

الهداية
في الاصول

تتمت

تأليفه
الشيخ
الميرزا محمد باقر
الاصطخاني

تأليفه

الشيخ
الميرزا محمد باقر
الاصطخاني



مطبعة
المطبعين
باصطخانة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهدایه فی الاصول

نویسنده:

حسن صافی اصفهانی

ناشر چاپی:

موسسه صاحب الامر (عجل الله فرجه الشریف)

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
٤٢	الهدايه في الاصول
٤٢	اشاره
٤٢	مقدمه التحقيق
٤٣	اشاره
٤٦	اشاره
٥٣	بين يدى التقريرات
٥٨	لمحه من حياه آيه الله الشيخ الصافى الأصفهاني:
٦١	أشهر أساتذته:
٦١	أما فى السطح العالى:
٦١	و فى البحث الخارج فقها و أصولا:
٦٢	و فى التفسير:
٦٢	و فى الأخلاق:
٦٢	و فى المعقول:
٦٣	وفاته:
٦٤	منهج التحقيق:
٦٧	الجزء الأول
٦٧	[أهميه علم الأصول و أقسام قواعده]
٦٩	و نشرع أولا فيما يذكر فى مقدمه علم الأصول من الأمور:
٦٩	الأول: فى موضوع العلم، و فيه جهات من البحث:
٦٩	الأولى: فى أنّ علميه العلم بموضوعه أولا يحتاج العلم إلى موضوع واحد جامع بين جميع موضوعات المسائل؟
٧٣	الجهه الثانيه: فى الفرق بين العرض الذاتى و الغريب.
٧٤	[الجهه الثالثه فى أقسام العرض الذاتى و الغريب]
٨١	الأمر الثانى: فى تعريف علم الأصول.
٨٨	الأمر الثالث: فى الوضع.
٨٨	اشاره
٩٥	[أقسام الوضع من حيث الموضوع له]

- ٩٨ [فى وضع الحروف]
- ١١٤ [معانى هيئات المركبات]
- ١٢٣ [فى الإنشاء و الإخبار]
- ١٢٧ [فى معانى أسماء الإشاره و نحوها]
- ١٢٩ [فى مصتح استعمال المجازى]
- ١٣٣ [الأمـر السادس: هل الدلاله الوضعيـه- أى المعلوله للوضع- تابعه للإرادـه أم لا؟]
- ١٣٦ [الأمـر السابع: [فى وضع المركبات]
- ١٣٩ [الأمـر الثامن: فى الحقيقه الشرعيـه.
- ١٤٣ [الأمـر التاسع: فى الصحيح و الأعمـ.
- ١٤٣ [اشاره
- ١٤٦ [و بعد ذلك يقع [الكلام] فى تصوير الجامع، و ما قيل فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه وجوه:
- ١٤٦ [الأول: ما أفاده فى الكفايه
- ١٤٩ [الوجه الثانى
- ١٥٠ [الوجه الثالث
- ١٥١ [الوجه الرابع:
- ١٥٤ [فالآن نصرف عنان الكلام إلى تصوير الجامع الأعمى، و ذكروا له وجوها:
- ١٥٤ [الأول:
- ١٥٥ [الثانى:
- ١٥٦ [الثالث:
- ١٦٣ [تنبيه: لهذا البحث ثمرتان:
- ١٦٣ [الأولى: جواز التمسك بالبراءه فى باب الأقل و الأكثر الارتباطى على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى.
- ١٦٦ [الثمره الثانيه: جواز التمسك بإطلاق الخطاب على الأعمى و عدم جوازه على الصحيحى
- ١٨١ [الأمـر العاشر: اختلف فى وقوع الاشتراك و عدمه، فأوجبه بعض، و أحاله آخر، و قال بإمكانه ثالث.
- ١٨٦ [الأمـر الحادى عشر: [فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى]
- ١٩٠ [الأمـر الثانى عشر: [فى المشتق]
- ١٩٠ [اشاره
- ١٩١ [فى المراد من المشتق المبحوث عنه]
- ١٩١ [اشاره
- ١٩٧ [فى كلام فخر المحققين]

- ٢٠٤----- [فى اختلاف المشتقات فى المبادئ]
- ٢٠٦----- [فى دخول اسم الأله و اسم المفعول فى محلّ النزاع و عدمه]
- ٢٠٧----- [فى اعتبار قيد «الحال» و عدمه]
- ٢٠٩----- [فى مقتضى الأصل اللفظى و العملى]
- ٢١١----- [الأقوال فى المشتقّ و أدلتها]
- ٢١١----- اشاره
- ٢١٢----- [أدله الوضع للمتلبس]
- ٢١٥----- [أدله الوضع للأعم]
- ٢١٨----- [تنبيهات المشتقّ]
- ٢١٨----- اشاره
- ٢١٨----- الأول: اختلفوا فى أنّ مفهوم المشتقّ بسيط أو مركّب.
- ٢٢٧----- التنبيه الثانى: ذكر الفلاسفه أنّ الفرق بين المشتقّ و المبدأ بالاعتبار، و أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتقّ مأخوذ لا بشرط.
- ٢٣٠----- التنبيه الثالث: [معيار صحه الحمل بالحمل الشائع]
- ٢٣١----- التنبيه الرابع: [كيفية حمل صفات الذات عليه تعالى]
- ٢٣٣----- التنبيه الخامس: [اعتبار قيام المبدأ بالذات فى صدق المشتقّ عليه]
- ٢٣٧----- التنبيه السادس: [فى اعتبار التلبس الحقيقى و عدمه]
- ٢٤١----- المقصد الأول: فى الأوامر
- ٢٤١----- اشاره
- ٢٤٣----- الفصل الأول: فيما يتعلّق بماده الأمر.
- ٢٤٣----- اشاره
- ٢٤٣----- الأولى: أنّه قد ذكر لفظ الأمر معان متعدّده.
- ٢٥٢----- الجئه الثانى: أنّه هل يعتبر فى تحقّق مفهوم الأمر أن يكون الأمر:
- ٢٥٣----- الجئه الثالثه: أنّه هل لفظ الأمر مجرّدا عن القرينه يدلّ على الطلب الوجوبى أم لا؟
- ٢٦٠----- الجئه الرابعه: فى اتّحاد الطلب و الإراده.
- ٢٦٢----- و بعد ذلك يقع الكلام فى جهات:
- ٢٦٢----- الأولى: [هل ما يفهم من الطلب عين ما يفهم من الإراده؟]
- ٢٦٤----- الجئه الثانى: أنّه هل فى التفسّ أمر غير مقدّمات الإراده من التصرّ و التصديق بالفائده و الميل و العزم و نفس الإراده أم لا؟
- ٢٦٤----- الجئه الثالثه: هل فى التفسّ أمر نسبته إلى التفسّ نسبه العرض إلى معروضه
- ٢٦٦----- الجئه الرابعه: [فى مدلول الجمل خبراً أو إنشاء ما ذا؟]

- ٢٦٦ اشاره
- ٢٦٩ بقى الكلام فى دفع شبهات الأشاعره القائلين بالجبر و أنّ العباد مجبورون فى أفعالهم،
- ٢٧٥ [فى التفويض و بطلانه]
- ٢٧٧ [فى الترجيح و الترجيح بلا مرجح]
- ٢٨٠ وهم و دفع:
- ٢٨٣ الفصل الثانى فيما يتعلّق بصيغته و هيئته.
- ٢٨٣ اشاره
- ٢٨٣ الأول: [صيغه الأمر و ما لها من المعانى غير الطلب]
- ٢٨٥ المبحث الثانى: فى أنّ الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما؟ أقوال:
- ٢٩٢ المبحث الثالث: فى التعديده و التوصلية.
- ٢٩٢ اشاره
- ٢٩٣ [هل يكون أصل لفظى يقتضى التعديده أو التوصلية فى مقام الشك؟]
- ٢٩٣ اشاره
- ٢٩٣ الأول: أنّ للمولى عند أمره و إظهار شوقه غرضين:
- ٢٩٣ اشاره
- ٢٩٤ [تقسيمات الواجب التوصلى]
- ٢٩٥ الأمر الثانى: أنّه اختلف فى أنّه هل هناك إطلاق يقتضى التعديده أو التوصلية أو لا؟
- ٣٢٥ [فى مقتضى الأصل العملى فى مقام الشك]
- ٣٣٥ بقى الكلام فى الواجب التوصلى بالمعنى الثالث،
- ٣٣٥ اشاره
- ٣٣٥ الأولى: أنّ الأمر هل يسقط بفعل المحزم أو لا؟
- ٣٣٦ الجبهه الثانيه: أنّ الأمر هل يسقط بالفعل غير الاختيارى و بما صدر لا عن إرادته و اختيار، أم لا؟
- ٣٤٢ الجبهه الثالثه: أنّ الأمر هل يسقط بفعل الغير، أو يشترط فى سقوطه أن يصدر عن المأمور بالمباشرة؟ الحقّ هو التفصيل.
- ٣٤٥ المبحث الرابع: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب نفسياً تعيينياً أم لا؟
- ٣٤٨ المبحث الخامس: [فيما إذا وقعت صيغه الأمر عقيب الحظر أو توهمه]
- ٣٥٠ المبحث السادس: فى المزه و التكرار.
- ٣٥٠ اشاره
- ٣٥٥ و أمّا ثمره هذا البحث:
- ٣٥٩ المبحث السابع: [فى الفور و التراخى]

- الفصل الثالث الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟ ٣٤٣
- و لا بدّ قبل البحث عنه من تقديم أمور: ٣٤٣
- الأول: [بيان المراد من قيد «على وجهه»] ٣٤٣
- الأمر الثانى: [بيان المراد من «لاقتضاء» فى عنوان البحث] ٣٤٤
- الأمر الثالث: ٣٤٥
- اشاره ٣٤٥
- [المقام الأول]: ٣٤٥
- [المقام الثانى] - و هو المهمّ- أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى و يسقطه أم لا؟ ٣٤٦
- اشاره ٣٤٦
- [فى الفرق بين هذه المسأله و مسأله تبعيه القضاء للأداء] ٣٤٧
- الأولى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختيارى أداء أو قضاء بعد ارتفاع الاضطرار أو لا؟ ٣٧٠
- اشاره ٣٧٠
- أما الجبهه الأولى: [فى وجوب القضاء و عدمه] ٣٧١
- و أما الجبهه الثانيه- و هى وجوب الإعاده عند ارتفاع العذر و عدمه ٣٧٣
- اشاره ٣٧٣
- الأول: فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطرارى عليه من الملاك و ما لا يمكن. ٣٧٣
- الأمر الثانى: فى وجوب الإعاده و عدمه إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت. ٣٧٧
- و أما الجبهه الثالثه: و هى جواز البدار و عدمه، ٣٧٩
- المسأله الثانيه: فى أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى إذا انكشف الخلاف أم لا؟ ٣٨٠
- الجزء الثانى ٣٨٨
- اشاره ٣٨٨
- تتمه المقصد الأول فى الأوامر ٣٩٢
- فصل: فى مقدّمه الواجب ٣٩٢
- و تنقيح المقام يستدعى رسم أمور: ٣٩٢
- الأول: [فيما هو المبحوث عنه فى مقدّمه الواجب] ٣٩٢
- اشاره ٣٩٢
- [بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام] ٣٩٣
- [مسأله مقدّمه الواجب من المسائل العقليّه غير المستقلّه] ٣٩٤
- الأمر الثانى: أنّ هذا البحث هل له ثمره عمليّه فقهيّه، أو هو بحث علمي محض؟ ٣٩٤

الأمر الثالث: [تقسيم المقدمه إلى الداخليه و الخارجيه و ذات جهتين]----- ٣٩٦

اشاره ----- ٣٩٦

[الكلام في أصل مقدمته المقدمات الداخليه]----- ٣٩٦

[الكلام في وجوب المقدمات الداخليه، الغيرى]----- ٣٩٧

[في عدم الوجه لتقسيم المقدمه إلى العقليه و الشرعيه و العاديه و إلى مقدمه الوجود و مقدمه الصحه و مقدمه الوجوب و مقدمه العلم]----- ٣٩٨

[تقسيم المقدمه إلى المقدمه و المقارنه و المتأخره]----- ٣٩٩

اشاره ----- ٣٩٩

[الكلام في الشرط المتأخر]----- ٣٩٩

الأمر الرابع: في تقسيمات الواجب،----- ٤٠٨

و منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط،----- ٤٠٨

اشاره ----- ٤٠٨

[الكلام في رجوع الشرط إلى الهيئه و ماده]----- ٤٠٨

[الكلام في إمكان تصوير الواجب المشروط بالمعنى المشهور، و عدمه]----- ٤١٧

[وجوب التعلّم نفسياً طريقتاً]----- ٤٢٢

[الكلام في المقدمات المفوته]----- ٤٢٤

اشاره ----- ٤٢٤

الأولى: أنّ لنا قاعده عقليه معروفه، و هي: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار،----- ٤٢٤

اشاره ----- ٤٢٤

الأول: في ردّ الأشاعره ----- ٤٢٤

المقام الثانى: في ردّ مقاله أبى هاشم ----- ٤٢٥

المقدمه الثانيه: ----- ٤٢٥

اشاره ----- ٤٢٥

[في انقسام القدره إلى العقليه و الشرعيه]----- ٤٢٦

[في انقسام القدره الشرعيه إلى ثلاثه أقسام]----- ٤٢٧

اشاره ----- ٤٢٧

[في أنّ معتين كيفيته أخذ القدره هو لسان الدليل]----- ٤٣٠

تذنيب: يذكر فيه أمران: ----- ٤٣١

الأول: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل زمان الوجوب و قبل حصول شرط الوجوب يكون حقيقه أو مجازاً؟ و لا يترتب على ذلك أثر عملى. ----- ٤٣١

الثانى: أنّه هل يكون استعمال الهيئه فى الواجب المشروط حقيقه أو لا، بل يكون مجازاً؟----- ٤٣٢

- ٤٣٣ و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق والمنجز،
- ٤٣٣ اشاره
- ٤٣٦ تمّ إته أورد على الواجب المعلق أمور ثلاث:
- ٤٤٠ [شبهتان أخريان في تصوير الواجب المعلق]
- ٤٤٥ [في أنّ الالتزام بوقوع الواجب المعلق في الجملة ممّا لا بدّ منه]
- ٤٤٧ [الأمر الأول: عدم اختصاص الواجب المعلق بما يتوقّف وجوده على زمان متأخّر]
- ٤٤٨ [الأمر الثاني: في أنّ لزوم القول بالواجب المعلق وجوب جميع المقدمات]
- ٤٥٠ [الكلام في تأسيس الأصل أو تعيينه عند الشكّ في أنّ القيد هل هو راجع إلى الهيئه أو الماده؟]
- ٤٥٠ اشاره
- ٤٥١ و للشيخ الأنصارى- أعلى الله مقامه- تفريلان في استظهار تقييد الماده دون الهيئه:
- ٤٥١ اشاره
- ٤٥٢ أحدهما: أنّ إطلاق الهيئه شمولي و إطلاق الماده بدلي،
- ٤٥٦ التقريب الثاني الذي استظهر به رجوع القيد إلى الماده دون الهيئه:
- ٤٦٠ و من التقسيمات: تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى،
- ٤٦٠ اشاره
- ٤٦٠ أمّا المقام الأوّل: [في تعريفهما]
- ٤٦٥ [المقام الثاني: في أنّ أيهما مقتضى الأصل اللفظي؟]
- ٤٧٠ بقى أمران:
- ٤٧٠ الأوّل: أنّ المشهور أنّ ترتب الثواب على الواجبات النفسيه يكون بالاستحقاق لا بالنفصل.
- ٤٧٠ اشاره
- ٤٧١ [في ترتب الثواب على الواجبات الغيريه و عدمه]
- ٤٧٢ [وجه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث]
- ٤٧٣ [الثاني: وجه اعتبار قصد التقرب في مقدّمه الطهارات الثلاث]
- ٤٨١ الأمر الخامس: لا ريب في أنّ وجوب المقدّمه تابع لوجوب ذبيها في الإطلاق و الاشتراط
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨٢ الأولى: في اعتبار قصد التوصل و عدمه.
- ٤٨٥ الجهه الثانيه: في اشتراط ترتب ذى المقدّمه على المقدّمه و إيصالها إليه في وقوعها على صفه الوجوب و عدمه.
- ٤٨٥ اشاره
- ٤٨٩ بقى الكلام فيما استدّل به صاحب الفصول على اختصاص الموصله من المقدمات بالوقوع على صفه الوجوب.

- الكلام في ثمره البحث، ٤٩١
- و من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى الأصلي و التبعي. ٤٩٣
- الكلام في ثمره البحث عن وجوب المقدمه. ٤٩٦
- أفي ذكر ثمرات أخرى للبحث عن وجوب المقدمه] ٤٩٧
- الكلام في تأسيس الأصل في المقام ثم في الأدلة الاجتهاديه الداله على وجوب المقدمه، فهنا مقامان. ٥٠٣
- الأول: في مقتضى الأصول العمليته، ٥٠٣
- المقام الثاني: في الأدلة الاجتهاديه، ٥٠٦
- تتمه: لا ريب في استحباب مقدمه المستحب شرعا - - - - - ٥٠٩
- نعم، مقدمه الحرام تنقسم إلى قسمين: - - - - - ٥١٠
- فصل: في أنّ الأمر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟ - - - - - ٥١٤
- و يقع الكلام في مقامين: - - - - - ٥١٤
- الأول: في الضد الخاص. - - - - - ٥١٤
- اشاره - - - - - ٥١٤
- فقد استدلل للاقتضاء فيه بوجهين: - - - - - ٥١٤
- الأول: - - - - - ٥١٤
- و الوجه الثاني: - - - - - ٥١٤
- اشاره - - - - - ٥١٤
- و قد قيل لإنكار المانعته و مقدميه عدم أحد الضدين للأخر وجوه: - - - - - ٥١٥
- منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و هو يتضح في ضمن مقدمتين: - - - - - ٥١٥
- اشاره - - - - - ٥١٥
- الأولى: - - - - - ٥١٥
- المقدمه الثانيه: - - - - - ٥١٦
- و منها: ما أفاده في الكفايه - - - - - ٥١٧
- و منها: ما أفاده أيضا في الكفايه - - - - - ٥١٨
- و منها: ما أشار إليه أيضا نقضا. - - - - - ٥١٩
- و منها: ما في الكفايه أيضا - - - - - ٥١٩
- و منها: أنه لو سلم إمكان التمانع بين شيئين، لا يمكن في خصوص باب الضدين. - - - - - ٥٢٠
- أما المقام الثاني - و هو: أنّ الأمر بالشئ ء هل يقتضى النهى عن ضده العام بمعنى الترك أم لا؟ - - - - - ٥٢٤
- اشاره - - - - - ٥٢٤

- ٥٣٠ [في الترتب و فيه جهات ثلاث]
- ٥٣٠ اشاره
- ٥٣٠ الأولى:
- ٥٣١ الجبهه الثانيه:
- ٥٣١ اشاره
- ٥٣١ و قيل له وجوه:
- ٥٣١ الأول:
- ٥٣٥ الثاني من الوجوه- التي استدلّ بها لاستكشاف الملاك،
- ٥٣٧ الثالث من الوجوه: ما تقدّم في بحث التعبدى و التوصلى لاستكشاف ملاكات الأحكام.
- ٥٤١ الجبهه الثالثه:
- ٥٤١ اشاره
- ٥٤١ و نحن نتكلّم قبل بيان مقدّمات الترتب في أمرين:
- ٥٤١ الأول:
- ٥٤٢ الأمر الثاني:
- ٥٤٣ و بعد ذلك يقع الكلام في مقدّمات الترتب:
- ٥٤٣ الأولى:
- ٥٤٣ اشاره
- ٥٤٣ أمّا مقام الجعل:
- ٥٤٤ و أمّا مقام المَجْعول
- ٥٤٦ المقدمه الثانيه:
- ٥٤٦ اشاره
- ٥٤٦ فالبحث يقع في مقامين:
- ٥٤٦ الأول: في إمكان جعل العصيان شرطا مقارنا.
- ٥٤٦ اشاره
- ٥٤٨ فتلتصّ من جميع ذلك أمران:
- ٥٤٨ الأول:
- ٥٤٨ و الثاني:
- ٥٤٨ المقام الثاني:
- ٥٥٠ المقدمه الثالثه التي هي من أهمّ المقدمات،

- ٥٥٠ اشاره
- ٥٥٠ و الكلام فى أمرين:
- ٥٥٠ الأؤل:
- ٥٥٠ الأؤر الثانى:
- ٥٥٤ بقى إشكالان أؤردا فى المقام:
- ٥٥٤ [الأؤل]:
- ٥٥٥ الإشكال الثانى:
- ٥٥٨ بقى التنبيه على أمرين:
- ٥٥٨ الأؤل:
- ٥٥٩ الأؤر الثانى:
- ٥٤٣ فصل: فى عدم جواز أمر الأؤر مع علمه بانتفاء شرطه و جوازه.
- ٥٤٥ فصل: فى أنّ الأؤامر هل هى متعلقه بالطبائع أو الأؤراد؟
- ٥٤٩ فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟
- ٥٧٣ فصل: فى تصوير الواجب التخييرى بعد القطع بتحقيقه شرعا و عرفا.
- ٥٨٣ فصل: فى حقيقه الواجب الكفائى.
- ٥٨٧ فصل: فى تقسيمات الواجب باعتبار الزمان.
- ٥٨٧ اشاره
- ٥٨٨ فيقع الكلام فى جهتين.
- ٥٨٨ الأؤلى: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى،
- ٥٩٠ الجبهه الثانيه: فى أنّ الأؤل العملى ما ذا يقتضى؟
- ٥٩٣ فصل: فى أنّ الأؤر بالأؤر بالشىء هل هو أمر به أم لا؟
- ٥٩٥ فصل: فى أنّ الأؤر بالفعل ثانيا بعد الأؤر به أولا و قبل امتثال الأؤر الأؤل هل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟
- ٥٩٧ المقصد الثانى: فى النواهى
- ٥٩٧ اشاره
- ٥٩٩ فصل [١٥٨] فى أنّ النهى عن العبادات أو المعاملات يدلّ على الفساد أم لا؟
- ٥٩٩ و ليقدم أمور:
- ٥٩٩ الأؤل:
- ٥٩٩ الثانى:
- ٤٠٠ الثالث:

- الربع: ٦٠٣
- السادس: ٦٠٤
- اشاره: ٦٠٤
- تنبيه: ٦٠٦
- أما المعاملات: ٦١٠
- و أما في العبادات: ٦١١
- السابع: النهى قد يتعلّق بنفس العباده، كصلاه الحائض، و قد يتعلّق بجزئها، ٦١٢
- المقصد الثالث: في المفاهيم: ٦٣٥
- اشاره: ٦٣٥
- مقدمه: ٦٣٧
- فصل: الجملة الشرطيه هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟ ٦٤١
- اشاره: ٦٤١
- و أما ظهورها في العليّه المنحصره فيستدلّ لها بوجهين: ٦٤٣
- الأول: ٦٤٣
- الثاني: ٦٤٤
- ثم إنه ربما يتمسك لإثبات العليّه المنحصره بالإطلاق: ٦٤٤
- اشاره: ٦٤٤
- الأول: ٦٤٤
- الثاني: التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران: ٦٤٨
- اشاره: ٦٤٨
- أحدهما: ٦٤٨
- الثاني: ٦٤٩
- ثم إنه استدلّ المنكرون بوجوه: ٦٥٣
- منها: ٦٥٣
- بقي أمور: ٦٥٤
- الأول: ٦٥٤
- الأمر الثاني: ٦٥٤
- الأمر الثالث: إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء، ٦٥٧
- الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء، ٦٦٠

- ٦٦٠ اشاره
- ٦٦٢ و بعد ذلك يقع الكلام في مقامين:
- ٦٦٢ الأول: في تداخل الأسباب.
- ٦٦٢ اشاره
- ٦٦٤ بقي شيء،
- ٦٦٦ المقام الثاني: في تداخل المستببات
- ٦٧١ فصل: في أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟
- ٦٧٥ فصل: في مفهوم الغايه.
- ٦٧٥ والكلام يقع في مقامين:
- ٦٧٥ الأول: في المنطوق.
- ٦٧٦ المقام الثاني: في المفهوم
- ٦٧٩ فصل: في مفهوم الاستثناء.
- ٦٧٩ والكلام في مقامين:
- ٦٧٩ الأول:
- ٦٨٠ المقام الثاني:
- ٦٨٣ المقصد الرابع: في العام و الخاص
- ٦٨٣ اشاره
- ٦٨٥ فصل: الظاهر أنه ليس للأصوليين في معنى العموم اصطلاح خاص،
- ٦٨٥ اشاره
- ٦٨٨ تذييل: يذكر فيه أمران:
- ٦٨٨ الأول:
- ٦٩٠ الثاني:
- ٦٩١ فصل: لا ريب في أنّ للخصوص صيغه تخصّه
- ٦٩٣ فصل: لا شبهه في أنّ النكره في سياق النفي أو النهي تدلّ على العموم عقلا،
- ٦٩٥ فصل:
- ٦٩٥ اشاره
- ٦٩٥ و أمّا لو علم،
- ٦٩٥ فيقع الكلام في مقامين:
- ٦٩٥ اشاره

- ٦٩٥ الكلام فى المقام الأول:
- ٦٩٥ اشاره
- ٦٩٦ وعمده الإشكال فى التخصيص بالمنفصل
- ٦٩٦ اشاره
- ٦٩٦ و جوابه يتضح بتقديم مقدمتين:
- ٦٩٦ الأولى: أنّ الدلالة منقسمه بأقسام ثلاثة:
- ٦٩٦ الأول: الدلالة الأنسيه و التصوّريه،
- ٦٩٦ الثانى: الدلالة التصديقيه،
- ٦٩٦ الثالث: الدلالة التصديقيه،
- ٦٩٧ المقدمه الثانيه:
- ٧٠٠ المقام الثانى: أنه لو كان المخصّص مجملا من حيث المفهوم،
- ٧٠٢ تذييل: فى جواز التمسك بالعام فيما إذا كان إجمال المخصّص من جهه المصداق،
- ٧٠٢ اشاره
- ٧٠٣ و الكلام يقع فى مقامين:
- ٧٠٣ اشاره
- ٧٠٣ أمّا المقام الأول:
- ٧١٥ المقام الثانى:
- ٧١٥ اشاره
- ٧٢٨ وهم و إزاحه:
- ٧٣٣ تذييل يذكر فيه أمران:
- ٧٣٣ الأول:
- ٧٣٤ الثانى:
- ٧٣٧ فصل: فى جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.
- ٧٣٧ اشاره
- ٧٣٧ أمّا الجهه الأولى:
- ٧٤٠ و أمّا الجهه الثانيه:
- ٧٤١ أمّا الجهه الثالثه:
- ٧٤٥ فصل هل الخطابات الشفاهيه،
- ٧٤٥ اشاره

- ٧٤٥ والكلام يقع في جهات ثلاث:
- ٧٤٥ الأولى:
- ٧٤٦ الجبهه الثانيه:
- ٧٤٦ الجبهه الثالثه: في أنّ أداه الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقي أو لا؟.
- ٧٤٦ تذييل: في ثمره هذا البحث. و قد ذكر له ثمرتان:
- ٧٤٦ الأولى: حجّيته ظواهر الكتاب للمعدومين بناء على عموم الخطابات لهم.
- ٧٤٧ الثانيه- و هي العمده المفيده:- صحّه التمشك بالإطلاق على القول بالتعميم،
- ٧٤٩ فصل إذا تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده،
- ٧٥٣ فصل: اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم
- ٧٥٣ اشاره
- ٧٥٣ و الكلام يقع في مقامين:
- ٧٥٣ الأول: في مفهوم الموافق،
- ٧٥٥ أما المفهوم المخالف:
- ٧٥٩ فصل إذا تعقّب الاستثناء جملاً متعدّده،
- ٧٥٩ اشاره
- ٧٥٩ و يقع الكلام في مقامين:
- ٧٥٩ اشاره
- ٧٥٩ أما المقام الأول:
- ٧٦٠ أما المقام الثاني:
- ٧٦٣ فصل: في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.
- ٧٦٣ اشاره
- ٧٦٤ بقى الكلام في الشبهات التي أوردت في المقام، و هي ثلاث:
- ٧٦٤ الأولى:
- ٧٦٥ الثانيه:
- ٧٦٦ الثالثه- و هي العمده:-
- ٧٦٩ فصل: إذا ورد عامّ و خاصّ،
- ٧٦٩ اشاره
- ٧٦٩ فيقع الكلام في جهتين:
- ٧٦٩ اشاره

- ٧٦٩ و الثانيه: في أنه هل يقدم أصله عدم النسخ على أصله العموم
- ٧٧٢ و أما الكلام في الجبهه الأولى:
- ٧٧٥ بقي أمران:
- ٧٧٥ الأول:
- ٧٧٦ الثاني: بقي الكلام في البداء،
- ٧٨١ فصل: في المطلق و المقيد
- ٧٨١ اشاره
- ٧٨١ منها: اسم الجنس.
- ٧٨١ اشاره
- ٧٨٣ و قد ظهر مما ذكرنا أمور ثلاثة:
- ٧٨٣ الأول:
- ٧٨٣ و الثاني:
- ٧٨٣ و الثالث:
- ٧٨٤ و منها: علم الجنس،
- ٧٨٥ و منها: المفرد المعرف باللام
- ٧٨٨ و منها: التكره.
- ٧٩٠ و تماميتها تتوقف على مقدمات ثلاث:
- ٧٩٠ الأولى منها:
- ٧٩١ الثانيه منها:
- ٧٩٤ المقدمه الثالثه:
- ٧٩٤ بقي أمران:
- ٧٩٤ الأول: أن من جمله ما يكون قرينه على التعيين الانصراف، و هو على أقسام:
- ٧٩٤ اشاره
- ٧٩٥ الأول:
- ٧٩٥ القسم الثاني:
- ٧٩٥ القسم الثالث:
- ٧٩٦ الأمر الثاني:
- ٧٩٩ فصل: إذا ورد مطلق وحده نأخذ به قطعاً،
- ٧٩٩ اشاره

٨٠٩	تبصره
٨١١	فصل: في المجمل و المبتين.
٨١٢	الجزء الثالث
٨١٢	اشاره
٨١٦	اشاره
٨١٦	الكلام في الأدله العقلية و الشرعيه التي تقع في طريق الاستنباط.
٨١٦	و قبل الخوض في المقصود ينبغي التكلّم في القطع و أحكامه
٨١٦	اشاره
٨١٩	ثم إن البحث في القطع يقع من جهات ثلاث:
٨١٩	اشاره
٨١٩	أما الجبهه الأولى:
٨١٩	أما الجبهه الثانيه:
٨٢٤	و هنا أمور لا بدّ من التنبيه عليها:
٨٢٤	الأول: التجزى، و يقع الكلام فيه في جهات:
٨٢٤	الأولى- و هي جهه فقهيته:-
٨٢٤	الثانيه- و هي جهه أصوليته:- يبحث فيها في مقامين:
٨٢٤	اشاره
٨٢٥	الأول: أنّ إطلاقات الأدله مثل: «لا تشرب الخمر» و «لا تكذب» هل هي شامله لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه، أو يختص الحكم فيها بالخمر الواقعي و الكذب الواقعي و غير ذلك،
٨٣٠	و أما الكلام في المقام الثاني منها فيقع في جهات ثلاث:
٨٣٠	الأولى: أنّ تعلق القطع بحرمة شيء أو وجوبه هل يوجب تغثيره
٨٣٠	الجبهه الثانيه: أنّ التجزى أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلى أو حسنه أو لا؟
٨٣١	الجبهه الثالثه: في حرمة الفعل المتجزى به.
٨٣٧	و أما الكلام في الجبهه الثالثه- و هي الجبهه الكلاميه:-
٨٣٨	بقيت أمور:
٨٣٨	الأول:
٨٤٠	الأمر الثاني:
٨٤١	الثالث:
٨٤٤	الرابع:
٨٤٦	الأمر الثاني: في أقسام القطع

- ٨٤٦ اشاره
- ٨٦٥ و أمّا الكلام فى قيام الأصول المحرزه
- ٨٦٨ بقى شىء
- ٨٧٠ الأمر الثالث:
- ٨٧٤ الأمر الرابع: هل القطع بالحكم يقتضى الموافقه التراما
- ٨٧٤ اشاره
- ٨٧٥ فهناك جهتان:
- ٨٧٥ الأولى: فى أصل وجوب الموافقه الالتزاميه.
- ٨٧٦ الجبهه الثانيه: فى أنّ وجوب الموافقه الالتزاميه على القول به هل يمنع من جريان الأصل فيما يستلزم المخالفه الالتزاميه أو لا؟
- ٨٧٧ الأمر الخامس: ذهب بعض إلى عدم الاعتبار بقطع القطع
- ٨٧٧ اشاره
- ٨٧٩ ثمّ إنه نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجّيته القطع بالحكم، الحاصل من غير الكتاب و السنّه،
- ٨٧٩ اشاره
- ٨٨٠ الأول: فى ثبوت هذه النسبه،
- ٨٨٠ المقام الثاني: أنّ ما يمكن أو يتوهم كونه مدركا لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب و السنّه من البراهين العقليه النظرية أحد أمور ثلاثه:
- ٨٨٠ الأول: إدراك العقل مصلحه شىء أو مفسدته
- ٨٨١ الثاني: إدراك العقل حسن شىء أو قبح شىء
- ٨٨١ الثالث: إدراك العقل أمرا تكوينيا لا ربط له بالحسن و القبح
- ٨٨٢ بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلامه الأنصارى - أعلى الله مقامه - تكون بظواهرها منافية لكون حجّيته القطع ذاتيه،
- ٨٨٢ اشاره
- ٨٨٢ منها:
- ٨٨٥ و منها:
- ٨٨٥ و منها: فتوى بعض الفقهاء بصحّه ائتمام من وجد المنى فى ثوبه المشترك
- ٨٨٦ و منها: ما إذا قال أحدهما: بعثك الجاربه بكذا، و قال الآخر، وهبتنى إياها،
- ٨٨٦ و منها: ما لو أقرّ أحد بعين لشخص ثم أقرّ بها لآخر،
- ٨٨٧ الأمر السادس: فى العلم الإجمالى.
- ٨٨٧ اشاره
- ٨٨٧ و ثالثه من حيث حرمة المخالفه القطعيه.
- ٨٨٧ اشاره

- ٨٨٧-----فالبحت عنها في جهات ثلاث:-----
- ٨٨٧-----اشاره-----
- ٨٨٧-----أما الجبهه الأولى:-----
- ٨٨٩-----أما الجبهه الثانيه:-----
- ٨٩٣-----أما الجبهه الثالثه:-----
- ٨٩٥-----و أما الحيثيه الأولى- و هي كفايه الامتثال الإجمالي و عدمها-----
- ٨٩٥-----اشاره-----
- ٨٩٦-----و أما في التعبدات: فالكلام يقع في مقامين:-----
- ٨٩٦-----اشاره-----
- ٨٩٦-----أما الأمر الأول من المقام الأول-----
- ٨٩٨-----و أما الأمر الثاني من المقام الأول-----
- ٩٠٠-----أما المقام الثاني- أي ما يحتاج إلى التكرار من العبادات-----
- ٩٠٠-----اشاره-----
- ٩٠٠-----أما الجبهه الأولى:-----
- ٩٠٢-----و أما الجبهه الثانيه:-----
- ٩٠٦-----و بعد ذلك يقع الكلام في أصل المقصد، و هو بيان الأمارات الظلتيه.-----
- ٩٠٦-----و ينبغي التنبيه على أمور:-----
- ٩٠٦-----اشاره-----
- ٩٠٦-----الأول:-----
- ٩٠٧-----الثاني: في بيان إمكان التعبد بالظن.-----
- ٩٠٧-----اشاره-----
- ٩٠٩-----و ما استدللّ به ابن قبه على الاستحاله-----
- ٩١١-----و نعى بالسبب سببته الأماره لحدوث المصلحه، و هي تتصوّر على أقسام ثلاثه:-----
- ٩١١-----الأول: ما التزم به الأشعري،-----
- ٩١٢-----الثاني: أن تكون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل-----
- ٩١٢-----الثالث: ما اختاره بعض العدلته من أن قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه في السلوك-----
- ٩٢٩-----و بعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّته،-----
- ٩٢٩-----اشاره-----
- ٩٣٢-----بقي الكلام في أمرين:-----

- ٩٣٢ اشاره
- ٩٣٣ أما الأمر الأوّل:
- ٩٣٤ و أما الأمر الثاني- وهو التمسك باستصحاب عدم الحجّيه-
- ٩٣٩ و أما الكلام فيما وقع التعبد به شرعا من الأمارات
- ٩٣٩ اشاره
- ٩٣٩ منها: الظهور في الألفاظ،
- ٩٣٩ اشاره
- ٩٣٩ أما الجبهه الأولى: فالحقّ فيها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق
- ٩٤٠ و أما الجبهه الثانيه: فقد ذهب صاحب القوانين- قدس سرّه- إلى أنّ حجّيه الظهورات مختصّه بمن قصد إفهامه،
- ٩٤٣ أما الجبهه الثالثه: فنقول: ذهب الأخباريون
- ٩٤٩ فصل:
- ٩٤٩ اشاره
- ٩٥٤ بقي الكلام في حجّيه قول اللغوى،
- ٩٥٤ اشاره
- ٩٥٧ و قد قيل بخروجه و استدلال له بوجوه:
- ٩٥٧ الأوّل: أنّ اللغوى من أهل الخبره لتعيين الوضع،
- ٩٥٨ الثاني من الوجوه التي استدللّ بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتفاق عن بعض على العمل بقولهم،
- ٩٥٩ الثالث من الوجوه: دعوى انسداد باب العلم و العلمى بمعانى اللغات
- ٩٦٣ فصل: في حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد،
- ٩٦٣ اشاره
- ٩٦٤ بقي في المقام أمر، و هو: أنّه هل الملازمه ثابتة بين فتاوى العلماء و قول المعصوم عليه السلام مطلقا،
- ٩٦٤ اشاره
- ٩٦٤ و لا يخفى أنّ الملازمه العقليّته ممنوعه، و ذلك لأنّه ليس منهاها إنّ أحد أمرين:
- ٩٦٤ إمّا قاعده اللطف،
- ٩٦٩ و أما دعوى الملازمه العاديّه بين الفتاوى و رأى المعصوم عليه السلام
- ٩٧٣ فصل: في حجّيه الشهره،
- ٩٧٩ فصل: في حجّيه الخبر الواحد،
- ٩٧٩ اشاره
- ٩٨٢ و استدللّ المانعون بوجوه:

- ٩٨٢ منها: الإجماع.
- ٩٨٣ و منها: الأخبار الكثيره بل المتواتره إجمالا
- ٩٨٧ و استدَلَّ لعدم حجَّتِه خبر الواحد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و العمل بالظن.
- ٩٨٨ و ما استدَلَّ [به] المشيتون وجوه:
- ٩٨٨ أحدها: مفهوم آيه النبأ، و هو من وجوه:
- ٩٨٨ اشاره
- ٩٨٨ أحدها: التمسك بمفهوم الوصف،
- ٩٨٩ ثانيها: ما ذكره الشيخ- قدس سزه- من أنَّ التعليل بأمر عرضي عند وجود علة ذاتيه أمر قبيح عند العقلاء،
- ٩٨٩ اشاره
- ٩٩٢ نعم يبقى شيء آخر،
- ٩٩٣ الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو: التمسك بمفهوم الشرط.
- ٩٩٣ اشاره
- ٩٩٣ هذا و قد أشكل على الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه
- ٩٩٣ اشاره
- ٩٩٤ الأول: ما ذكره الشيخ- قدس سزه- من أنَّ الشرطيه ليس لها مفهوم،
- ٩٩٤ اشاره
- ٩٩٤ و قد أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه:
- ٩٩٤ اشاره
- ٩٩٤ و توضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدمات ثلاث:
- ٩٩٤ الأولى:
- ٩٩٥ المقدمه الثانيه:
- ٩٩٥ المقدمه الثالثه:
- ١٠٠٠ الإشكال الثاني على مفهوم الآيه الشريفه:
- ١٠٠٧ الإشكال الثالث على المفهوم هو:
- ١٠١٢ و قد أشكل أيضا بدلاله المفهوم
- ١٠١٢ اشاره
- ١٠١٣ و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:
- ١٠١٣ منها:
- ١٠١٣ و منها: معارضه إخباره

- و منها: أن الأدلة لا تشمل خصوص خبر السيد ١٠١٣
- و منها: ١٠١٦
- هذا، و قد أشكل إشكال سادس بأصل حجّته الخبر بأى دليل كانت، ١٠١٧
- اشاره ١٠١٧
- و يمكن تقريب الإشكال بوجهين: ١٠١٧
- أحدهما ١٠١٧
- و ثانيهما ١٠١٨
- و أما الجواب عن كلا التقريبيين ١٠١٨
- فبالنقض أولاً: ١٠١٨
- و بالحلّ ثانياً، ١٠١٩
- بقي في المقام شىء، ١٠٢٢
- [آيه نفر] ١٠٢٤
- [آيه الكتمان] ١٠٣٠
- [آيه الذّكر] ١٠٣٢
- [آيه الأذن] ١٠٣٣
- فصل: في الأخبار التي استدلّ بها لحجّته الخبر الواحد. ١٠٣٧
- فصل: ١٠٣٩
- فصل: في الوجوه العقلية التي استدلّ بها على حجّته أخبار الأحاد: ١٠٤٥
- أحدها: ١٠٤٥
- الثاني: العلم الإجمالي بنبوت تكاليف في ضمن أخبارنا ١٠٤٥
- الثالث: العلم الإجمالي بصدور كثير ممّا بأيدينا من الأخبار الموجودة في الكتب المعتبره للشيعة، ١٠٤٦
- اشاره ١٠٤٦
- بقي شىء، و هو أنّه لو كان كلّ من الأصل - لفظياً أو عملياً - ١٠٥٠
- فصل: في الوجوه التي أقاموها على حجّته مطلق الظنّ، و هي أربعة: ١٠٥٥
- الأول: أنّ الظنّ بالتكليف يستلزم الظنّ بالضرر في مخالفه التكليف المظنون، ١٠٥٥
- الثاني: أنّه يدور أمر المكلف ١٠٥٧
- الثالث: أنّه لا شكّ في وجود تكاليف إلزاميّة بين المشتبهات، ١٠٥٧
- الرابع: دليل الانسداد، ١٠٥٧
- اشاره ١٠٥٧

- ١٠٦١ تم إنَّ المقدمه الأولى - و هو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيره إلزاميه-
- ١٠٦١ و أمَّا المقدمه الثانيه- و هو انسداد باب العلم و العلمى-
- ١٠٦٢ و أمَّا المقدمه الثالثه- و هى أننا لسنا بمهملين كالبهائم بحيث نفعل ما نشاء
- ١٠٦٣ و أمَّا المقدمه الرابعه- و هى أنَّ القرعه و الاستخاره و التقليد و الاحتياط و الرجوع إلى الأصل باطله-
- ١٠٦٩ المقصد السابع: فى الأصول العمليه
- ١٠٦٩ اشاره
- ١٠٧٥ و كيف كان فقد وقع الكلام فى جريان البراءه و عدمه فى المقام بين الأصوليين و الأخباريين،
- ١٠٧٥ اشاره
- ١٠٧٥ و قد استدَلَّ على البراءه بالأدله الأربعة.
- ١٠٧٥ أمَّا الكتاب:
- ١٠٧٧ و أمَّا الستة فروايات:
- ١٠٧٧ منها- و هى العمده-: حديث الرفع،
- ١٠٧٧ اشاره
- ١٠٨٤ بقى هناك أمور راجعه إلى فقه الحديث ينبغى التنبيه عليها:
- ١٠٨٤ الأول:
- ١٠٨٥ الثانى:
- ١٠٩١ الأمر الثالث:
- ١٠٩١ الأمر الرابع:
- ١٠٩٣ [حديث الحجب]
- ١٠٩٥ [حديث الحلبيه]
- ١١٠١ [حديث السعه]
- ١١٠٢ [حديث الإطلاق]
- ١١٠٥ و أمَّا الإجماع: فيمكن تقريره بوجوه:
- ١١٠٥ الأول: دعوى الاتفاق على قبح العقاب بلا بيان،
- ١١٠٥ و الثانى: دعوى الاتفاق على أنَّ التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلف مرخص فيه،
- ١١٠٥ و الثالث: دعوى الاتفاق على البراءه الشرعيه فى الشبهه التحريميه.
- ١١٠٥ و أمَّا العقل: فلا ريب فى استقلاله بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول
- ١١١٠ تذييل: و ممَّا استدَلَّ على البراءه فى المقام هو الاستصحاب، و تقريره بوجهين:
- ١١١٠ أحدهما: استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر.

- التقرير الثاني للاستصحاب: هو استصحاب عدم الجعل في الشريعة ----- ١١١٦
- و احتج للقول بوجوب الاحتياط في المقام بالأدلة الثلاثة: ----- ١١١٩
- أما الكتاب: فآيات: ----- ١١١٩
- منها: النهيه عن القول بغير العلم، ----- ١١١٩
- و منها: النهيه عن الإلقاء في التهلكه، ----- ١١١٩
- و منها: الأمر بالتقوى. ----- ١١١٩
- و أما الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه، ----- ١١٢٠
- و أما العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتياط في كلّ محتمل التكليف ----- ١١٢٣
- بقي أمور ينبغى التنبيه عليها: ----- ١١٢٩
- الأول: أنه حيث إنّ موضوع البراهه العقليّه عدم البيان و موضوع البراهه الشرعيّه هو الشكّ، ----- ١١٢٩
- الأمر الثاني: أنه لا شبهه في إمكان الاحتياط و حسنه عقلا في التوصلات مطلقا، ----- ١١٣٦
- الأمر الثالث: ----- ١١٣٨
- الأمر الرابع: ----- ١١٤٠
- الأمر الخامس: في أخبار «من بلغ» ----- ١١٤٠
- اشاره ----- ١١٤٠
- فالكلام فيها يقع في جهتين: ----- ١١٤٠
- الأولي: أنه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد ----- ١١٤٠
- الجهه الثانيه: أنه بعد ما ثبت دلالتها على الاستحباب هل تدلّ على استحباب ذات العمل ----- ١١٤٢
- اشاره ----- ١١٤٢
- بقي الكلام في الثمره ----- ١١٤٩
- الأمر السادس: ذهب بعض المحققين إلى عدم جريان البراهه في الشبهات الموضوعيّة التحريميّة على عكس الأخباري، ----- ١١٥١
- فصل: في دوران الأمر بين محذورين. ----- ١١٦٣
- اشاره ----- ١١٦٣
- و يقع الكلام في مقامين: ----- ١١٦٣
- الأول: ما إذا كان كلّ من التكليفين المحتملين توصلتيا، ----- ١١٦٣
- المقام الثاني: فيما إذا دار أمر شئ ء بين محذورين و كان أحدهما أو كلاهما تعديتيا، ----- ١١٧٠
- اشاره ----- ١١٧٠
- بقي شئ ء ينبغى التنبيه عليه، ----- ١١٧٥
- بقي قسم آخر، ----- ١١٧٧

- فصل في الشك في المكلف به. ١١٧٩
- اشاره ١١٧٩
- و كيف كان يقع الكلام في مقامين: ١١٧٩
- الأول: في المتباينين. ١١٧٩
- اشاره ١١٧٩
- بقي هناك أمور ينبغي التنبيه عليها: ١١٩٣
- اشاره ١١٩٣
- الأول: أن وجوب الموافقه القطعيه لا يدور مدار حرمه المخالفه القطعيه. ١١٩٤
- الثاني: أن العلم الإجمالي مؤثر فيما إذا لم يكن التكليف في بعض أطرافه منجزا بواسطه القطع الوجداني أو قيام الأماره عليه أو جريان أصل أو قاعده بلا معارض. ١١٩٤
- الأمر الثالث: أنه إذا فرضنا أن الأصل الجارى في بعض أطراف العلم الإجمالي كان أكثر أثرا منه في البعض الآخر و لم يكن قدر مشترك في البين. ١١٩٨
- الأمر الرابع: هل العلم الإجمالي في التدريجيات منجز أم لا؟ ١١٩٩
- الأمر الخامس: في الشبهه غير المحصوره. و الكلام يقع تاره في مفهومها، و أخرى في حكمها. ١٢٠٢
- أما مفهومها: فالظاهر أن ليس لها معنى محض، ١٢٠٢
- أما حكم الشبهه غير المحصوره: ١٢٠٤
- اشاره ١٢٠٤
- بقي شىء، ١٢٠٤
- تذليل: لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره، ١٢٠٧
- الأمر السادس: في الاضطرار إلى بعض الأطراف. و الكلام يقع في مقامين: ١٢٠٨
- الأول: في الاضطرار إلى البعض المعين. ١٢٠٨
- المقام الثاني: في الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين. ١٢١٢
- الأمر السابع: ١٢١٨
- اشاره ١٢١٨
- بقي أمران: ١٢٢٥
- أحدهما: ١٢٢٥
- الثاني: ١٢٢٦
- فصل: في ملاقي بعض أطراف الشبهه المحصوره، و الكلام يقع في مقامين: ١٢٢٩
- اشاره ١٢٢٩
- أما المقام الأول: فالمشهور على عدم لزوم الاجتناب عن الملاقى. ١٢٢٩
- و أما المقام الثاني - و هو ما لم يحصل العلم بالنجاسه أولا- ١٢٤١

- المقام الثاني: في الأقل و الأكثر الارتباطيين، ١٢٤٧
- و يقع البحث في مقامين: ١٢٤٧
- اشاره ١٢٤٧
- ثم إن البحث في المقام الأول أيضا يقع في جهتين: ١٢٤٧
- الأولى: في جريان البراه العقليه ١٢٤٧
- الجهه الثانيه من المقام الأول: في جريان البراه النقليه. ١٢٥٩
- المقام الثاني: في المركب التحليلي العقلي، أى ما لا تكون له أجزاء خارجيه يشار إليها، و هو على أقسام: ١٢٦٣
- الأول: ١٢٦٣
- الثاني: ١٢٦٣
- الثالث: ١٢٦٥
- و حيث انجز البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير ١٢٦٥
- اشاره ١٢٦٥
- لدوران الأمر بين التعيين و التخيير أقسام ثلاثه: ١٢٦٥
- الأول: الدوران من جهه الشكّ في مرحله الجعل ١٢٦٥
- الثاني: الدوران من جهه الشكّ في مرحله المجعول و مقام الامتنال ١٢٦٦
- الثالث: الدوران من جهه الشكّ في مقام الحجّيه، ١٢٦٦
- ثم الكلام في القسم الأول يقع في مسائل ثلاث: ١٢٦٦
- الأولى: ١٢٦٦
- الثانيه: ١٢٦٦
- الثالثه: ١٢٦٧
- اشاره ١٢٦٧
- و قد استدلّ للأول بوجه: ١٢٦٧
- الأول: ١٢٦٧
- الثاني: ١٢٦٩
- الثالث: ١٢٧٠
- و أمّا المسأله الثانيه ١٢٧٢
- و أيضا ممّا ذكرنا يظهر الحال في المسأله الأولى، ١٢٧٣
- أمّا إذا دار أمره بينهما في مقام التزاحم، ١٢٧٣
- و بهذا يظهر الكلام في القسم الثالث ١٢٧٦

- ١٢٧٦ بقيت أمور ينبغى التنبيه عليها:
- ١٢٧٦ اشاره
- ١٢٧٧ الأول: إذا دار أمر شئ ء بين كونه جزءا أو شرطا على نحو الإطلاق
- ١٢٧٧ اشاره
- ١٢٧٧ تحقيق المقام يقتضى البحث فى جهات:
- ١٢٧٧ الأولى:
- ١٢٧٩ الجهه الثانيه: أنه إذا لم يكن نص على الصحه،
- ١٢٧٩ اشاره
- ١٢٧٩ والكلام فى هذه الجهه فى مقامين:
- ١٢٧٩ اشاره
- ١٢٨٠ أما المقام الأول:
- ١٢٨٠ فالصوره الأولى منه
- ١٢٨٢ و أما الصوره الثانيه
- ١٢٨٢ و أما الصوره الثالثه
- ١٢٨٣ و أما المقام الثاني:
- ١٢٨٤ و أما الزياده:
- ١٢٨٤ اشاره
- ١٢٨٥ و قبل الورود فى البحث ينبغى التكلم فى أمرين:
- ١٢٨٥ اشاره
- ١٢٨٥ أما الأول:
- ١٢٨٦ و أما الأمر الثاني
- ١٢٩٠ الأمر الثاني: أنه إذا تعدّر جزء أو شرط للواجب،
- ١٢٩٠ اشاره
- ١٢٩٠ والكلام يقع فى مقامين:
- ١٢٩٠ اشاره
- ١٢٩٠ أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام فى نسيان جزء أو شرط.
- ١٢٩١ و أما المقام الثاني:
- ١٢٩١ اشاره
- ١٢٩١ و قيل فى تقريبه وجوه:

- الأول: استصحاب الوجوب الكليّ الجامع بين الاستقلاليّ والضمنيّ ١٢٩١
- الثاني: استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد «كان» التامه، ١٢٩١
- وأما التقريب الثالث: ١٢٩٣
- اشاره ١٢٩٣
- فإنّ لاستصحاب الحكم أقساما ثلاثه: ١٢٩٥
- أحدها: استصحاب الحكم الكليّ المشكوك ١٢٩٥
- الثاني: ١٢٩٥
- و الثالث: استصحاب الحكم الجزئيّ الشخصي، ١٢٩٦
- وأما بالقياس إلى غير الصلاه من الواجبات: فقد استدلّ بروايات ثلاث ١٢٩٨
- اشاره ١٢٩٨
- إحداها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» ١٢٩٨
- الثانيه: قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» ١٣٠١
- الثالثه: قوله عليه السلام: «لميسور لا يسقط بالمعسور» ١٣٠٦
- الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين شرطيه شيء أو جزئيه و مانعته أو قاطعته، ١٣٠٧
- اشاره ١٣٠٧
- فهنا مسائل ثلاث: ١٣٠٧
- اشاره ١٣٠٧
- الأولى: ما إذا كان الدوران في واقعه واحده لا يمكن فيها لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، ١٣٠٨
- الثانيه: ما إذا كان الدوران في وقائع متعدده، ١٣٠٨
- الثالثه: ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طوليه و عرضيه، ١٣٠٨
- خاتمه: في شرائط الأصول ١٣١١
- أما الاحتياط: ١٣١١
- اشاره ١٣١١
- فهنا مسائل ثلاث: ١٣١٢
- الأولى: فيما لا يحتاج إلى التكرار. ١٣١٢
- المسأله الثانيه: ما علم أصل التكليف و تردّد متعلقه بين أمرين. ١٣١٤
- المسأله الثالثه: ما يحتاج إلى التكرار و لم يكن أصل التكليف معلوما ١٣١٤
- و أما البراءه: ١٣١٦
- فالعقلية منها: ١٣١٦

و أمّا البراءة الشرعيّة: ١٣١٦

اشاره ١٣١٦

إنّ أنّه استدلّ لوجوب الفحص في الشبهات الحكميّة و عدم جريان البراءة الشرعيّة فيها بوجه: ١٣١٧

الأوّل: الإجماع. ١٣١٧

الثاني: العقل بتقريبين: ١٣١٧

أحدهما: العلم الإجمالي بنبوت التكاليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها. ١٣١٧

و ثانيهما: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الفحص عمّا لا ينكشف غالبا للمكّلف من الأحكام إنّما بالفحص، ١٣١٩

الثالث: الأخبار المتظافره المتكاثره الدالّه على أنّ التعلّم واجب، ١٣١٩

بقي في المقام أمران: ١٣٢٠

الأوّل: ١٣٢٠

الأمر الثاني: في وجوب الإعادة و القضاء و عدمه، ١٣٢٦

ثمّ إنّ الفاضل التوني - قدّس سرّه - ذكر لجريان أصل البراءة شرطين آخرين: ١٣٣٦

اشاره ١٣٣٦

أمّا الشرط الأوّل: ١٣٣٦

و أمّا الشرط الثاني: فهو غير تامّ، ١٣٣٧

و بعد ذلك يقع الكلام في قاعده لا ضرر، ١٣٣٩

اشاره ١٣٣٩

و تنقيح البحث فيها يتمّ بذكر أمور: ١٣٣٩

الأوّل: أنّ هذا المضمون قد نقل عن الفريقين بطرق مختلفه. ١٣٣٩

الأمر الثاني: في معنى ألفاظ الحديث الشريف. ١٣٤٥

الأمر الثالث: في فقه الحديث الشريف و معنى هذه الهيئه التركيبية. ١٣٤٩

و ينبغي التنبيه على أمور: ١٣٦٠

الأوّل: ١٣٦٠

الأمر الثاني: ١٣٦١

الأمر الثالث: في بيان النسبه بين دليل «لا ضرر» و أدلّه الأحكام. ١٣٦٥

الأمر الرابع: أنّ الضرر المنفّح هو الضرر الواقعي لا الضرر المعلوم عند المكّلف، ١٣٧٣

الأمر الخامس: أنّ دليل «لا ضرر» ناف للحكم الناشئ منه الضرر. ١٣٨٦

الأمر السادس: في تعارض الضررين ١٣٨٩

اشاره ١٣٨٩

- أما الأول: ١٣٨٩
- و أما الثاني: ١٣٨٩
- اشاره ١٣٨٩
- فهنا مسألتان: ١٣٩٠
- اشاره ١٣٩٠
- أما الأولى ١٣٩٠
- و أما المسألة الثانية: ١٣٩٢
- الجزء الرابع ١٣٩٦
- اشاره ١٣٩٦
- [أتممه المقصد السابع في الأصول العملية] ١٤٠١
- اشاره ١٤٠١
- فصل: في الاستصحاب ١٤٠٢
- و قبل ورود في البحث عنه ينبغي التكلّم في جهات: ١٤٠٢
- الأولى: في تعريفه، و قد عزّف بتعاريف عديده: ١٤٠٢
- الجهة الثانية: في أنّ البحث عن حجّته مسأله أصوليه أم لا؟ ١٤٠٣
- الجهة الثالثة: في الفرق بين قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع. ١٤٠٥
- فنقول: قد استدلّ على حجّته الاستصحاب بوجه: ١٤٠٨
- الأول: استقرار بناء العقلاء و سيرتهم على العمل على طبق الحاله السابقه، ١٤٠٨
- الوجه الثاني: هو دعوى الإجماع عليه من جماعه. ١٤٠٩
- الوجه الثالث: الأخبار، و هي العمده في الباب: ١٤١٠
- اشاره ١٤١٠
- فالصحيحه الأولى: ١٤١٠
- أما صحيحته الثانية: ١٤٤٠
- و أما الصحيحه الثالثه لزراره: ١٤٤٨
- و ممّا استدلّ به لحجّته الاستصحاب قوله عليه السلام: في روايه مؤثقه عمار: ١٤٥٣
- و ممّا استدلّ به أيضا: ١٤٥٥
- و ممّا استدلّ به على المطلوب: مكانه على بن محمد القاساني، ١٤٥٦
- و من جمله ما استدلّ به على حجّته الاستصحاب: قوله عليه السلام: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر» ١٤٥٨
- [بعض الأقوال في الاستصحاب] ١٤٦٢

- ١٤٦٢ بقى الكلام فيما أفاده فى الكفايه
- ١٤٦٥ و من ذلك ظهر ما فى كلام صاحب الفصول
- ١٤٦٦ ثم إن المحقق السبزواري قدس سره فصل بين الشكّ فى أصل وجود الرفع،
- ١٤٦٧ ثم من التفصيلات التفصيل بين الأحكام التكليفية و الوضعيه.
- ١٤٦٧ و ينبغى التكمّل أولاً فى أنّ الحكم الوضعى هل هو مجعول مستقلّ
- ١٤٦٧ اشاره
- ١٤٦٧ و توضيح الكلام يقتضى تقديم أمور:
- ١٤٦٧ الأول:
- ١٤٦٧ الثانى:
- ١٤٦٨ الثالث:
- ١٤٧٧ و ينبغى التنبيه على أمور:
- ١٤٧٧ الأول:
- ١٤٧٨ التنبيه الثانى: تعتبر فى الاستصحاب فعلية موضوعه،
- ١٤٨٠ التنبيه الثالث:
- ١٤٨٨ التنبيه الرابع: المستصحب إما شخصى أو كلى.
- ١٤٨٨ اشاره
- ١٤٨٩ و بعد ذلك نقول: إنّ استصحاب الكلى يتصوّر على أقسام أربعة:
- ١٤٨٩ الأول: ما كان متحققاً فى ضمن فرد معين شخصى
- ١٤٨٩ الثانى: استصحاب ما كان متحققاً فى ضمن الفرد المرّدّد بين كونه مقطوع الزوال و مقطوع البقاء،
- ١٤٩٠ الثالث: ما كان متحققاً فى ضمن فرد قطع بارتفاعه لكن شكّ فى بقاء الكلى من جهه احتمال تحقّق فرد آخر
- ١٤٩٠ الرابع- و هو المتوسط بين الثانى و الثالث:-
- ١٥٠٦ التنبيه الخامس: فى استصحاب الزمان و الزمانى الذى كالزمان فى كونه غير قاز بالذات،
- ١٥٠٦ فالكلام يقع فى مقامين:
- ١٥٠٦ اشاره
- ١٥٠٧ الأول: فى استصحاب نفس الزمان.
- ١٥١٣ المقام الثانى: فى استصحاب الزمانيات التدريجيه
- ١٥١٣ اشاره
- ١٥١٧ أمّا الزمانى الذى تدرّجه بالعرض و باعتبار الزمان
- ١٥١٧ اشاره

- ١٥١٧ فالشك في بقاء حكمه يتصور على أقسام:
- ١٥١٧ الأول: ما إذا كان ناشئا من الشك في بقاء الزمان الذي جعل قيده له.
- ١٥١٧ الثاني: ما إذا نشأ الشك في بقاء الحكم من الشك في حصول ما جعل غايه للفعل.
- ١٥١٩ الثالث من الأقسام:
- ١٥١٩ الرابع:
- ١٥٢٠ التنبيه السادس: أن المستصحب ربما يكون حكما ثابتا على موضوع فعلي
- ١٥٢٠ اشاره
- ١٥٢٧ بقى شيئا:
- ١٥٢٧ الأول:
- ١٥٢٩ الثاني:
- ١٥٣١ التنبيه السابع: في استصحاب أحكام هذه الشريعة عند الشك في النسخ.
- ١٥٣٤ التنبيه الثامن:
- ١٥٣٤ اشاره
- ١٥٤٣ و بعد ذلك ينبغي التنبيه على أمرين:
- ١٥٤٣ الأول:
- ١٥٤٤ الأمر الثاني:
- ١٥٥١ ثم إن صاحب الكفايه قدس سره استثنى موارد من الأصل المثبت:
- ١٥٥١ منها: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى
- ١٥٥٢ و منها: استصحاب منشأ انتزاع أمر انتزاعي لترتيب آثار الأمر الانتزاعي،
- ١٥٥٣ و منها: ما أفاده من أن استصحاب الشرط لترتيب الشرطيه،
- ١٥٥٥ و منها: ما أفاده من أن الأثر الذي نستصحيه أو نرتبه على المستصحب
- ١٥٥٧ التنبيه التاسع
- ١٥٧٧ التنبيه العاشر: ربما يقال باستصحاب الصحه عند الشك في المانعته،
- ١٥٧٩ التنبيه الحادى عشر: يعتبر في جريان الاستصحاب أمور أربعة:
- ١٥٨١ التنبيه الثانى عشر:
- ١٥٨٩ التنبيه الثالث عشر: الشك المأخوذ في أخبار الاستصحاب هو بحسب اللغه و العرف خلاف اليقين،
- ١٥٨٩ اشاره
- ١٥٩١ تنقته: يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، و عدم قيام أماره و لو على وفاقه،
- ١٥٩١ فهاهنا مقامان:

- الأول: في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه بموضوعها و محمولها و نسبتها ١٥٩١
- المقام الثاني: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحاله السابقه متيقنه باليقين الوجداني، ١٦٠٣
- خاتمه: في تعارض الاستصحابين. ١٦٠٨
- اشاره ١٦٠٨
- و إن كان التعاند من جهه التكاذب، فهو على أقسام: ١٦٠٨
- اشاره ١٦٠٨
- الأول: ما كان المشكوك في أحد الاستصحابين مما يترتب على المستصحب الآخر، ١٦٠٩
- القسم الثاني: ما كان التعاند من جهه التكاذب، و لم يكن أحد الشكّين مستببا عن الآخر، ١٦١٢
- و أمّا تعارضه مع أصله الصحه ١٦١٥
- بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعه. ١٦١٨
- فالبحت في قاعده الفراغ. ١٦٢٢
- و الكلام فيها- قبل الورد في البحث- يقع في أمور: ١٦٢٢
- الأول: في أنها هل هي من القواعد الفقهيّه أو الأصوليّة؟ ١٦٢٢
- الثاني: في أنّ روايات الباب، ١٦٢٣
- الثالث: في أنّ هذه القاعده هل هي من الأمارات أو الأصول؟ ١٦٢٤
- و بعد ذلك يقع الكلام في مسائل: ١٦٢٦
- الأولي: في عموم الأخبار و خصوصها. ١٦٢٦
- المسأله الثانيه: لا إشكال في اعتبار الدخول في الغير في مورد الشكّ في أصل وجود الشئ، ١٦٣٩
- المسأله الثالثه: أنّ المراد من «الغير» ١٦٤٥
- المسأله الرابعه: لا إشكال في كون الشكّ في السجود بعد ما دخل في التشهد من الشكّ بعد التجاوز، ١٦٤٧
- المسأله الخامسه: الدخول في مقدمات الأفعال لا اعتبار به في مورد قاعده التجاوز، ١٦٤٧
- المسأله السادسه: لو شكّ في أنه سلّم لصلاته أو لا، ١٦٥٠
- المسأله السابعه: أنّ الشكّ في صحه المأتي به يتصوّر على وجوه: ١٦٥١
- الأول: ١٦٥١
- الثاني: ١٦٥٢
- الثالث: ١٦٥٣
- المسأله الثامنه: لا إشكال في جريان قاعده الفراغ فيما إذا شكّ بعد الصلاه ١٦٥٤
- اشاره ١٦٥٤
- و أمّا في الأثناء: ففيه تفصيل، فإنّ الشرائط على ثلاثه أقسام: ١٦٥٥

- ١٦٥٥ منها: الشرائط المتقدمه، -
- ١٦٥٦ و منها: الشرائط المقارنه، و هي على قسمين: -
- ١٦٥٦ الأول: ما يكون شرطا لمجموع الصلاه مثلا: -
- ١٦٥٨ و أما القسم الثاني - و هو ما يكون شرطا لخصوص أجزاء العمل، -
- ١٦٥٩ المسأله التاسعه: -
- ١٦٥٩ اشاره -
- ١٦٦٠ بقى الكلام فى عموم القاعده للشكّ فى أجزاء الطهارات الثلاث، -
- ١٦٦٤ الكلام فى أصله الصخه فى فعل الغير. -
- ١٦٦٤ اشاره -
- ١٦٦٤ و إنما الكلام يقع فى جهات: -
- ١٦٦٤ الأولى: -
- ١٦٦٥ الجبهه الثانيه: أنّ مورد أصله الصخه هو فعل الغير، -
- ١٦٦٦ الجبهه الثالثه: أنّ المراد من الصخه هو الصخه الواقعيه -
- ١٦٦٦ الجبهه الرابعه: فى مقدار سعه دائره موضوع أصله الصخه و ضيقها، -
- ١٦٦٦ اشاره -
- ١٦٦٦ فنقول: إنّ الشكّ فى صخه فعل الغير يتصوّر على صور: -
- ١٦٦٦ الأولى: -
- ١٦٦٦ الثانيه: -
- ١٦٦٦ الثالثه: ما إذا علم بأنّه عالم بوجوده الصخه و الفساد. و هذه الصوره تنقسم إلى ثلاثه أقسام: -
- ١٦٦٦ الأول: ما إذا علم باتفاق النظرين تقليدا أو اجتهادا، -
- ١٦٦٨ القسم الثاني: -
- ١٦٦٨ القسم الثالث: -
- ١٦٦٨ أما الصوره الأولى: -
- ١٦٦٨ و أما الصوره الثانيه: -
- ١٦٦٨ و أما الصوره الثالثه: -
- ١٦٦٨ اشاره -
- ١٦٧٠ و أما القسم الثالث من هذه الصوره -
- ١٦٧٠ الجبهه الخامسه: فى أنّ موضوع أصله الصخه فى باب العقود و الإيقاعات أى شىء هو؟ -
- ١٦٧٠ الاحتمالات ثلاثه: -

الأول	١٦٧٠
الثاني	١٦٧١
الثالث:	١٦٧١
الجهة السادسة:	١٦٧٦
اشاره	١٦٧٦
بقي شيء،	١٦٧٩
الجهة السابعة:	١٦٧٩
الجهة الثامنة:	١٦٨٢
الكلام في قاعدة اليد -	١٦٨٤
اشاره -	١٦٨٤
و الروايات الدالّة على اعتبار اليد كثيره:	١٦٨٤
و الأولى صرف عنان الكلام إلى تنقيح موارد الشكّ، و تقتصر على الكلام في جهتين:	١٦٨٧
الأولى: في أنّ اليد إذا كانت لها حاله سابقه معلومه	١٦٨٧
الجهة الثانيه: في أنّه هل يعتبر في جريان القاعده إحرار قابليته ما في اليد للتملّك	١٦٨٩
اشاره	١٦٨٩
تذييل:	١٦٩٠
المقصد الثامن: في تعارض الأدلّه و الأمارات	١٦٩٦
اشاره	١٦٩٦
فصل: في مفهوم التعارض و موارد.	١٦٩٨
فصل: في مقتضى القاعده في باب التعارض في غير مورد أخبار علاج التعارض	١٧٠٦
اشاره	١٧٠٦
ثم إنّ تعارض أكثر من دليلين - سواء استلزم انقلاب النسبه أو لا - له صور:	١٧٢٧
الأولى:	١٧٢٧
الصوره الثانيه من صور تعارض أكثر من دليلين:	١٧٣٤
الصوره الثالثه: ما إذا كان عامتان بينهما التباين، و مخصّص.	١٧٣٥
و هي على قسمين:	١٧٣٥
أحدهما: أن يكون المخصّص مخصّصاً لأحد العامتين دون الآخر.	١٧٣٥
ثانيهما:	١٧٣٦
فصل:	١٧٣٨

- ١٧٣٨ اشاره
- ١٧٣٨ و أما المتباينان فعلى أقسام:
- ١٧٣٨ الأول: ما يكون كل منهما مقطوع الصدور،
- ١٧٣٩ الثاني: أن يكون أحدهما مقطوع الصدور و الآخر مظنون الصدور،
- ١٧٣٩ الثالث: أن يكون كلاهما مظنون الصدور،
- ١٧٤٧ بقى الكلام فى جهات آخر:
- ١٧٤٧ الأولى: فى عدد المرجحات،
- ١٧٤٨ الجهة الثانية: فى ترتيب هذه المرجحات.
- ١٧٤٩ الجهة الثالثة:
- ١٧٤٩ الجهة الرابعة:
- ١٧٥٠ الجهة الخامسة: هل التخيير فى المقام تخيير فى المسألة الأصولية أو الفرعية؟
- ١٧٥٢ ثم إنه فائنا من بحث الترجيح شىء ينبغى استدراكه،
- ١٧٥٤ فصل:
- ١٧٥٤ اشاره
- ١٧٥٧ تذييل:
- ١٧٦٢ خانمه: فيما يتعلّق بالاجتهاد و التقليد.
- ١٧٦٢ فصل: عرف الاجتهاد بتعاريف:
- ١٧٦٦ فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزى،
- ١٧٦٦ اشاره
- ١٧٦٦ و أما التجزى ففيه مواضع من الكلام:
- ١٧٦٦ الأول: فى إمكانه.
- ١٧٦٧ الموضوع الثانى: فى أنه هل يحرم على المتجزى تقليده الغير
- ١٧٦٨ الموضوع الثالث: فى جواز رجوع الغير إليه فيما استنبطه، و عدمه.
- ١٧٧٠ فصل: يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه و الصرف و النحو
- ١٧٧٢ فصل: لا ريب فى ثبوت التخطئه فى العقلية،
- ١٧٧٤ فصل: إذا تبدل رأى المجتهد،
- ١٧٧٦ فصل: فى التقليد.
- ١٧٧٦ و قد عرف بتعاريف:
- ١٧٨٠ فصل: فى وجوب تقليد الأفضل و عدمه.

١٧٨٠ و الكلام يقع في مقامين:

١٧٨٠ اشاره

١٧٨٠ أما المقام الأول:

١٧٨٠ و أما المقام الثاني: ففيه موضعان:

١٧٨٠ اشاره

١٧٨١ الأول: فيما إذا علم تفصيلاً أو إجمالاً بمخالفتهما

١٧٨١ الموضوع الثاني: فيما إذا احتتمل المخالفه احتمالاً بدوياً.

١٧٨٢ بقي شيء،،

١٧٨٤ فصل: اختلفوا في اشتراط الحياه في المفتى

١٧٩٢ ٥- فهرس مصادر التحقيق

١٧٩٢ (أ)

١٧٩٥ (ب)

١٧٩٥ (ت)

١٧٩٧ (ث)

١٧٩٧ (ج)

١٧٩٧ (ح)

١٧٩٨ (خ)

١٧٩٩ (د)

١٧٩٩ (ذ)

١٨٠٠ «ر»

١٨٠٠ (ز)

١٨٠٠ (س)

١٨٠٢ (ش)

١٨٠٢ ص

١٨٠٣ ع

١٨٠٤ (غ)

١٨٠٤ (ف)

١٨٠٥ (ق)

١٨٠٦ (ك)

١٨٠٧----- (ل)

١٨٠٨----- (م)

١٨١٢----- (ن)

١٨١٣----- (ه)

١٨١٣----- (و)

١٨١٤----- درباره مرکز

سرشناسه : صافى اصفهانى، حسن، ۱۳۷۴ - ۱۲۹۸

عنوان و نام پديدآور : الهدايه فى الاصول / تقرير الابحاث ابوالقاسم الموسوى الخوئى؛ تاليف حسن الصافى الاصفهانى

مشخصات نشر : قم: موسسه صاحب الامر(عج)، ۱۴ ق. = ۱۴۱۸ - ۱۳ ق. = ۱۳۷۶.

مشخصات ظاهرى : ج ۴

فروست : ([موسسه صاحب الام(عج)]؛ ۵)

شابك : ۹۶۴-۹۹۵۴۹-۰-۰-۱۲۵۰۰-۰-۶ريال(ج.۴): (دوره)

يادداشت : فهرستنويسى براساس جلد چهارم ۱۴۱۸ق. = ۱۳۷۶

يادداشت : عربى

يادداشت : ج. ۳ (چاپ اول: ۱۴۱۸ق. = ۱۳۷۶)؛ ۱۲۵۰۰ ريال

يادداشت : کتابنامه

مندرجات : (موسسه صاحب ...؛ ، ۴، ۵)

موضوع : اصول فقه شيعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : خوئى، ابوالقاسم، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

رده بندى كنگره : BP۱۵۹/۸/ص ۴۰۲۵ ۱۳۷۶

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۱۲

شماره كتابشناسى ملى : م ۷۷-۱۸۰۰۹

ص: ۱

اشاره



ص: ۲

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و له الحمد كفاء آلائه، و زنه فضله و نعمائه، و الصلاه و السلام على خاتم أنبيائه، و على آل بيته و صفوه أوليائه، بهم نقتدى و إن عزت القدوه، و طريقهم نسلك و إن تكأدت العقبات، صلوات الله عليهم، ما هفت قلوبنا إليهم.

و بعد لقد نما علم أصول الفقه أو علم أصول الاستنباط تناميا ملحوظا محسوسا فى هذه العصور المتأخره، و بلغ الذروه العالیه، و الدقه الراقیه على أيدي المشاهير النوابغ، و عظماء الطائفه من خريجي مدرسه أهل البيت عليهم السلام.

و بعد ما كان هذا العلم فى سالف الزمان- نعى زمن الأئمه عليهم السلام- محدودا موجزا، إذ كان يرتبط أغلبه بمسائل تتعلق بجمله من العناصر المشتركه فى عمليه الاستنباط ووجهها

إليهم عليهم السّلام تلامذتهم و رواه أخبارهم و أحاديثهم، إذ أصبح الآن على جانب كبير من السعه و الإحاطه و الشمول بحيث يستغرق تدريسه - خارجا - سنوات عديده و تحتوى محاضراته مجلّدات كثيره.

و يعدّ الإمام أبو جعفر محمّد بن علي الباقر عليه السّلام، و ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمّد الصادق عليه السّلام أول من أسّس علم أصول الفقه، و فتح بابيه، و فتق مسائله بما أملهاه على أصحابهما من قوانين محكمه، و معالم بيّنه، و فرائد أصوليه أصيله، احتفظت بها موسوعاتنا الحديثيه الكثيره (١).

و للتدليل على ذلك نذكر إمامه من رواياتهم و أحاديثهم، و عقبه من عباة أنوارهم:

فمنها: ما جاء فى حجّيه مفهوم الأولويه العرفيه.

فقد روى الشيخ محمّد بن الحسن الطوسى فى كتابه (التهذيب) عن الحسين بن سعيد عن حمّاد عن ربعى بن عبد الله، عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام.

قال: «جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى صلّى الله عليه و آله، فقال:

ما تقولون فى الرّجل يأتى أهله فيخالطها و لا ينزل؟

فقال الأنصار: الماء من الماء.

و قال المهاجرون: إذا التقى الختانان فقد وجب عليه

١- انظر تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠.

فقال عمر لعلى عليه السلام: ما تقول أنت يا أبا الحسن؟

فقال على عليه السلام: أ توجبون عليه الحدّ و الرجم، و لا توجبون عليه صاعا من ماء؟! إذا التقى الختانان فقد وجب عليه الغسل.

فقال عمر: القول ما قال المهاجرون، و دعوا ما قالت الأنصار»(١).

و منها: ما جاء فى عدم حجّيه قياس الأولويه الاعتباريه الظنيّه غير المفهومه من اللفظ.

فقد جاء فى كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ محمّد بن على بن الحسين بن بابويه القمّي رضوان الله عليه عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبان بن تغلب، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأه كم فيها؟

قال: «عشر من الإبل».

قلت: قطع اثنين؟

قال: «عشرون».

قلت: قطع ثلاثاً؟

قال: «ثلاثون».

قلت: قطع أربعا؟.

قال: «عشرون».

قلت: سبحان الله، يقطع ثلاثا فيكون عليه ثلاثون، و يقطع أربعا فيكون عليه عشرون؟! إن هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق، فنبراً مَمَّن قاله و نقول: الذي جاء به شيطان.

فقال: «مهلا يا أبان، هذا حكم رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، إنَّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الديه، فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة إلى النصف، يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس، و السنه إذا قيست محق الدين»(١).

و منها: ما جاء في حجّيه مفهوم الشرط.

ورد في كتاب (الكافي) للإمام الشيخ محمّد بن يعقوب الكليني رحمه الله تعالى عن عدّه من أصحابنا عن سهل بن زياد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد العزيز العبدى، عن عبيد بن زراره، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: قوله عزّ و جلّ:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(٢)؟ قال: «ما أبينها، من شهد فليصمه، و من سافر فلا يصمه»(٣).

١- من لا يحضره الفقيه ٤: ٨٨-٢٨٣.

٢- البقره: ١٨٥.

٣- الكافي ٤: ١٢٦ (باب كراهيه الصوم فى السفر) الحديث ١.

و منها: ما دلّ على أنّ النهي يدلّ على فساد المنهى عنه فى العبادات و غيرها.

أخرج الشيخ الطوسى قدّس سرّه فى (التهديب) عن الحلبي، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: رجل صام فى السفر، قال: «إن كان بلغه أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله نهى عن ذلك فعليه القضاء، و إن لم يكن بلغه فلا شىء عليه» (١).

و منها: ما ورد فى الاستصحاب.

فعن عبد الله بن بكير، عن أبيه قال: قال لى أبو عبد الله عليه السّلام:

«إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضّأ، و إياك أن تحدث و ضوءاً أبدا حتى تستيقن أنّك قد أحدثت» (٢).

و منها: ما ورد فى أصالة الحلّيّه.

أخرج الشيخ الصدوق رضوان الله عليه، عن عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: «كلّ شىء يكون فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣). إلى غير ذلك ممّا لا مجال هنا لذكره و استقصائه، و حسبك كتاب (الأصول الأصليّه و القواعد الشرعيّه) للعلّامه

١- التهديب ٤: ٢٢٠-٢٢١-٢٢٣.

٢- الكافي ٣: ٣٣-١.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢.

الكبير و المحقق الخبير السيد عبد الله بن السيد محمد رضا شبر الحسيني، المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ، فقد جمع فيه فأوعى، و ضمنه مهمّات المسائل الأصوليه و أحسن ما روى فيها.

و على هذا فقد ذكروا أنّ أول من صنّف فى مسائل علم أصول الفقه هو:

هشام بن الحكم أبو محمّد، مولى كنده، و كان ينزل بنى شيبان بالكوفه، ثم انتقل إلى بغداد. و عدّه الشيخ الطوسى فى رجاله من أصحاب الإمام الصادق عليه السّلام، و أخرى من أصحاب الإمام الكاظم عليه السّلام^(١)، و له عنهما روايات كثيره، و كان ممّن فتق الكلام فى الإمامه و هدّب المذهب بالنظر، و كان حاذقا بصناعه الكلام، حاضر الجواب صنّف عده كتب منها: (كتاب الألفاظ) و هو أهمّ مباحث علم الأصول.

ثم يونس بن عبد الرحمن أبو محمّد، مولى آل يقطين، كان وجهها فى أصحابنا متقدّما، عظيم المنزله، و له تصانيف كثيره، منها:

(كتاب اختلاف الحديث و مسائله) و هو مبحث تعارض

١- رجال الطوسى: ٣٢٩- ١٨ و ٣٦٢- ١.

ثمّ توالى حلقات التأليف و التصنيف فى هذا العلم الشريف فى كلّ الحواضر العلميه و الحوزات الشيعيه و إلى يومنا هذا.

١- تأسيس الشيعه لعلوم الإسلام: ٣١٠-٣١١.

بين يدي التقريرات

التقريرات عنوان عام لبعض الكتب المؤلفة من أواخر القرن الثاني عشر وبعده حتى اليوم، و تتضمن المباحث العلميّه - و أغلبها فى علمى الفقه و أصوله - التى يلقىها الأستاذ على تلاميذه عن ظهر القلب، فى عيها التلاميذ و يحفظونها فى صدورهم و صفحه أذهانهم ثم يدرجوها - بعد ذلك - فى كتاب خاص فيعدّ من تصانيفهم (١).

و هى تشبه - إلى حدّ ما - الأطروحات و الرسائل و البحوث العلميّه فى عصرنا الحاضر، التى يقدّمها منتسبو و خرّيجو الكليّات و الجامعات و المعاهد لنيل الشهادات العلميّه الراقية.

و جرت العاده فى أن يلاحظ الأستاذ تقرير تلميذه، فيسبره نظرا فى التنقيب، و غورا فى التدقيق لاختبار كنهها، و استيعاب مقررها و غزاره مادتها، و مدى دقّته، و سلامه ذوقه، و طول

١- انظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة - للعلامة الكبير الشيخ الطهرانى - ٤: ٣٦٦.

باعه، و حسن تعبيره ...

و من ثمّ يقرّظه بكلمه تكون بمثابة شهاده علميه للتلميذ يبين فيه ميزانه و درجته العلميه، و حظّه منها.

هذا، و الّذى نقدّمه هذا اليوم للجامعه الإسلاميه المباركه و حوزاتها الميمونه هي تقارير أصوليه المسّماه ب «الهدايه فى الأصول» لعلم من أعلام الدين الكبار، و حجّه من حجج الله العظام، و فقيه من فقهاء أهل البيت الكرام، ألا و هو سماحه المغفور له آيه الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى قدّس سرّه، الّذى كرس عمره الشريف فى خدمه الدين، و الدفاع عن حياض شريعته جدّه سيد المرسلين، على مدى قرن من الزمان، خرّج فيه أفواجا أفواجا و جموعا كثيره من أعلام المجتهدين، و مشاهير العلماء الرّساليين، الذين انتشروا فى ربوع الأرض شرقا و غربا يُبلّغون رسالاتِ الله (١) متحمّلين للمسئوليه الكبرى، مؤدّين الأمانه التى هي فى أعناقهم، فتضىء بسناها النفوس و يتخرّج من معاقلها رجال الفضيله.

لقد ورث الإمام الخوئى قدّس سرّه ميراثا ضخما من آبائه و أجداده تمثّل بجمله من الفضائل و الاستعدادات و الاتّجاهات، و إلى جانبها ملكته العلميه الراسخه التى وهبها الله تعالى له، فجعلته فى مقدّمه القافله من العلماء المحقّقين و من أقطاب

الزعامة الدينيه القويمه فى العالم الإسلامى، فكان من مزج هذا و ذاك كوثر سائغ هنى ء فرات، فاختلف إليه طلاب العلوم على اختلاف أجناسهم و قومياتهم، يستزيدون من معينه، و يأخذون عنه، و يقتدون به:

علماء أئمه حكماء يهتدى النجم باتباع هداها

أسمعه يقول عن تدرسه و تربيته الطلاب فى الجامعه العلميه فى معجمه الفخم، فيقول:

و لقد أكثرت من التدريس، و ألقيت محاضرات كثيره فى الفقه و الأصول و التفسير، و ربّيت جمًا غفيرا من أفاضل الطلاب فى حوزة النجف الأشرف.

فألقيت محاضراتى فى الفقه (بحث الخارج) دورتين كاملتين لمكاسب الشيخ الأعظم الأنصارى قدّست نفسه، كما درّست جملة من الكتب الأخرى، و دورتين كاملتين لكتاب الصلاة، و شرعت فى ٢٧ ربيع الأول سنة ١٣٧٧ هـ فى تدريس فروع (العروه الوثقى) لفقيه الطائفة السيد محمّد كاظم الطباطبائى اليزدى قدّست نفسه، مبتدئا بكتاب (الطهاره) حيث كنت قد درّست (الاجتهاد و التقليد) سابقا، و قطعت شوطا بعيدا فيها- و الحمد لله- حيث وصلت إلى كتاب (الإجاره) فشرعت فيه فى يوم ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤٠٠ هـ. ق. و قد أشرفت

على إنجازهِ الآن في شهر صفر سنة ١٤٠١ هـ. ق.

و ألقىت محاضراتي في الأصول (بحث الخارج) ست دورات كاملات، أمّا السابعة فقد حال تراكم أشغال المرجعيه دون إتمامها، فتخلّيت عنها في مبحث الضدّ (١).

ثم ذكر قائمه بأسماء المطبوع من تقريراته الفقيهيه و الأصوليه، فبلغت حوالي (٤٠) كتابا و رساله.

نقول: و ممّن أخذ عن الإمام الخوئي قدّس سرّه، و رحق من سلسيله الفياض، و ارتوى من نميره المترع، هو المغفور له سماحه الفقيه الكبير آيه الله الشيخ حسن الصافي الأصفهاني رضوان الله عليه، فإنّه لم يأل جهدا و لم يدّخر وسعا بضبط و تحرير محاضرات علم أصول الفقه لأستاذه الإمام الخوئي قدّس سرّه في دورته الثانيه التي كان قد ألفها على تلاميذه في النجف الأشرف، و انتهى منها في شهر ذي الحجه الحرام سنة ١٣٦٩ هـ. ق.

و من مميّزات هذه التقارير:

١- عدم تكرار المطالب العلميه، و استجلاء غوامضها.

٢- تقريب معضلات المعاني العلميه و توضيحها بالأمثله.

٣- اشتمالها على جميع مباحث علم الأصول من المبدأ

١- معجم رجال الحديث ٢٢: ١٨-١٩.

٤- وقد ذيلناها بنظراته العلميه فى بعض الموارد حيث مَحَص الحقَّ فيها، مثبتاً رأيه بالبيّنات القاطعه و الحجج الملزمه.

لمحه من حياة آية الله الشيخ الصافي الأصفهاني:

كان مولده الشريف في مدينة أصفهان عام ١٢٩٨ هـ. ش، فأنشأه الله تعالى منشأ طيباً مباركاً زكياً، في حضان أبوين مقدسين قد بذلا جهداً في سبيل تربيته و تهذيبه.

فوالده رحمه الله كان أحد مقرّبي العلّامة الأوحد المغفور له سماحه الشيخ عبد الحسين الأميني رضوان الله تعالى عليه، المتوفّي سنة ١٣٩٠ هـ. ق، صاحب الموسوعه الخالده (الغدير في الكتاب و السنّه و الأدب).

و يقال: إنّ رحمه الله من ذرّيّه العالم الفاضل المقدّس العارف الشيخ محمّد صالح المازندراني قدّس سرّه، المتوفّي سنة ١٠٨٦ هـ. ق، صهر العلّامة المجلسي رحمه الله تعالى، و صاحب التّأليفات الممتعه التي منها كتابه الحافل الموسوم ب (شرح أصول الكافي) المطبوع في زهاء عدّه مجلّدات كبار.

هذا و كان الشيخ المترجم أعلى الله مقامه محبوا محبوراً بخدمه والديه، لا يألوا في رعايتهما و العنايه بهما جهداً، حسن السيره معهما، جميل العشره لهما، عملاً بما أدّب الله به

عباده المؤمنين على لسان رسوله الأمين محمد صلى الله عليه وآله.

فى أحد أيام سنه ١٣١٦ هـ. ش. و عند الزوال يدخل شيخنا المترجم - عطر الله مرقده - المدرسه العلميه المعروفه ب (كاسه گران) للاستعداد لأداء صلاه الظهرين، فيأخذ بالوضوء و يباشر به مراعيًا فيه المستحبات و شروط السنن و الآداب بكل ضبط و إتقان، فيلفت بذلك نظر سماحه حجّه الإسلام الشيخ أحمد الحججي النجف آبادي - رحمه الله تعالى - الذي كان جالسًا فى أحد زوايا المدرسه فطفق مسرعًا إلى شيخنا المترجم قائلاً له: ما اسمك؟ فيجيبه شيخنا المترجم: حسن.

سأله: ما اسم أيبك؟

أجابه: آقا نصر الله.

سأله: ما عملك؟

فأجاب: إني أشتغل مع أبى.

سأله: هل درست شيئاً؟

أجاب: نعم.

فقال الشيخ الحججى: إن طلعتك و ملامحك تحكى سيماء أهل العلم، أ لك رغبه فى دراسه العلوم الدينيه؟

فابتسم حينها - شيخنا المترجم - بوجه متهلل، و صدر منشرح، و أجاب: نعم، و لكن لا بد من استئذان الوالد.

و على كل حال، فقد ظلت مسأله طلب العلم، و الانخراط

فى جامعات الدين فى نفس شيخنا المترجم أمنيہ من أعزّ الأمانى عليه، و غايه من أسمى الغايات عنده، إلى أن وفقه الله تعالى
لنيلها، و ذلك فى حدود سنه ١٣١٩ هـ. ش.

أشهر أساتذته:

أما في السطح العالي:

- ١- آيه الله العظمى السيد شهاب الدين الحسينى المرعشى النجفى قدس سرّه.
- ٢- آيه الله العظمى الإمام السيد روح الله الموسوى الخمينى قدس سرّه.
- ٣- آيه الله الشيخ عبد الحسين الرشتى قدس سرّه.
- ٤- آيه الله الشيخ عبد الرزاق القائنى قدس سرّه.

و في البحث الخارج فقها و أصولا:

- ١- آيه الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوى الخوئى قدس سرّه.
- ٢- آيه الله العظمى السيد محسن الطباطبائى الحكيم قدس سرّه.
- ٣- آيه الله العظمى السيد عبد الهادى الحسينى الشيرازى قدس سرّه.

٤- آيه الله الشيخ محمد علي الكاظمي قدس سره.

٥- آيه الله الشيخ محمد كاظم الشيرازي قدس سره.

وفي التفسير:

١- آيه الله العظمى السيد الخوئي قدس سره.

٢- آيه الله العظمى السيد أحمد الموسوي الخوانساري قدس سره.

وفي الأخلاق:

آيه الله العظمى السيد جمال الكلبيگاني قدس سره.

وفي المعقول:

آيه الله الشيخ صدرا بادكوبه ئي قدس سره.

و كانت حياته- طيب الله ثراه- جهادا في سبيل الحق و نصرته، و نور الهدايه و شعله الحق، فاستنار المؤمنون بهذا الألاء الدافق طيله نصف قرن من الزمان، و ارتوى من ينابيعه الزاخره التي لا ينضب معينها طلاب العلم الذين انتجعوا فضله،

و زودوا شرعته، فخرج من أعلام الفقه، و أطواد الأصول، و أبطال البحث و المعرفة عشرات من العلماء المحققين و أهل الفضل و الكمال أولى الرويه الثاقبه، و الغور البعيد فى أبواب الفقه و فصول الأصول.
و له رحمه الله مؤلفات فى الفقه و أصوله و الأخلاق و الرجال و الاقتصاد.

وفاته:

انتقل إلى رحمه الله تعالى فى صبيحه يوم الجمعة، الثالث من شهر جمادى الأولى سنة ١٤١٦ هـ. ق. المصادف لليوم السابع من الشهر السابع (مهر) لسنة ١٣٧٤ هـ. ش، و فى أيام شهاده الصديقه الطاهره البتول بضعه الرسول و قرينه المرتضى ولى الله.
و كان يوم وفاته يوما مشهودا، عطلت له الحوزه العلميه و الأسواق، و شيع تشييعا حافلا من مدرسه الصدر- حيث كان محلّ تدريسه رحمه الله- إلى المسجد الجامع- حيث كان يقيم رحمه الله فيه صلاه الجماعه- و صلّى عليه، و دفن فى مقبره العلامه المجلسى رضوان الله عليهما.

و كان لوفاته قدس سرّه رنّه أسى ملأت القلوب عبره، و وقع أليم

عمّ نفوس عارفيه من المؤمنين، و كانت الخساره فادحه عمّت المسلمين جميعا فإنا لله و إنا إليه راجعون.

منهج التحقيق:

١- استنساخ الأصل الذى هو بخط الشيخ الفقيه رضوان الله عليه.

٢- مقابله المستنسخ مع الأصل.

٣- تقويم النص و تقطيعه ٤- تخريج أقوال العلماء و عزوها إلى مصادرهما.

٥- استخراج الآيات القرآنيه و الإشاره إلى موضعها من السور الشريفه.

٦- استخراج الأحاديث و الآثار من مظانها الأصلية و منابعها الرئيسيه.

٧- تميمها للفائده أخذنا من تقارير درسه فى بعض الموارد و أدرجناها فى هامش الكتاب.

هذا، و لا يسعنا- قبل أن يجفّ القلم- إلا أن نقوم بما يجب علينا من تقديم الشكر و الامتنان لمحققى المؤسسه الأماثل على ما أسدوه من جهود و إتعاب حول إخراج هذا الكتاب، ممّا يدلّ على إخلاصهم و وفائهم لتراث أهل البيت عليهم السلام

و كذلك نتقدّم بالثناء الجميل و الشكر الجزيل لحجّه الإسلام و المسلمين السيد مرتضى الهاشمى حفظه الله على تقديمه لنا
تقريرات سماحه آيه الله الشيخ الصافى قدّس سرّه للاستفاده منها و الرجوع إليها فى موارد ذكرناها فى هامش الكتاب.

و الحمد لله ربّ العالمين، و صلّاته و تحيّاته الدائمه على رسوله الأمين، و آله الطيبين الطاهرين.

مؤسسه صاحب الأمر (عجل الله فرجه) قم المقدّسه ٢١ ربيع الأول ١٤١٧ هـ. ق.

الجزء الأول

[أهميه علم الأصول و أقسام قواعده]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على محمد و آله الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

أمّا بعد فالدين مشتمل على أصول و فروع، و المتكفّل لتحقيق أصوله- التي هي عبارته عن عدّه عقائد- هو علم الكلام، و لفروعه- التي هي عبارته عن عدّه أحكام- هو علم الفقه، و له مبان و مدارك يتوقّف عليها توقّف غصون الشجره على أصلها، و لذا يسمّى بأصول الفقه.

و منه ظهر أهميه علم الأصول، فإنّه ممّا تتوقّف عليه فروع الدين و أحكام شريعته سيّد المرسلين، و لولاه لما استقرت قواعد الشرع المبين، و لأجل ذلك تصدّى الأكابر لتمهيد قواعده و تبين ضوابطه بتدوين كتاب مستقلّ له أو في ضمن المباحث الفقهيّه، فكلّ من أراد الوصول في علم الفقه إلى محصول لا بدّ من علم

الأصول كان أخباريًا أو أصوليًا، ولا وجه لجعله بدعه بمجرد إفراده و تدوينه في كتاب مستقل.

ثم إن مباحث علم الأصول على أقسام:

فإن منها: ما لا- نظر له إلى الواقع، بل وظيفه عمليته في ظرف الشك، كمباحث أصالة البراءة و الاشتغال و الاستصحاب، و لذا تسمى بالأصول العملية.

و منها: ما هو ناظر إلى الواقع، و هو على أقسام:

قسم: لا يرجع فيه إلى العرف و لا نظر فيه إلى اللفظ أصلا، بل البحث فيه عقلي محض، كمباحث مقدّمه الواجب، و اجتماع الأمر و النهي، و حرمة الضد.

و قسم آخر، له مقابله تامه مع القسم السابق المسمى بالمباحث العقلية، و هو ما يرجع فيه إلى العرف، و تمام النظر فيه إلى اللفظ، كمباحث دلالة الأمر على الوجوب و النهي على الحرمة، و ثبوت المفهوم للقضيّه الشرطيه، و حمل المطلق على المقيد، و يسمى هذا القسم بمباحث الألفاظ.

و قسم ثالث يبحث فيه عن دلييه ما يصلح لأن يكون دليلا- و ما يكون قابلا- لذلك و لو إمكانا، كمباحث حجّيه الشهره و الإجماع المنقول و ظاهر الكتاب و نحو ذلك، و يسمى هذا القسم بمباحث الحجج.

و القياس و الاستحسان أيضا من هذا القسم، و إنما ألغوا

البحث عنهما، لأنّ بطلانهما صار من البديهيّات، وإلّا فهما لا يكونان قابلين للبحث عن حجّيتهما.

وقسم رابع يبحث فيه عن تعارض حجّتين و دليلين، سواء كانا من سنخين، كتعارض أدلّة الأمارات و الأصول و تعارض الأدلّة المتكفّله لأحكام العناوين الأوّليه و الثانويّه، أو كانا من سنخ واحد، كتعارض خبرين أو ظاهرين، و يسمّى هذا القسم بمباحث التعادل و التراجع.

و هنا مباحث آخر تسمّى بالمبادئ تبحث في مقدّمه الكتاب، كالبحث عن تعريف علم الأصول و موضوعه، و البحث عن الحقيقه الشرعيه و الصحيح و الأعمّ و المشتقّ، فلا بدّ من البحث عن كلّ قسم من الأقسام الستّه، في محلّه، فلا وجه لإدخال صاحب المعالم - قدّس سرّه - بحث مقدّمه الواجب في مباحث الألفاظ مع كونه من المباحث العقليّه، و نحن نتبع الأكابر في ترتيب هذه المباحث،

و نشرع أوّلا فيما يذكر في مقدّمه علم الأصول من الأمور:

الأول: في موضوع العلم، و فيه جهات من البحث:

الأولى: في أنّ علميه العلم بموضوعه أو لا يحتاج العلم إلى موضوع واحد جامع بين جميع موضوعات المسائل؟

و الحقّ:

عدم الحاجه.

و ما ذكره في وجهه من أنّ كلّ علم له غرض واحد يترتّب على مسائله، و بما أنّ الواحد لا يصدر عن الكثير بما هو كثير

فلا بدّ من ترتّب هذا الغرض الواحد على الجامع بين موضوعات المسائل لا على نفسها، مخدوش من وجوه (١)، إذا أولاً: لا يلزم أن يكون لكلّ علم غرض خارجي غير المعرفه بمسائله، فإنّ من العلوم - كالفلسفه العاليه، و التاريخ، و غيرهما - ما لا يكون الغرض منه إلّا نفس العلم و المعرفه بمسائله من دون تعلق غرض آخر بالعلم بمسائله.

و ثانياً: الكبرى المتسالم عليها في علم الفلسفه - على تقدير عدم المناقشه في أصلها - إنّما تتمّ في الواحد الشخصى لا النوعي، و واضح أنّ الغرض من علم الأصول مثلاً - و هو القدره على الاستنباط - واحد نوعي، ضروره أنّ الفروع المتفرّعه على مسأله حجّيه الخبر الواحد مغايره لما يتفرّع على مسأله حجّيه الاستصحاب، و القدره على استنباط هذه مغايره للقدره على استنباط تلك الفروع.

و ثالثاً: لو سلّم كون الغرض شخصياً مع ذلك لا يتمّ الاستدلال، فإنّه يتمّ على تقدير ترتّب الغرض الشخصى على كلّ واحد من المسائل، فيلزم أن يكون بين موضوعاتها جامع حتى

١- هذه الوجوه وارده على من يريد كشف جامع مقولى بين موضوعات، مسائل العلم، و لكنّه لا دليل على لزوم جامع مقولى بينها، بل يكفي جامع واحد عنواني أو اعتباري، و الجامع العنواني متحقّق بين مختلفه الحقائق، كعنوان «العرض» الجامع بين الأعراض التسعه، و هو متحقّق حتى بين الجوهر و العرض و الوجود و العدم، و هو في علم الأصول «كلّ ما يمكن أن يستدلّ به للوظيفه الفعلية» و في الفقه «كلّ ما يصحّ تعلق الاعتبار الشرعي به» (م).

لا ينافى القاعده، و ليس كذلك فى محلّ الكلام، فإنّ الغرض من أى علم مترتب على مجموع مسائله، نظير الخاصّيّه الموجوده فى المعاجين، و المصلحه المترتبه على مجموع أجزاء الصلاه من مبدئها إلى منتهاها.

و رابعا: لو سلّم جميع ذلك ليس الغرض من العلم مترتبا على نفس المسائل بموضوعاتها و محمولاتها و نسبها فضلا عن ترتبه على خصوص موضوعاتها، بداهه أنّ مسائل علم الأصول و قواعدها ثابتة مدوّنه، و هكذا قواعد غيره من العلوم ثابتة فى وعاء المناسب له، و مع ذلك لا يقدر كلّ أحد على الاستنباط، و لا يحصل الغرض من سائر العلوم لكلّ أحد، فالغرض من أى علم مترتب على المعرفه بمسائله و العلم بها فلا بدّ حفظا للقاعده المتسالم عليها من أخذ الجامع بين هذه العلوم، أى العلم بكلّ مسأله مسأله لا أخذ الجامع بين الموضوعات.

و خامسا: من العلوم ما لا- يمكن أخذ الجامع بين موضوعات مسائله، كعلم الفقه (1)، فإنّ بعض موضوعات مسائله من الأمور الوجوديه و بعضها من الأمور العدميه، كترك الأكل و الشرب فى

١- و توهم أنّ فعل المكلف هو الجامع بين جميع موضوعات مسائل الفقه، مدفوع: أولا: بأنّه فى الفقه يبحث عمّا ليس فعلا للمكلف أيضا، كالبحث عن مطلق الأحكام الوضعيه من العقود و الإيقاعات و الموارد و غيرها. و ثانيا: بأنّ فعل المكلف جامع انتزاعى لا حقيقى.

الصوم، و بعضها من الأمور الانتزاعية، كالغصب المنتزع من الكون فى دار للغير تاره و من لبس لباسه أخرى و من النوم فى فراشه ثالثه، و بعضها من مقوله الوضع، كالقيام فى الصلاه، و بعضها من مقوله أخرى، كالتيه و القراءه، و من المعلوم أن لا جامع بين الأمر الوجودى و العدمى و لا- بين الأمر الحقيقى و الانتزاعى و لا- بين المقولات التسع العرضيه، و إلا لم تكن المقولات بمقولات، بل مقوله واحده.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أن تمايز العلوم ليس بتمايز موضوعاتها و لا بتمايز محمولاتها و لا بتمايز أغراضها، بل يختلف الأمر، فربما لا- نظر لمدون علم إلا إلى معرفه أحوال موضوع خاص، كعلم التأريخ المدون لمعرفة أحوال طائفه خاصه أو شخص خاص.

و ربما لا- نظر له إلا إلى محمول خاص، و غرضه معرفه ما يحمل عليه هذا المحمول، كما إذا دون علما لمعرفة كل ما يعرضه الحركه و السكون.

و ربما لا- نظر له إلا إلى الغرض المترتب على ما دونه، كغالب العلوم، فلا- يكون تمايز العلوم بأجمعها بالموضوعات و لا بالمحمولات و لا بالأغراض و إن كان الغالب أن يكون التمايز بالأغراض (١).

١- و الأولى أن يقال: تمايز العلوم أمر اعتبارى تابع لغرض المدون، فله أن يجعل العلم الواحد- كالفقه مثلا- علمين لغرضين، كما أن القواعد الفقيهيه دونت مستقله و كذلك المعاملات (م).

الجهه الثانيه: فى الفرق بين العرض الذاتى و الغريب.

قد قسّموا ما يحمل على الشئ ء إلى ذاتى و غيره فى باين:

باب الكلّيات الخمس و باب البرهان.

و المراد بذاتىّ باب إيساغوجى (الكلّيات الخمس) ما يقابل العرض العامّ و الخاصّ، و هو ما به قوام الشئ ء و حقيقه ذاته، كحيوانيه الإنسان و ناطقيته و إنسانيته، و بالجملة الجنس و النوع و الفصل.

و المراد بذاتىّ باب البرهان ما يكون بين الثبوت للشئ ء بحيث يكفى وضع الذات فى ثبوته له، كزوجيه الأربعة و إمكان الإنسان، و يقابله العرضى بمعنى ما لا يكون بين الثبوت له، كعلم الإنسان و سخاوته و أمثالهما.

و المراد بالذاتىّ الذى ذكره عند قولهم فى مقام تعريف موضوع العلم: «موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه» لا هذا و لا- ذاك، ضروره أنّ محمولات المسائل ليست من قبيل الجنس و الفصل لموضوع العلم و ما به قوامه و حقيقه ذاته، و لا بينه الثبوت لموضوع العلم، فإنّها نظريّه، و إلّا لا تقع موردا للبحث، بل المراد منه معنى آخر اصطلحوا عليه، و هو ما يعرض للشئ ء أوّلا و بالذات بلا واسطه فى العروض، سواء كان له واسطه فى الثبوت- و المراد بالواسطه فى الثبوت ما يكون علّه للعروض،

كعروض الحرارة للماء بواسطة النار (١) - أو لم يكن له واسطه في الثبوت أيضا، كعروض إدراك الكليات للنفس الناطقه.

و يقابل العارض الذاتى بهذا المعنى، العارض الغريب، و هو ما يكون له واسطه في العروض بأن يعرض للشىء أولاً ثم بواسطته يعرض للشىء الآخر، كالتحرّك العارض لجالس السفينه بسبب عروضه للسفينه، فظهر أنّ الذاتى فى مقابل الغريب قسم من أقسام العرضى، و هو مقسم للعارض الذاتى و الغريب.

ثم إنّ محمولات المسائل كلّها لها واسطه فى الثبوت، لوجود العلّه لها لا محاله، و لها واسطه فى الإثبات، لعدم كونها بديهيّه ضروريه، بل نظريه، و ذكروا أنّها عارضه لموضوع العلم بلا واسطه فى العروض.

[الجهه الثالثه فى أقسام العرض الذاتى و الغريب]

و قسّموا العارض إلى سبعة أقسام:

١: ما يعرض للشىء بلا واسطه شىء لا ثبوتا و لا عرضا، كعروض الإدراك للنفس الناطقه، و مثله عوارض غيرها من البسائط، و لا إشكال فى كونه من الذاتى.

٢-٣: و ما يعرض بواسطه أمر داخلى أعمّ أو أخصّ.

٤-٧: و ما يعرض للشىء بواسطه أمر خارجى أعمّ أو أخصّ أو مساو أو مباين.

١- ليست النار علّه و واسطه لعروض الحرارة للماء، لأنّ الحرارة لم تعرض أولاً للنار ثم بواسطتها للماء، بل هى واسطه فى ثبوت الحرارة للماء (م).

و اتفقوا على أنّ العارض بواسطة الأمر الداخلى الأخصّ، من الذاتى، و العارض بواسطة الأمر الخارجى مطلقا إلّا المساوى، من الغريب.

و اختلفوا فى الداخلى الأعمّ و الخارجى المساوى.

فإن قلنا بأنّ العارض بواسطة الأمر الداخلى الأعمّ غريب، يلزم منه إشكال فى خصوص علم الأصول، و هو أن يكون كثير من محمولات علم الأصول عوارض غريبه لموضوع علم الأصول، فإنّ موضوعه على ما ذكره: الأدلّه الأربعة، و البحث عن دلالة الأمر على الوجوب و غيره من مباحث الألفاظ، و هكذا البحث عن حجّيه الظواهر موضوعه أعمّ من الألفاظ الواردة فى الكتاب و السنّه و ظواهرها، فالأمر الوارد فى الكتاب و السنّه نوع من مطلق الأمر الذى يقع البحث عنه فى علم الأصول.

فقولنا: «يدلّ على الوجوب» عرض غريب له، لعروضه أوّلا و بالذات لمطلق الأمر.

و هنا إشكال آخر جار فى جميع العلوم، و هو أنّ لازم الاتفاق على أنّ العارض بواسطة الأمر الخارجى الأخصّ غريب هو أن يبحث فى جميع العلوم عن العوارض الغريبه لموضوع العلم، فإنّ موضوعات المسائل أخصّ من موضوع العلم، فعوارضها تعرض موضوع العلم بواسطة عروضها أوّلا لما يكون أخصّ منه.

و قد ذهب كلّ فى مقام الجواب يمينا و شمالا، و نحن

لا نتعرض لأجوبتهم، لعدم الفائدة فيها، و نقتصر على ما لعلّه يكون أحسن من جميعها، و يظهر ما فى الجميع من الوهن بما يرد عليه و ما عندنا من الجواب.

و ما نريد أن نقتصر عليه هو ما أفاده شيخنا الأستاذ(١).

و حاصله بتوضيح متّنا: أنّ موضوع العلم لو كان مأخوذا على نحو الإطلاق، لكان الأمر كما ذكر، لكنّ الأمر ليس كذلك، ضروره أنّ فعل المكلف ليس موضوعا لعلم الفقه على الإطلاق من جميع الجهات حتى من حيث كونه صادرا عن اختيار أو عن جبر و قهر، بل هو موضوع له من حيث خاصّ، و هو حيث الاقتضاء و التخيير، فهو مقيد بما يكون من الأمور الانتزاعية، و المقيد بشىء يكسب منه ما له من الحيثية.

مثلا: يكون الإنسان المقيد بكونه فاعلا و تاركا فى آن واحد، ممتنع الوجود، لكسبه من قيده ما له من الامتناع.

و الأمور الانتزاعية و هكذا الأمور الاعتبارية فى أعلى مرتبه البساطه، لأنّها أبسط من الأعراض التى تكون تحت المقولات التسع العرضيه، فإنّها و إن كانت بسيطه فى الخارج و ليس لها مادّه و لا صورته فى مقابل بعض الجواهر، الّذى تكون له مادّه و صورته قابله للتبديل بصوره أخرى أحيانا، فتبدّل صورته الحيوانيه بصوره الملحيه، إلّا أنّها مركبات عقليه و لها جنس و فصل، و هذا بخلاف

الأمر الانتزاعي والاعتباريه، فإنها بسائط عقليّه و خارجيّه، و لا جزء لها ذهنا و خارجا، فإذا كانت الأعراض لبساطتها الخارجيه ما به الاشتراك فيها عين ما به الامتياز، فالأمر الانتزاعي والاعتباريه أولى بأن تكون كذلك، لكونها أبسط منها، فيكون المقيّد بالأمر الانتزاعي أيضا ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك، و تصير النتيجة: أنّ موضوع العلم عين موضوعات المسائل، و تكون خصوصيات موضوعات المسائل - كالفاعليه و المفعوليه و المضاف اليهيه - ملغاه في مقام عروض المحمولات لها.

و بعبارة أخرى: لو كانت نسبه موضوع العلم إلى موضوعات المسائل نسبه الجنس إلى أنواعه أو النوع إلى أصنافه و أفراده، لتّم الإشكال، لكن ليس كذلك، بل نسبته إليها نسبه الأمر الانتزاعي إلى مناشئ انتزاعه.

و ما أفاده - قدّس سرّه - غير تامّ، و يرد عليه:

أولا: أنّ هذه الحثيات راجعه إلى البحث لا إلى موضوع البحث، ضروره أنّ الصلاه بنفسها واجبه لا من حيث الاقتضاء.

مثلا: يمكن البحث عن الدار الكذائيه من جهات، فيقال:

هذه الدار قيمتها كذا أولا، مساحتها كذا أولا، ارتفاعها كذا أولا، و الموضوع في الجميع هي الدار بنفسها، لا الدار من حيثيه خاصّه، فالبحث تاره يقع من حيث و أخرى من حيث آخر، لا أنّ الموضوع مقيّد بحيث دون حيث.

و ثانيا: هذا الأمر الانتزاعي - أى موضوع العلم المقيّد بالحيثيه الخاصّه - إمّا أن يلاحظ معرّفًا و مشيرًا إلى موضوعات المسائل، و إمّا أن يلاحظ مستقلًّا، فإن لوحظ معرّفًا و مشيرًا، فلازمه إنكار وجود الموضوع للعلم، و إن لوحظ مستقلًّا، فلازمه أن يكون ما يعرض لمنشأ انتزاعه - و هى موضوعات المسائل - عرضًا غريبًا له، إذ عارض النوع إذا كان غريبًا بالإضافة إلى الجنس مع كون الجنس متّحدًا مع النوع ذاتًا، فعارض منشأ الانتزاع بالقياس إلى الأمر الانتزاعي الذى لا يتّحد مع منشئه أولى بالغرابه.

و ثالثًا: الحيشيات و إن كانت من الأمور الانتزاعيه البسيطه عقلا- و خارجًا، إمّا أنّ المقيّد بها لا يكسب منها جميع ما لها من الجهات حتى البساطه، ضروره أنّ الدار الواقعه فى جهه الفوق مقيّده بالفوقيه التى هى أمر انتزاعي بسيط، و مع ذلك لها أجزاء خارجيه.

نعم المقيّد بالممتنع يكسب ما للقيّد من الامتناع.

و رابعًا: سلّمنا أنّ موضوع العلم بسيط، و ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك الذى هو حيث خاصّ لكن لا تعرض عوارض موضوعات المسائل عليها - أى على موضوعات المسائل - ملغى عنها الخصوصيات مأخوذاً فيها مجرّد حيث الذى يقيّد به موضوع العلم، ضروره أنّ خصوصيه فاعليه الكلمه و مفعوليتها لها دخل فى عروض الرفع و النصب لها.

و هكذا فى علم الفقه فعل المكلف بعنوان كونه صلاحه واجب،

و بعنوان كونه غيبه حرام، و لا معنى لعدم دخل عنوان الصلاه و الغيبه فى الوجوب و الحرمة.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: منشأ هذا الإشكال و سابقه الذى يختص بعلم الأصول أمران كل منهما قابل للمنع:

أحدهما: الالتزام بأن موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه، و هذا الالتزام بلا ملزم و مجرد دعوى بلا دليل، و أظن أنه ابتدعه بعض الفلاسفه و جرى فى الألسنه تقليدا.

و ذلك لما عرفت من أن علميه العلم ربما تكون بالموضوع أو بالمحمول، و غالبا تكون بالغرض الذى دعا المدون إلى تدوين العلم لأجله، فكل ما له دخل فى غرض المدون يصح البحث عنه فى هذا العلم و لو كان عرضا غريبا لموضوعه بل و لو كان عرضا غريبا لموضوعات مسائله أيضا.

نعم ينبغى أن لا يكون من قبيل الوصف بحال المتعلق و الإسناد المجازى ك «جرى الميزاب» بل يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف نفسه، و الإسناد الحقيقى، و إن كان لا محذور فى كونه من قبيل الإسناد المجازى إذا كان هو أيضا له دخل فى الغرض.

و بعبارة أخرى: لا بد أن لا يعدّ البحث لغوا بلا فائده.

و هكذا إذا كان نظر المدون إلى موضوع خاص أو محمول خاص يصحّ البحث عن كل ما يكون إسناده إلى هذا الموضوع أو

إسناد هذا المحمول إليه إسنادا حقيقيا ووصفا بحال نفسه.

و ثانيهما: القول بأن عوارض الأخص غريبه بالإضافة إلى الأعم، وهكذا العكس.

و هذا أيضا ممنوع، فإن السلسله الطويله من الشخص و الصنف و النوع و الجنس القريب إلى جنس الأجناس مفاهيم متعدده لها وجود واحد حقيقه، فزيد حقيقه عالم و إنسان و حيوان و جسم و جوهر، فعوارض زيد حقيقه عوارض للإنسان و للعالم، فإذا كان عادلا- حقيقه يصح أن يقال: العالم عادل و الإنسان عادل، إذ ليس المراد العالم و الإنسان بوجودهما السعي، بل المراد الإنسان بنحو طبيعه اللابشرط القسّمى و بنحو القضيّه المهمله التي هي في قوه الجزئيه.

و لعلّ هذا مراد المحقق السبزواري ممّا أفاده في حاشيه الأسفار(١) من أنّ موضوعات العلوم مأخوذه لا- بشرط، فعوارض موضوعات المسائل عوارض لموضوع العلم حقيقه.

و هكذا في العكس حقيقه يصحّ أن يقال: زيد يمشى بالإرادته، أو الإنسان يمشى بالإرادته، إذ وجود زيد و إنسان حقيقه وجود الحيوان.

فظهر أنّه لو فرضنا لزوم كون البحث في العلوم عن العوارض الذاتيه لموضوعاتها أيضا مع ذلك يندفع كلا الإشكاليين: إشكال

أعمّيه بعض موضوعات مسائل علم الأصول، وأخصّيه موضوعات مسائل جِلّ العلوم عن موضوعات العلوم، وأنّ عوارض الأخصّ عوارض للأعمّ حقيقه و بالعكس.

الأمر الثاني: في تعريف علم الأصول.

وقد عرّفه القوم بأنّه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الأحكام الشرعيه.

وقد عدل عنه صاحب الكفايه، وعرّفه بأنّه «صناعه يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل»^(١).

و أتى بلفظ المعلوم و ذكر الفاعل في باب البراءه، و قال: «أو التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل»^(٢).

و وجه عدوله و إضافه قيد «أو التي ينتهي» إلى آخره:

أنّه - قدّس سرّه - فهم من الحكم الشرعي في تعريف القوم الحكم الواقعي الّذى هو مقسم للقطع و الظنّ و الشكّ - كما جعله الشيخ^(٣) - قدّس سرّه - مقسما لها، حيث إنّ الحكم الظاهري مقطوع الوجود أو العدم، فأضاف هذا القيد لإدراج ما هو خارج عن التعريف، و هو الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه، و الأصول العمليه، فإنّها لا- يستنبط منها الحكم الواقعي، بل العمل بالظنّ الانسدادي على

١- كفايه الأصول: ٢٣.

٢- كفايه الأصول: ٣٨٤.

٣- فرائد الأصول: ٢.

الحكومته مجرد وظيفه يعينها العقل في مقام الامتثال، و هكذا الأصول العمليه العقلية، و الشرعيه منها و إن كان يستنبط منها الحكم الشرعي، إلا أنه الحكم الظاهري لا الواقعي.

و لكن لا- وجه للعدول، حيث إن المراد من الأحكام في تعريف القوم هي الأحكام الأعم من الواقعيه و الظاهريه، فإنهم عرّفوا الفقه بأنه «علم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيلية».

و أوردوا على أنفسهم: بأن الأحكام الشرعيه ليس كلها معلوما، بل بعضها مظنون أو مشكوك، فكيف يعرف الفقه بأنه العلم بالأحكام؟!

و أجابوا: بأن المراد من الأحكام الأعم من الظاهريه و الواقعيه.

فعلى هذا يدخل في تعريف القوم الأصول العمليه الشرعيه بأجمعها حيث إنها أيضا يستنبط منها الحكم الشرعي غايه الأمر الظاهري منه لا الواقعي، تبقى الأصول العقلية و الظنّ الانسدادي على تقدير الحكومه.

و الأصول العقلية بأنفسها ليست من مسائل علم الأصول، إذ لا نزاع في قبح العقاب بلا بيان و قبح الترجيح من دون مرجح و وجوب دفع الضرر، أي: العقاب المحتمل، فإنّ الأول من فروع قبح الظلم، و الأخيرين مما استقلّ العقل به، فلا يقع البحث عن هذه الكبريات بأنفسها في علم الأصول، بل البحث في أنّ أخبار

الاحتياط هل هي تامّة سندا و دلالة و بلا معارض حتى تكون بيانا، أو لا حتى تتحقّق صغرى قاعده قبح العقاب بلا بيان؟

و هكذا فى دوران الأمر بين محدورين يبحث فى أنّ الشارع هل قدّم جانب الحرمة و رجّحه، أو لا حتى يثبت التخيير العقلى بقاعده قبح الترجيح بلا مرجّح؟

و فى موارد العلم الإجمالى يقع البحث فى أنّ أخبار البراءة و سائر أدلّتها الشرعية هل تشمل أطراف العلم الإجمالى كلّا أو بعضا، أو لا تشمل أصلا حتى يكون فى الفرض الأخير صغرى لوجوب دفع الضرر المحتمل؟

و بالجمله ما لا يستنبط منه الحكم الشرعى - و هى الكبريات بأنفسها - ممّا هو المتسالم عليه، و ليس من مسائل علم الأصول، و ما هو من مسائل العلم و مورد البحث فيه يستنبط منه الحكم الشرعى على بعض تقاديره، يعنى مثلا البحث عن كون أخبار الاحتياط بيانا، أو لا، يستنبط منه الحكم الشرعى الظاهرى، و هو وجوب الاحتياط على تقدير القول بكونه بيانا، كاستنباط الحكم الشرعى من مسأله حجّيه خبر الواحد على تقدير القول بالحجّيه دون القول بعدمها.

و من هنا ظهر دخول الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه، حيث إنّ بهذا العنوان ليس موردا للبحث، بل البحث عن أنّ الظنّ الانسدادى حجّيه أو لا، و على تقدير حجّيته هل هى بنحو

الكشف، يعنى العقل يستقلّ بأنّ الشارع جعله طريقا و حجّه، أو بنحو الحكومه، يعنى أنّ العقل بنفسه يحكم بأنّه حجّه؟

فهذه المسأله لها تقادير يستنبط الحكم الشرعى منها على بعض تقاديرها، و يكفى فى كون المسأله أصوليه ذلك، ككثير من مباحث علم الأصول.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ تعريف القوم تامّ لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى إضافه قيد «أو التى ينتهى» إلى آخره.

نعم، هناك شبهه أخرى، و هى أنّ المراد من التمهيد للاستنباط إن كان مجرد الدخل فيه، فلازمه دخول مسائل علم اللغه و الصرف و النحو و الرجال و غير ذلك فى علم الأصول، ضروره أنّ لها دخلا فى الاستنباط.

و إن كان المراد ما كان جزءا أخيرا للاستنباط و يستخرج منه الحكم الشرعى بلا واسطه، فأيه مسأله أصوليه كذلك؟ ضروره أنّ مباحث الألفاظ وحدها لا تكفى لذلك، بل تحتاج إلى تنقيح مباحث آخر.

مثلا: مجرد إثبات أنّ الأمر ظاهر فى الوجوب لا يكفى لاستفاده الحكم من الخبر الأمر بشىء، بل يحتاج إلى إثبات حجّيه الظواهر و حجّيه الخبر و تنقيح بحث التعادل و التراجع لتقديمه على معارضه إن كان له.

و الجواب: أنّ المسأله الأصوليه ما يستنبط منها الحكم

الشرعى بلا واسطه (١) بنحو الموجهه الجزئيه و فى الجملة، و كلّ مسأله أصوليه كذلك، بخلاف مسائل سائر العلوم التى تعدّ من مبادئ هذا العلم، فإنّها لا يستنبط منها الحكم الشرعى و لو فى الجملة.

بيان ذلك: أنّ مباحث الألفاظ - نحو البحث عن أنّ الأمر ظاهر فى الوجوب أو لا - لا تحتاج دائما إلى تنقيح غيرها من المباحث الأصوليه لاستنباط الحكم الشرعى، إذ نفرض الكلام فى الخبر المقطوع الصدور الأمر بوجوب شىء مثلا، و نفرض أنّه بلا معارض، فالبحث عن كون الأمر ظاهرا فى الوجوب يستنبط منه - بعد البناء على ظهوره فيه - وجوب ما قام الخبر المذكور على وجوبه، و لا نزاع بعد إثبات ظهور الأمر فى الوجوب، فى حجّيته، إذ حجّيه الظواهر ممّا لا خلاف فيه و لم يشكّ فيه أحد، و إنّما الخلاف فى خصوصيات هذه الكبرى، أى: حجّيه الظواهر، فذهب منهم إلى حجّيتها مطلقا، و آخر إلى حجّيتها بالإضافة إلى

١ - هذا التزام بلا - ملزم، فنقول: استنباط مسائل الفقه، النظرية يحتاج إلى قياس مركّب من صغرى و كبرى، و كلّ مسأله كانت دخيله فى تحقّق الصغرى أو الكبرى فهى من علم الأصول، و ما ليس له دخل فى واحده منهما فهو ليس منه سواء كان مذكورا فى الكتب الأصوليه أم لا، فلا - وجه لخروج المشتقّ و الصحيح و الأعمّ و غيرهما من الأصول. فالأصحّ فى تعريف الأصول أن يقال: هو العلم بالقواعد المشتركة لاستنباط جعل شرعى. و منه يعرف الفرق بين مسائل الأصول و قواعد الفقه. (م).

خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم، و ثالث إلى اشتراط الظنّ بالوفاق في حجّيتها، و رابع إلى اشتراط عدم الظنّ بالخلاف فيها، و خامس إلى اشتراط عدم كون الظاهر من ظواهر الكتاب.

و بالجملة لا ريب في أصل حجّيه الظواهر في الجملة، و نحن نفرض الكلام فيما لم يستشكل فيه أحد، نفرض مثلا كونه خبرا و مضمون الوفاق و بالإضافة إلى المقصودين بالإفهام.

و الحاصل: أنا لا ندعى أنّ كلّ حكم فرعى يستنبط من مسأله واحده من مسائل علم الأصول بلا واسطه، بل ندعى أنّ كلّ مسأله أصوليه يستنبط منها الحكم الشرعى بلا-واسطه في الجملة و بنحو الموجه الجزئيه، و هذا المعنى متحقّق في جميع المسائل الأصوليه دون غيرها.

ثمّ إنّ المراد من الحكم الشرعى الذى هو نتيجة المسأله الأصوليه هو الحكم الكلى القابل للإقائه إلى المقلّدين، كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و وجوب السوره في الفريضة مثلا.

و بذلك ظهر أنّ قاعده الطهاره في الشبهات الحكميه مسأله أصوليه لا قاعده فقهيه، إذ الّذى يمكن إلقاؤه إلى المقلّد طهاره الحديد و بول و خرقه الخفّاش مثلا، لا مدرك هذا الحكم الّذى هو أصاله الطهاره في مشكوك الطهاره، إذ المقلّد عاجز عن تحصيل شرائط جريانها من الفحص عن الدليل أو عن معارضه و إعمال قواعده.

نعم قاعده الطهاره فى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيه، و هكذا قاعده اليد و قاعده الفراغ و أصله الصّحّه و أمثالها، فإنّها بأنفسها قابله لإلقائها إلى المقلّدين و كتابتها فى الرسائل العمليّه، و إنّما المسأله الأصوليه هى مداركها.

ثمّ إنّ المراد من الاستنباط معناه اللغوى، و هو الاستخراج، و لا- حاجه إلى ما تكلف به بعض (١) مشايخنا المحقّقين من جعله بمعنى تحصيل الحجّج للحكم الشرعى و ما يكون منجزاً له عند الإصابه أو معذراً عنه مع المخالفه، لما عرفت من تماميه التعريف من دون تغيّر فيه، و شموله لجميع ما يكون من مسائل علم الأصول، فارتكاب مثل هذا التكلّف و الخلاف الظاهر لإدخال الأصول العمليه و الظنّ الانسدادى على تقدير الحكومه، بلا وجه.

مضافاً إلى عدم تماميته فى نفسه، إذ يخرج من التعريف حينئذ جميع ما يستنبط منه الأحكام غير الإلزاميه مع الموافقه للواقع بمعنى أنّه إذا قام خبر على إباحه شىء مثلاً- و كان فى الواقع مباحاً أيضاً لا يكون البحث عن مثل هذا الخبر من مسائل علم الأصول على هذا التعريف، و هكذا فيما إذا قام الخبر على وجوب أو حرمة ما هو مباح واقعا، إذ لا معنى لتحصيل ما يكون منجزاً أو معذراً فى أمثال هذه الموارد، فإنّه إنّما يتصوّر فيما إذا كان الحكم الواقعى حكماً إلزامياً و قام الخبر مثلاً على خلافه، أو كان

حكما غير إلزامي و دلّ دليل على وجوبه أو حرمة.

الأمر الثالث: في الوضع.

إشارة

ربما يقال (١): إنّ دلالة الألفاظ على معانيها ليست بالوضع بل ذاتية، و فسادة من الوضوح بمكان، إذ لازمه أن لا يجهل أحد معنى أى لفظ من أيّ لغة و إن كان المقصود أنّ بين اللفظ و المعنى مناسبات ذاتية يعلمها الواضع و يلاحظها في مقام الوضع، و إلّا يلزم الترجيح بلا مرجح، فهو و إن كان محتملا ممكنا سيّما إذا كان الواضع هو الله تعالى، إلّا أنّ الجزم به ممنوع.

أولاً: بأنّ الترجيح بلا مرجح ليس بقبیح فيما إذا كان الطبيعي، له مصلحة و لم يكن لبعض أفراده مزيه على آخر، فاختيار فرد دون آخر ليس من القبیح بالضرورة.

ألا- ترى أنّ المريض الذى علاجه بالمشى إلى أحد جوانبه بلا- تفاوت بين الجوانب في إيفائها لهذا الغرض لا يتوقف حتّى يموت من مرضه لأجل الفرار عن ترجيح بعض الجوانب- الذى لا مرجح له- على البعض الآخر.

و ثانيا: لا يلزم أن يكون المرجح ذاتيا، لارتفاع القبح- على فرض تسليمه- بوجود المرجح أيّما ما كان و لو بجعل اسم والده اسم والده المرجح تحفظا على بقاء اسم والده، كما هو متعارف.

١- القائل هو سليمان بن عباد الصيمرى كما في الفصول الغرويه: ٢٣.

ثم إنَّ المحقِّق صاحب الكفاية (١) أفاد في المقام أنَّ الوضع نحو اختصاص بين اللفظ و المعنى و ارتباط خاصَّ بينهما ناش من تخصيصه به تاره و من كثره استعماله فيه أخرى.

و هذا الذي أفاده لا يمكن المساعده عليه، لأنَّ الأمور الحقيقيه التي ليست تابعه لاعتبار معتبر و فرض فإرض إِمَّا من قبيل الجواهر أو الأ-عراض التي داخله تحت المقولات الحقيقيه و الخارج ظرف لوجودها لا لأنفسها، و إِمَّا من قبيل الأمور الواقعيه و النَّفس الأ-مريه التي يكون الخارج ظرفا لأنفسها لا- لوجودها كنفس الوجود و استحاله اجتماع النقيضين و الملازمات الواقعيه، و من الواضح أنَّ الربط بين اللفظ و المعنى ليس من شىء منها.

أمَّا عدم كونه من الجواهر: فواضح.

و أمَّا عدم كونه من الأ-عراض: فلأنَّ العرض لا- يوجد إلَّا في موضوعه، و الربط يكون بين طبيعي اللفظ و المعنى لا الموجود منهما، مع أنَّ بعض المعانى من الممتنعات، كمعنى الدور و استحاله اجتماع النقيضين.

ثمَّ إنه ذكر بعض أنَّ الوضع أمر اعتباري، و له تقريران:

أحدهما (٢): أنَّ اللفظ وجود تنزيلي للمعنى، نظير تنزيل الرّجل الشجاع منزله الأسد، و استعاره لفظ الأسد، فكما يعتبر

١- كفاية الأصول: ٢٤.

٢- نهايه النهايه- للإيروانى - ٧: ١، و أجود التقريرات ١: ١٣ و ٢٩ و ٣١.

المعتبر الشجاع حيوانا مفترسا و يطلق لفظ الأسد عليه كذلك يعتبر الواضع اللفظ هو المعنى تنزيلا.

و فيه أولًا: أنّ إفاده المقاصد بالألفاظ أمر لا يختصّ بالعلماء بل يعمّ العوامّ و الأطفال بل الحيوانات حيث نرى البزّون(١) مثلا له صوتان بأحدهما يجذب أولاده و بالآخر يجرها، و هذا المعنى بعيد عن أذهان العوامّ فضلا عن الأطفال فضلا عن الحيوانات.

و ثانيا: أنّ التنزيل يحتاج إلى ما به التنزيل و أثر للمنزل عليه حتى يترتب ذلك الأثر على المنزل، ضروره أنه لا يصحّ تنزيل أى شىء منزله أى شىء، فينزل مثلا- الخشب أو البعوضه منزله الأسد، و أى أثر لواقع الجبل العظيم يترتب على لفظه العدى نزل منزلته؟ و بالجمله لا بدّ و أن لا يكون لغوا و لا يعدّ غلطا.

ثانيهما(٢): أنّ الوضع له واقع، كوضع العمامه على الرأس و وضع العلامه على رأس الفرسخ، و له وجود اعتبارى، و هو:

اعتبار كون اللفظ موضوعا على المعنى، نظير الملكيه التى لها وجودان: حقيقى و اعتبارى.

و فيه أولًا: ما مرّ من بعده عن الأذهان.

و ثانيا (٣): أنّ فى الوضع الحقيقى موضوعا و موضوعا عليه

١- أى الهزّه، لغه شعبيه.

٢- نهايه الدرايه ١: ٤٧.

٣- هذا أيضا يمكن أن يناقش فيه بأنّ وجود ثلاثه عناوين فى وضع العلم ممّا لا ريب فيه، و هى عبارته عن الموضوع و هو العلم، و الموضوع عليه و هو المكان المنسوب فيه العلم، و الموضوع له و هو كون المكان رأس الفرسخ. و أيضا لا- ريب فى اتّحاد الموضوع عليه و الموضوع له فى الوضع التكوينى، فإنّ ذلك المكان بعينه هو رأس الفرسخ، هذا كلّ فى الوضع التكوينى. و يجرى ذلك كلّ فى الوضع الاعتبارى أيضا، فإنّ اللفظ موضوع و المعنى موضوع عليه و كون المعنى مدلولاً عليه هو الموضوع له، فاتّحد الموضوع عليه و الموضوع له، فكما أنّ المعنى يصدق عليه أنّه الموضوع له كذلك يصدق عليه أنّه الموضوع عليه سواء اتّحد هذان العنوانان أم لا، و هذا هو المطلب الصحيح. (م).

و غرض الوضع، فالعمود مثلا موضوع، و المكان المخصوص موضوع عليه، و غرض الوضع كون هذا المكان رأس الفرسخ، و غرض الوضع فى الألفاظ نفس المعنى، فالمعنى موضوع له لا موضوع عليه.

فالتحقيق- الّذى هو موافق للّغه و الوجدان و فطرىّ الإنسان و الحيوان- أنّ الوضع حقيقه هو البناء و الالتزام بأنّه متى أراد معنى خاصّا أتى بذلك اللفظ، فهو بمعنى الجعل و التعهّد و الالتزام، و منه وضع القانون، و نظيره فى الأفعال أيضا موجود، فيجعل فعل خاصّ - كحركه الرأس أو وضع العمامه على الرأس أو رفعها عنه و أمثال ذلك- علامه لإرادته شيئا خاصّا، فليس الارتباط و الاختصاص بحقيقه الوضع، كما أفاده صاحب الكفايه (١) بل من شئونه و توابعه.

وقد ظهر من ذلك أنّ إطلاق الواضع على شخص خاصّ - كيعرب بن قحطان مثلا- لمكان أسبقيته وإلّا فعلى ما ذكرنا كلّ شخص واضع، إذ ذاك الالتزام- الّذى قلنا: إنّ حقيقه الوضع- موجود فى كلّ من يكون من أهل لغه واحده، غايه الأمر أنّ بعضهم يلتزم ابتداء و الباقي يتبعه فى ذلك.

و ظهر أيضا أنّ الوضع التعيّنى أيضا كالوضع التعيّنى حقيقته هو الالتزام و التعهّد المزبور إن كان ابتدائيا يسمّى تعيّنيا، وإن كان ناشئا من كثره استعمال المستعملين بحيث تكون كاشفه عن التزامهم و تعهدهم يسمّى تعيّنيا، و لا يفرق بين أن يكون الكاشف للالتزام هو اللفظ أو الفعل.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذكر أنّ الوضع واسطه بين الأمور التكوينيّه المحضه و الاعتباريّه أى التشريعيّه الصرفه، فإنّ من الأمور ما هو تكوينيّ محض لا- يحتاج إلى إرسال رسل و إنزال كتب، كحدوث الجوع و العطش عند احتياجه إلى الطعام و الشراب، فإنّه جبلى له.

و منها: اعتبارى و جعلى تشريعى صرف، كالأحكام الشرعيّه التكليفيّه و الوضعيّه، إذ لا طريق للإنسان إليها إلّا بتبليغ الأنبياء و الأوصياء.

و منها: ما هو واسطه بينهما، و هو وضع الألفاظ لمعانيها، فإنّه لا تكوينى صرف حتى لا يحتاج إلى جاعل أصلا، و لا جعلى

تشريعى محض حتى يحتاج إلى تبليغ الأنبياء، بل الله تعالى خلق الإنسان علمه البيان و ألهمه بالتلفظ بلفظ مخصوص عند إرادته معنى خاص، فالواضع فى الحقيقة هو الله تعالى، فوضع ألفاظا خاصه لمعان خاصه بمناسبات لا نعلمها(١).

و فيه أولًا: أنّ ما أفاده من وجود المناسبات بين المعانى و الألفاظ معلومه له تعالى، مجهوله عندنا، قد مرّ أنّه و إن كان ممكنا محتملا إلاّ أنّه لا يمكن إثباته بالبرهان.

و ثانيا: لا نتعلّل واسطه بين الأمور التكوينيّه و التشريعيّه الاعتباريّه، فإنّ الشىء إن كان له مطابق فى الخارج و نفس الأمر، فهو من التكوينيّه، و إن لم يكن كذلك، فلا يكون منها، بل يكون من الأمور الاعتباريّه التابعه لاعتبار معتبر من شارع و غيره.

و مجرّد كون الوضع بإلهام منه تعالى [لا يوجب كونه] واسطه بينهما، فإنّ صنائع البشر بأجمعها بإلهام منه تعالى، و جميع ما تفعله المخلوقات لرفع حوائجها حتى فى الحيوانات بإلهام منه تعالى.

ثمّ إنّ إطاله الكلام فى المقام- مع أنّ هذا البحث ليس له ثمره عمليّه- لأجل أمرين:

الأول: أنّه- بناء على المختار من كون الوضع هو التعهّد- لا مانع من استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى، و لا يلزم

منه أن يكون المستعمل أحول العينين، إذ لا يلاحظ اللفظ على هذا المبنى وجها لمعنيين و فانيا في الـاثنين، بل يكون اللفظ علامه لمعنيين، و كاشفا عن تعلق إرادته المتكلم بتفهم اثنين، و هذا ممّا لا محذور فيه أصلا.

نعم سيجى ء فى ذلك المبحث إن شاء الله أنّ هذا خلاف الظاهر، فيحتاج إلى قرينه داله عليه.

الثانى: أنّه بناء عليه تكون الدلاله الوضعيّه - كما ذكره العلمين: المحقق الطوسى و بو على سينا(١) تابعه للإرادته، فإنّ الوضع على هذا فعل اختيارى للواضع، و قد ذكرنا أنّ كلّ شخص واضح، فلا بدّ من تعلقه بما يكون تحت اختياره، و من المعلوم أنّ نفس المعنى ممّا هو خارج عن تحت اختياره، فلا يمكن أن يكون تحت اختياره، و أنّ المقدور له هو تفهيم المعنى عند إرادته بذلك اللفظ، فالقول بأنّ الموضوع له اللفظ هو المعنى مسامحه، بل هو تفهيم المعنى المراد به.

و الإشكال على العلمين بأننا ننتقل إلى معنى اللفظ و لو سمعنا من لافظ بلا شعور و اختيار، واضح الدفع، حيث إنّ هذا الانتقال منشؤه أنس الذهن بالمعنى من كثره استعمال اللفظ فيه، و لذا يحصل و لو وجد اللفظ باصطكاك حجر على حجر، و نسّمى هذه الدلاله بالدلاله الأنسيّه.

[أقسام الوضع من حيث الموضوع له]

ثم إنّ الوضع ينقسم باعتبار اللفظ الموضوع، إلى أقسام تأتي إن شاء الله.

و له تقسيم آخر باعتبار المعنى الملحوظ في مقام الوضع، فإنه إما أن يكون معنى كلياً أو جزئياً.

و في الأول إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء ذلك المعنى الكلي، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له أيضاً عامّاً، و إمّا أن يوضع اللفظ بإزاء مصاديق ذلك المعنى العامّ، فيكون الوضع عامّاً و الموضوع له خاصّاً.

و في الثاني لا-مناص عن وضع اللفظ بإزاء نفس ذلك المعنى الجزئي، فيكون الوضع خاصّاً و الموضوع له أيضاً خاصّاً، و أمّا وضع اللفظ بإزاء الكلي بعد لحاظ الجزئي بحيث يكون الوضع خاصّاً و الموضوع له عامّاً فغير معقول، فإنّ الوضع من دون تصوّر لظرفيه: اللفظ و المعنى، غير قابل لتعلّق قدره عليه.

و هذا القسم الرابع لانزاه وضع اللفظ بإزاء المعنى العامّ من دون تصوّر للمعنى، فإنّ الخاصّ لا يمكن أن يكون بما هو خاصّ مرآه و وجهها للعامّ.

و ربّما يقال: إن كان اللازم في الوضع تصوّر المعنى بكنهه، فكما لا يمكن الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ كذلك لا يمكن العكس، يعنى الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، بداهه أنّ تصوّر العامّ ليس تصوّر الخاصّ بكنهه و إن كان يكفى تصوّر المعنى بوجهه،

فيمكن كلا القسمين، لإمكان تصوّر العامّ بوجه من تصوّر الخاصّ.

و الجواب: أنّ ما يحمل على الكلّي على قسمين، فإنّه إمّا يحمل عليه بما هو كلّي، كقولنا: الإنسان كلّي، أو نوع، فإنّ الموضوع في هذه القضية هو الطبيعي بما هو طبيعي لا بما هو موجود فلا يصحّ أن يقال: «زيد إنسان، و الإنسان نوع، فزيد نوع» و إمّا أن يحمل عليه بما هو موجود في الخارج بحيث لم يلحظ في مقام الحكم إلّا وجود الطبيعي في الخارج ملغى عنه جميع الخصوصيات، كقولنا: «النار حارّة محرقة»، فإنّ الحكم بالإحراق ليس حكماً لطبيعيّ النار بما هو طبيعيّ، و إلّا يلزم الاحتراق بمجرد تصوّر النار، بل هو حكم الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج، و ملغى عنه جميع خصوصيات الفرديّة من كون النار من الخشب أو الحديد و في وقت كذا و مكان كذا و أمثال ذلك، و من هذا القسم جميع القضايا الحقيقية، و لذا قلنا في بحث التعارض: لو قال أحد: «كلّ مؤمن فاسق» فقد ارتكب المحرّم: الغيبة أو التهمه بعدد أفراد المؤمنين، و يستحقّ العقاب على حسب عددهم، فإذا كان الحكم على الطبيعي لا يخلو من أحد هذين القسمين، فجعل طبيعي المعنى موضوعاً لوضع اللفظ بإزائه أيضاً كذلك، فتارة يتصوّر الطبيعي بما هو طبيعي، و يوضع له اللفظ، فهو الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، و أخرى يتصوّر الطبيعي بلحاظ وجوده في الخارج ملغى عنه جميع خصوصيات الأفراد، فيوضع اللفظ بإزائه،

فيكون من الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فإنّ المعنى المتصوّر في مقام الوضع كلّى صادق على كثيرين، و اللفظ وضع بإزاء واقع هذا الكلّي، و هو مصاديقه من حيث هي مصاديقه بلا دخل أيّه خصوصيّة من الخصوصيّات، و هذا كما إذا تصوّر الواضع معنى كليّاً، و هو من يتولّد يوم الجمعه، و وضع لفظ «على» [مثلاً] بإزاء واقع هذا الكلّي، فاللازم في الوضع تصوّر الموضوع له و لو بوجه، و هو موجود في الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، إذ العامّ و إن لم يكن مرآه و وجهها لأفراده بخصوصيّاته الفرديّه و لكنّه مرآه و وجه لأفراده ملغى عنها الخصوصيّات، و قد عرفت أنّ الموضوع له في الوضع العامّ و الموضوع له [الخاصّ] هي الأفراد ملغى عنها الخصوصيّات لا الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّه، و غير معقول في الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ، إذ الخاصّ بما هو خاصّ ليس وجهها و مرآه لعامّه بلا ريب.

نعم يمكن أن يكون تصوّر الخاصّ واسطه في الثبوت و علّه للانتقال إلى العامّ، و تصوّره بنفسه لا بوجهه، بل الغالب [أن] يتصوّر الكلّي بتصوّر جزئياته و يعرف بمعرفه أفراده، و لكن حينئذ يكون الوضع عامّاً لا خاصّاً.

و ما قيل في تصوير هذا القسم من أنّا إذا رأينا من البعيد شيئاً لا نعلم أنّه إنسان أو بقر أو غنم أو غير ذلك، فقد تصوّرنا جزئياً خارجياً، فإذا وضعنا لفظاً بإزاء كلّى هذا الجزئي، يكون الوضع

خاصّياً و الموضوع له عامّياً، مخدوش بأنّ رؤيه الفرد من البعيد سبب للانتقال إلى كلّى هذا الفرد الّذى هو مفهوم عامّ لا نعلم مصداقه، و لكنّه معيّن معلوم يعلمه الله تعالى، فإذا وضعنا لفظاً بإزاء واقع كلّى هذا الفرد الّذى معلوم عند الله، يكون الوضع عامّاً، كما أنّ الموضوع له عامّ، فإنّ ما تصوّر الواضع فى مقام الوضع هو معنى كلّى و مفهوم عامّ، و هو مفهوم كلّى هذا الفرد، و وضع اللفظ بإزاء واقعه الّذى هو أيضاً كلّى قابل للصدق على كثيرين.

و بالجمله يكفى فى الوضع تصوّر الموضوع له بوجه بحيث يمتاز عمّياً عداه، فلو سمع صوتاً من وراء الجدار، له أن يضع لفظاً بإزاء المتصوّت بهذا الصوت أيّما ما كان.

و فى المثال المذكور الفرد الّذى نراه من بعيد سبب للانتقال إلى معنى عامّ يمكننا أن نشير به إلى واقعه بحيث يمتاز عمّاً عداه، فوضع اللفظ بإزائه، و هذا أجنبي عن الوضع الخاصّ و الموضوع له العامّ.

[فى وضع الحروف]

ثمّ إنّ الأقسام الثلاثة التى عرفت إمكانها لا ريب فى وقوع قسمين منها، و هما: الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ و الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

أمّياً الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ فقد وقع الخلاف فيه، و ادّعى أنّ وضع الحروف و الهيئات من هذا القبيل، فيقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى معانى الحروف، و أنّها وضعت لأى شىء؟

الثانى: فى أنّ الموضوع له فيها خاصّ أو لا؟

أمّا المقام الأول: فاختلف فيه على أقوال ثلاث:

الأول: ما نسب إلى الرضى - قدّس سرّه - من أنّ الحروف لا - معنى له أصلاً، بل هى علامات لخصوصيات مدخولها كالإعراب (١).

مثلاً: كلمه «دار» تاره تلاحظ مستقلّه و بما أنّها موجوده عينيه، فيقال: هذه الدار قيمتها كذا، و أخرى تلاحظ بما أنّها ظرف مكان شىء آخر و موجود أينيّ، فيقال: ضربت فى الدار، فلفظه «فى» فى هذا المثال علامه لكون مدخولها ظرفاً لشىء آخر، و هو الضرب.

و فيه: أنّ الظرفيه إمّا مستفاده من مفهوم الدار، أو من لفظه «فى» لا مجال للأول، فلا محاله تستفاد من لفظه «فى».

و هذه الدلاله إمّا طبيعیه، كدلاله «أح أح» على وجع الصدر، أو عقليّه، كدلاله الدخان على وجود النار، أو وضعيّه، لا ريب فى بطلان الأوّلين، ضروره أنّ لازمهما أن يعرفها كلّ أحد و لم يكن عارفاً بهذه اللغه، فيتعيّن الثالث، أى: كونها وضعيّه.

الثانى من الأقوال: ما نسب إلى الرضى (٢) - قدّس سرّه - أيضاً، و اختاره صاحب الكفايه (٣) - قدّس سرّه - و هو: أنّه لا فرق بين الحروف

١- شرح الكفايه ١: ١٠.

٢- شرح الكفايه ١: ١٠.

٣- كفايه الأصول: ٢٥.

و الأسماء الموضوعه لمعانيها أصلا، بل الموضوع له في كليهما واحد بمعنى أنّ ما وضع له لفظ «ابتداء» بعينه ما وضع له لفظه «من» بلا تفاوت بينهما أصلا.

و يرد عليه ما أورده هو- أى صاحب الكفايه قدّس سرّه- على نفسه من أنّ لازم ذلك صحّحه استعمال الحروف مكان الأسماء الموضوعه لمعانيها و بالعكس، يعنى مقتضاه صحّحه قولنا: «من سيرى البصره و إلى الكوفه» و هكذا صحّحه قولنا: «سرت ابتداء الكوفه انتهاء البصره» مع أنّه من أفحش الأغلاط(١).

و أجاب هو- قدّس سرّه- بأنّ الفرق إنّما هو اختصاص كلّ منهما بوضع، حيث إنّّه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و فى نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا كذلك، بل بما هو حاله لغيره(٢).

و عبارته هذه ذات وجوه ذهب كلّ إلى وجه، فقال بعض: إنّ المراد أنّ الواضع اشترط أن يستعمل لفظ «الابتداء» عند إرادته معناه استقلالاً، و تستعمل لفظه «من» فى عين هذا المعنى، لكن عند إرادته حاله للغير.

وفيه: أنّه بما ذا ثبت هذا الاشتراط؟ و على تقدير ثبوته أى دليل على وجوب الوفاء بهذا الشرط؟ و على فرض وجوب الوفاء به، لكون الواضع المشترط هو الله تعالى، أو لكون الاشتراط فى

١- كفايه الأصول: ٢٦.

٢- كفايه الأصول: ٢٧.

ضمن العقد اللازم مثلا، فمخالفته كمخالفة سائر الأحكام لا توجب إلّا استحقاق العقاب، فالغلطية لما ذا؟

و حمل بعض آخر هذه العبارة على أنّ المراد منها أنّ الموضوع له فى الحروف و الأسماء التى هى بمعناها متّحد بحسب الجنس و النوع، و إنّما الفرق فى أنّ الاسم كلفظ «ابتداء» وضع لخصّه خاصّه من معنى الابتداء، و هى الخصّه المتقيّده بكونها ملحوظه استقلالاً، و لفظه «من» وضعت لخصّه أخرى منه، و هى المتقيّده بكونها ملحوظه آله، و لأجل ذلك لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر.

و فيه - مضافا إلى أنّ لازمه كون الموضوع له خاصّا و هو خلاف ما صرّح - قدّس سرّه - فى مواضع متعدّده من أنّ ما وضع لها الحروف عامّ كوضعها - أنّ المراد من الخصّه إن كان الخصّه بما هى خصّه بمعنى خروج القيد الذى هو اللحاظ و دخول التقيد، فلازمه أن لا يصدق الموضوع له على الخارجيات إلّا بالتجريد، لتقيده بالآخر الذهنى، مع أنّ صدق مثل «سرت من البصره إلى الكوفه» على الخارجيات ممّا لا يحتاج إلى عناية تجريد أصلا.

و إن كان المراد منها ذات الخصّه بلا شرط حتّى من حيث التقيد باللحاظ، يعود إشكال صحّ استعمال الحروف مكان الأسماء التى بمعانيها.

و الظاهر أنّ مراده - قدّس سرّه - أنّ الآليه و الاستقلالية قيد لحصول

العلاقة الوضعيَّة بنحو الواجب المشروط، كما لعلَّه صريح كلامه في بحث المشتقِّ.

توضيحه أنَّ الوضع - سواء كان حقيقته الاعتبار أو التعهُّد و البناء - كما يمكن بنحو الإطلاق بأن اعتبر لفظاً خاصّاً وجوداً تنزيليّاً لمعنى خاصّ على الإطلاق مثلاً، أو التزم بأنّه متى أراد ذلك المعنى أتى بهذا اللفظ، كذلك يمكن الوضع على تقدير خاصّ بأن يلتزم تفهيم معنى خاصّ من لفظ خاصّ في يوم الجمعة فقط، فإذا كان التزامه بذلك مقيداً بيوم الجمعة فقط فليس لأحد أن يحمل كلامه هذا بعينه إذا أتى به يوم الخميس على ذلك المعنى بعينه، و حينئذ إن كان بناء الواضع على تفهيم معنى الابتداء بلفظه «من» على تقدير خاصّ و تفهيم معنى الابتداء بلفظ «ابتداء» على تقدير آخر بأن قال: إذا لاحظت معنى الابتداء مستقلاً و أردت تفهيم معنى الابتداء، اجعل مبرزه لفظ «ابتداء» و إذا لاحظته آله و حاله للغير و أردت تفهيم معنى الابتداء، اجعل مبرزه لفظه «من» فعلى ذلك «ابتداء» و «من» كلاهما موضوعان لشيء واحد، و هو تفهيم معنى الابتداء لكن مع ذلك لا يصحّ استعمال أحدهما مكان الآخر، لأنّ الأوّل وضع لتفهيم معنى الابتداء عند لحاظه استقلالاً، و الثاني عند لحاظه لا كذلك، بل آله و حاله للغير.

و من ذلك ظهر أنّ المراد من الاستقلال و عدمه هو لحاظ المعنى استقلالاً في مقابل لحاظه آله و حاله، فلا يلزم أن يكون

المعنى لا مستقلاً و لا غير مستقل - كما أفاده شيخنا الأستاذ (١) قدس سره - حتى يكون من ارتفاع النقيضين، بل لازمه أن يكون المعنى غير متعلق للحاظ الاستقلالي، بل كان متعلقاً للحاظ الآلي، فالمقصود من خروج الاستقلال و عدمه من حریم الموضوع له أنّ شيئاً من اللحاظين غير داخل في الموضوع له، و أين هذا من ارتفاع النقيضين؟

هذا، و لكن يرد عليه أن لا معنى معقول للآلية إلا كون المعنى مرآه و معرّفًا للجزئيات الخارجيه بأن يكون معنى الابتداء معرّفًا للابتداء الجزئي الخاصّ الخارجى، و هكذا معنى الانتهاء المستفاد من لفظ «إلى» معرّفًا للانتهاج الجزئى الخارجى، و لازم ذلك أن يكون جميع ما أخذ موضوعاً و معرّفًا للوجودات الخارجيه فى القضايا الحقيقيه، كقضيّه «النار حارّه» من العناوين الكليه حروفاً.

و هكذا لا نتعلّق للحاليه معنى إلا دخل وصف القيام بالغير فى العلقه الوضعيه بمعنى أنّ الفرق بين الحروف و الأسماء التى هى بمعانيها هو الفرق بين المصادر و أسماء المصادر، حيث إنّ المصادر وضعت للأعراض بما هى أعراض، و أسماء المصادر وضعت لذوات الأعراض بلا دخل وصف العرضيه فى وضعها أصلاً.

مثلاً: الابيضاض و الاحمرار و الاسوداد وضعت للبياض

و الحمرة و السواد بما هي أعراض، و وجوداتها في أنفسها عين وجوداتها لموضوعاتها. و بعبارة أخرى: بما هي قائمه بموضوعاتها، و هذا بخلاف لفظ البياض و السواد و الحمرة، فإنه وضع لذاك العرض الخاص بما أنه موجود في نفسه، و لم يلحظ في وضعه وجوده لموضوع أصلا.

و هكذا المصدر وضع لذاك العرض بما هو منتسب إلى فاعل ما و بما هو قائم بالغير، و أما اسم المصدر فلم يوضع إلا لنفس المعنى الحدثي بلا دخل قيامه بالغير في وضعه.

و في اللغة أمثله كلا القسمين كثيره: «پاك بودن و پاكيز گي».

كفتن، كفتار. رفتن، رفتار. كردن. كردار» فمعنى كون لفظ «ابتداء» وضع لمعنى الابتداء ليستعمل مستقلاً أن لفظ «ابتداء» وضع لمعنى بما هو موجود في نفسه، و معنى كون لفظ «من» وضع ليستعمل حاله للغير أنه وضع لمعنى الابتداء بما هو عرض قائم بالغير، فوصف العرضيه و القيام بالغير دخيل في وضع الحروف.

و هذا المعنى و إن كان في نفسه متينا إلا أن لازمه أن يكون جميع المصادر معاني حرفيه، لما عرفت من أنها وضعت لمعانيها بما أنها أوصاف لمعروضاتها و بلحاظ قيامها بموضوعاتها.

القول الثالث: أن الحروف وضعت لمعان، و هذه المعاني معان غير مستقلة في أنفسها و متدليات في حد ذاتها، و هي النسب الكائنه بين الجواهر و الأعراض، و الروابط الموجوده بينهما

فى قبال الأسماء التى وضعت لنفس الجواهر و الأعراض، فلفظ «فى» فى مثل: «زىء فى الءار» موزوع للنسبه الظرفيه الموزوءه بين «زىء» و «ءار» بءلاف لفظ «الظرفيه» فإنه موزوع لنفس ذلك العرض.

و هذا الوزه لو كان استعمال الحروف منحصرا فى الجواهر و الأعراض لكان تاما و جيهها، لكن لا ينحصر بذلك، بل تستعمل الحروف فيما فوق الجواهر و الأعراض، فىقال: قال الله تعالى لموسى كذا، و تكلم معه فى جبل طور بكذا، و أئه نسبه بين الله و بين موسى عليه السلام؟

و تستعمل أيضا فيما فوق الجواهر و الأعراض، فىقال:

«اجتماع النقيضين مستحيل فى الخارج» و «الإنسان فى نفسه ممكن» و «شريك البارى فى ذاته ممتنع» و لا معنى لثبوت النسبه الظرفيه بين الخارج و استحاله اجتماع النقيضين و لا بين الشىء و نفسه.

ثم إن لشىخنا الأستاذ (١) - قءس سره- فى المقام كلاما طويلا حاصله بإسقاط زوائءه: أن المعانى على نحوين و سنخين:

منها: إءطاريه تحضر فى الءهن، و هى معانى الأسماء، فإنها تءطر بالبال بمجرء التلفظ بها و لو لم تكن فى ضمن تركيب كلامى.

و منها: غير إءطاريه لا تكون كذلك، أى لا تءطر بالبال ما

لم تكن فى ضمن تركيب كلامي، ومعانى الحروف من هذا القسم، إذ لا يستفاد من لفظ «من» و «إلى» و «على» مثلا شىء ما لم تكن فى ضمن تركيب كلامي، و الحروف وضعت لإيجاد الربط بين الكلمات.

مثلا: لا ترتبط كلمه «زيد» و «دار» إلّا بلفظه «فى» و «لام» إذ كلّمّا ازداد اسما بينهما ازداد بعدا، كما ترى أنّ قولنا: «زيد، الظرفيه، التعريف، دار» لا يرتبط بعضها ببعض، و بين كلماته كمال المباينه بما يكون أكثر ممّا يكون فى قولنا: «زيد، دار».

و بالجمله لم توضع الحروف إلّا لإيجاد الربط بين مفهومين لا ربط بينهما، فما وضع لها الحروف هى النسب الكلاميه التى توجد بالحروف بأنفسها، كنسبه الابتدائيه و الظرفيه و غير ذلك، و هذه النسب مصاديق لمفهوم النسبه، الذى هو معنى اسمي، كما أنّ النسب الخارجيه أيضا مصاديق له، و لكنها ليست بموضوع لها الحروف، بل الموضوع لها الحروف هى النسب الكلاميه التى قد تطابق النسب الخارجيه، فتكون القضيه صادقه، و قد لا تطابق، فتكون القضيه كاذبه.

و ما أفاده من أنّ شأن الحروف إيجاد الربط بين ما لا ربط له من المفاهيم ممّا لا يكون قابلا للإنكار، إلّا أنّ الكلام فى أنّها بما أنّها دالّه على معان و مفاهيم توجب الربط، أو أنّها توجد

الربط (١) بلا استفاده معنى منها؟

و بعبارة أخرى: لا ريب فى أنا نستفيد من «زيد فى الدار» شيئاً زائداً على ما نستفيد من «زيد الدار» و الكلام فعلاً فى تعيين هذا المعنى الزائد الذى نستفيدة بالوجدان، و أنه لما ذا يصحّ «زيد كالأسد» و يحصل الربط ب «كاف» دون «فى» مع أنّ جميع الحروف شأنها إيجاد الربط؟

فالتحقيق أن يقال: إنّ المعانى الحرفية لا تدخل تحت جامع واحد، لكنّها بأجمعها مباينه مع المعانى الاسمية، و يشترك الجميع فى أنّها غير مستقلة فى ذواتها، و متدليات بغيرها، بخلاف المعانى الاسمية، فإنّها مفاهيم مستقلة فى نفسها غير متعلقة بغيرها، إذ كلّ حرف من الحروف يبين خصوصيته معنى اسمي إفرادي أو تركيبى، فهى بأجمعها مفيدة لتقيدات معانى الأسماء و موضوعه لذلك.

غايه الأمر تختلف الحروف فى ذلك، فأغلبها يوجب خصوصية الضيق فى المفاهيم الاسمية، ك «باء» و «إلى» و «فى» و «على» و غيرها، و بعضها يوجب خصوصية فى المعانى الاسمية التركيبية كحروف النافية، فإنّها بأجمعها تفيد نفي مضمون الجملة،

١- ليس لهذا التشقيق مجال، لأنّ نظر المحقق النائينى قدس سرّه ليس هو الثانى، بل غرضه أنّ الحرف بماله من المعنى يوجد الربط، و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ الحروف توجد الربط، أى بما لها من المعانى، فالرابط ليس هو المعنى وحده و لا اللفظ وحده، بل اللفظ بماله من المعنى. (م).

و بعضها- كأداه الشرط- يفيد تعليق المنشأ على الشرط.

و تفترق أيضا بأن بعضها لا يصحّ وضع الاسم الذي بمعناه موضعه، كلفظ «فى»، و بعضها يصحّ، ككاف التشبيه، إذ يصحّ قولنا: «زيد شبيه الأسد» و يصحّ «زيد كالأسد» فالحروف من هذه الجهات لا تدخل تحت ضابط واحد.

و لا يخفى أنّ مثل كاف التشبيه ممّا يصحّ وضع الاسم موضعه اسم فى الحقيقة بصوره الحرف بمعنى أنه اسم يعامل معه معامله الحرف، و نحن نسّمى أمثال هذا بحروف الأسماء، فإنّها نظير أسماء الأفعال حيث إنّها أيضا أفعال حقيقة يعامل معها معامله الاسم، كما أنّ «ما» النافيه أيضا فعل حقيقة حيث يصحّ وضع «ليس» موضعه.

توضيح هذا المدعى: أنّ كلّ مفهوم اسمى كلّى أو جزئى له سعه بالإضافه إلى أنواعه و أصنافه و أشخاصه إن كان كلّيا، و بالإضافه إلى حالاته إن كان جزئيا، فله حصص كثيره غير متناهيه، و حيث لا يمكن الوضع لكلّ منها بأن وضع لفظا خاصا مثلا للإنسان ابن عشرين سنه، و آخر للإنسان ابن عشرين سنه و يوم، و ثالثا لابن عشرين سنه و يومين و هكذا، و من المعلوم أنّ الغرض ربّما يتعلّق بإفاده حصّه خاصه من الحصص، كما ربّما يتعلّق بإفاده الطبيعى على سعته و سريانه، فلا بدّ للواضع الحكيم ممّا يوجب الوصول إلى حصول هذا الغرض، و ليس ذلك إلّا

الحروف و الهيئات، فكلّ منهما وضع لتحصيل المفهوم الاسمي بحصّه خاصّه، و مفيد لتخصّيصه بخصوصيّته و تقيده بقيد على أنحاء التقييدات من حيث المكان و الزمان و الآله و غير ذلك من ملابساته، و هذا من دون فرق بين كون تلك الحصّه موجوده فى الخارج أو معدومه، ممكنه أو ممتنع.

فلفظه «فى» فى قولنا: «الصلاه فى المسجد مستحبّه» مقيده، لأنّ الصلاه طبيعتها على سعته و سريانه ليس موضوعا لهذا الحكم، بل الموضوع حصّه خاصّه منه، و هى خصوص الحصّه الواقعه فى المسجد و هكذا فى قولنا: «ثبوت العلم للإنسان ممكن، و لله تعالى ضرورى، و الجهل له تعالى ممتنع»، فإنّ الجميع على نسق واحد فى أنّ أغلب الحروف مضيق (١) لسعه دائره معانى الأسماء، و بهذا المعنى يصحّ إطلاق الإيجاديه عليها حيث إنّها موجوده للتضييق.

و لعلّه المراد من قوله عليه السّلام فى الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام: «الحرف ما أوجد معنى فى غيره لا- فى نفسه» (٢).

و بيان آخر: لا إشكال فى أنّ الأسماء وضعت للمعاني

١- فيه أنّ هذا تغيير العبارة، فإنّ إيجاد الربط و التضييق بمعنى واحد، بل التضييق لازم لإيجاد الربط، فهو- دام ظلّه- أخذ اللازم من دون الملزوم، بل المعنى شىء عام يحصل به الربط و التضييق، فمعنى الحرف ليس هو الربط و لا التضييق، بل أمر ثالث، و هما لازمان له. (م).

٢- بحار الأنوار ٤٠: ١٦٢ من دون «لا فى نفسه».

البيسطه المبهمه من جميع الجهات، و الماهيات العاربه عن جميع الخصوصيات و التقييدات حتى التقييد بالوجود و العدم، فالحيوان مثلا وضع لتلك الماهيه المبهمه - و بتعبير القوم: اللابشرط القسمى - بلا لحاظ أيه خصوصيه فيه حتى الوجود و العدم، فكل مفهوم اسمي يمكن فرض حصص غير متناهيه له، إذ لم يؤخذ الوجود فيه حتى تنحصر حصصه، و لا-ريب أنّ بعض المفاهيم الاسميّه أضيق دائره من بعض بحسب طبعه و ذاته، فنرى أنّ الإنسان مفهوم وسيع لكن لا على مثل سعه دائره مفهوم الحيوان، فإنّه حصّه منه، و بعض هذه الحصص غير المتناهيه وضع له لفظ خاصّ في الجواهر و الأعراض.

أمّا الجواهر فكثير، كلفظ «الإنسان» الموضوع لحصّه خاصّه من الحيوان، و البقر لحصّه أخرى، و الغنم لحصّه ثالثه، و هكذا.

و أمّا في الأعراض: فكالجلوس و القعود، حيث إنّ الأوّل وضع لهيئته من جلس عن قيام، و الثاني لهيئته من جلس عن نوم، و بعض قال بالعكس، و هذا البعض بالقياس إلى ما لم يوضع له لفظ خاصّ من الحصص نادر بحيث يكون ملحقا بالعدم، فإذا تعلق الغرض بإفاده حصّه من مفهوم اسمي، لم يوضع لها لفظ خاصّ، كالقيام على قدم واحد أو على قدمين أو على يدين، فلا بدّ من تفهيم تلك الحصّه بالحروف، أعنى تفهيم قيده بمفهوم اسمي آخر، و تقييده بالحرف و ما يشبهه، كالهيات.

و بالجمله: الحروف بأجمعها و إن وضعت لأنحاء التقييدات و التخصّصات الجزئيه الثابته للمفاهيم الاسميّه، كما أنّ الهيئات أيضا كذلك، إلّا أنّ أغلبها مضيق لسعه دائره معانى الأسماء أفراديّه، كما فى «الصلاح فى المسجد» أو تركيبيه، كأداه الشرط المقيده لإطلاق مضمون جمله الجزاء، فإنّ الجزاء فى قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» له سعه و إطلاق، و لو لا تعليقه على الشرط بواسطه «إن» يستفاد منه وجوب إكرام زيد مطلقا، جاء أو لم يجرى، و لكن لفظ «إن» الشرطيه بما أنّه علق المنشأ- أى الوجوب- على مجىء زيد فقد ضيق و قيد هذه السعه و الإطلاق بصوره مجىء زيد فقط.

و غرضنا من التطويل فى هذا المقام إبطال الكلام المعروف من أنّ معانى الحروف ملحوظات آليه، بل فى بعض الكلمات أنّها مغفول عنها عند الاستعمال، و تمام الالتفات و التوجّه إلى المعانى الاسميّه.

و قد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ هذا الفرق غير فارق، و إنّما الفرق تمام الفرق أنّها متديّيات و متعلّقات فى حدّ ذاتها و غير مستقلّه فى أنفسها، بخلاف المعانى الاسميّه، فإنّها مستقلّه بأنفسها.

و أمّا الاستقلاليه و عدمها من حيث اللحاظ فخارجه عن حقيقتها، بل ربّما يتعلّق اللحاظ الاستقلالى بالمعنى الحرفى،

و الآلى بالمعنى الاسمى.

أما الثانى: ففى كلّ عنوان أخذ معرّفا للوجودات الخارجيه يكون كذلك، كما مرّ.

و أمّا الأوّل: ففى كلّ ما كان المقصود من الكلام بيان خصوص التقيّد المستفاد من الحرف، و كان عناية المتكلّم إلى ذلك بحيث يكون غيره مفروغا عنه و معلوما عند المخاطب، كما إذا علم المخاطب بأنّ زيدا صلّى و سأل عن خصوصيه وقوعها فى المكان، فقال: «أين صلّى؟» فإذا قال المتكلّم: «صلّى فى المسجد» فى مقام بيان أنّ صلاته كانت متقيّده بأنّها وقعت فى المسجد لا يمكن أن لا يكون ملتفتا إلى ما يكون بصدد بيانه و لا يلاحظه استقلالا.

و يترتب على هذا البحث- بناء على ما اخترناه- ثمره أصوليه، و هى: جواز رجوع القيد فى القضيه الشرطيّه، مثل: «إن جاءك زيد فأكرمه» إلى مفاد الهيئه، الّذى هو معنى حرفى، و هو الوجوب، لكونه كنفس الوجوب الّذى هو معنى اسمى قابل لتعلّق اللحاظ الاستقلالى به، فيمكن تقيده، و بعد ظهور القضيه الشرطيّه أيضا فى ذلك تستنتج نتيجه فقهيّه من أمثال هذه القضايا، و هو وجوب المشروط.

و أيضا ظهر من مطاوى ما ذكرنا: الكلام فى المقام الثانى الّذى وعدناه، و هو: أنّ الموضوع له فى الحروف عامّ أو خاصّ؟

فإن مقتضى ما بيننا من أنها وضعت للتقيدات و التخصّصات النفس الأمريه: أنّ الموضوع له فى الحروف ليس كالوضع فيها عامًا، بل الوضع عامّ حيث لا يمكن تصوّر ما لا يتناهى من التقيدات إلّا بتصوّر مفهوم عامّ، فيتصوّر الواضع مثلًا مفهوم التقيد من حيث الظرفيه، الذى له جزئيات النفس الأمريه، لا نفس هذه الجزئيات، و الموضوع له فيها خاصّ، ضروره أنّ الصلاه فى قولنا: «الصلاه فى المسجد» مثلًا لم تتقيد بمفهوم التقيد من حيث الظرفيه، بل بواقعه.

و بعبارة أخرى: الغرض من هذه الجملة أنّ الصلاه المتقّيده بوقوعها فى المسجد تقيدًا واقعيًا مستحبّه، لا المتقّيده بمفهوم هذا التقيد.

و الحاصل: أنّ الحروف وضعت لذوات هذه التقيدات لا مفاهيمها، و على ذلك يكون الموضوع له فيها خاصًا.

ثمّ إنّ الاسم عرّف فى الروايه المنسوبه إلى أمير المؤمنين عليه السّلام (١) ب «ما أنبأ عن المسمّى» و عرّف الفعل ب «ما أنبأ عن حركه المسمّى» و الحرف ب «ما أوجد معنى فى غيره».

و المراد من الإنباء عن المسمّى: الحكايه و الكشف عنه.

و قد ظهر ممّا ذكر فى المعانى الحرفيه معنى إيجاد المعنى فى غيره، و أنّه عباره عن إيجاد خصوصيته من التضييق أو غيره فى

معانى الأسماء.

و أمّا تعريف الفعل ب «ما أنبأ عن حركه المسمّى» فليس المراد من الحركه فى هذا التعريف، الحركه الكئميه و الكيفيه، ضروره عدم انحصار الأفعال بهاتين المقولتين.

[معانى هيئات المركبات]

فالأولى صرف عنان الكلام إلى معانى هيئات المركبات و ما وضعت له حتّى يتّضح المرام، فنقول: أمّا هيئته الجملة الاسميّه فالمعروف أنّها وضعت للنسبه الإيجابيه أو السلبيه، و عند بعض:

سلب النسبه الإيجابيه الخارجيه.

و لنا فى ذلك نظر، لوجهين:

الأوّل: أنّ من الجمالات ما لا يعقل فيه ثبوت النسبه فى أىّ وعاء كان، و هذا كما فى «الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الموضوع فى هذه القضيه عين محمولها، و المحمول عين موضوعها ذاتا و وجودا، ذهنا و خارجا، و هكذا قولنا: «الوجود موجود» و «العنقاء معدوم»، فإنّ النسبه النفس الأمرية لا بدّ و أن يكون لها طرفان موجودان بنحو من أنحاء الوجود و لو بمثل «الإنسان ممكن» و إذا لم يكن هناك شيئا موجودان كيف يتصوّر النسبه النفس الأمرية؟! و بديهى أنّ شيئا ممّا ذكر من القضايا ليس كذلك، و بالوجدان لا نرى عناية فيها و لا فرقا بينها و بين غيرها من القضايا.

الثانى: أن لا ريب [فى] أنّ وضع الألفاظ للمعانى ليس جزافيا، و إنّما هو لغرض التفهيم و التفهّم، و بما أنّ إحضار ذوات

المعانى عند المخاطبين غير ممكن غالباً، و الإنسان بطبعه محتاج إلى بيان مقاصده، فأنعمه تعالى، و علمه البيان لرفع احتياجه بإظهار ما يريد تفهيمه بالألفاظ، فإذا كان الوضع لحكمه التفهيم و التفهيم ليس إلّا، فلا بدّ من أن نرى أنّ أىّ شىء يفهم من الهيئه؟ هل يفهم منها تحقّق النسبه فى الخارج أو عدم تحقّقها بحيث لو قال أحد:

«زيد قائم» و قال آخر: «زيد ليس بقائم» نفهم تحقّق اجتماع النقيضين فى الخارج؟ بالضروره ليس كذلك، فكيف يتصوّر وضع الهيئه لما لا يفهم منها بوجه!؟

نعم لا ننكر أنّها توجب الانتقال إلى تحقّق النسبه فى الخارج انتقالاً تصوّرياً، لكنّه ليس بموضوع له قطعاً، فإنّه يحصل من مثل:

«قيام زيد» أيضاً، و المطلوب حصول الانتقال التصديقى إلى ذلك بمعنى أنّه عند قول القائل: «زيد قائم» نصّدق - مع قطع النّظر عن كون القائل ثقّه أو غير ثقّه - بتحقّق القيام ل «زيد» فى الخارج، و معلوم أنّا لا نظنّ بذلك فضلاً عن الجزم و التصديق به.

و التحقيق أنّ الجملة الاسميه وضعت لإبراز إرادته الحكايه عن ثبوت المحمول للموضوع، و لا نفهم منها إلّا أنّ المتكلّم بصدد الحكايه عن تحقّق النسبه فى الخارج فيما يكون له نسبه خارجيه، و عن مجرد ثبوت المحمول للموضوع فيما لا يكون كذلك، نحو:

«الوجود موجود» و هذا الفعل من المتكلّم مصداق للحكايه و الإخبار بما أنّه صدر عنه بقصد الحكايه و الإخبار، فيصحّ أن يقال:

«إنّ فلانا أخبر عن قيام زيد و حكى عنه حقيقه» كما يصحّ أن يقال في حقّ من قام بقصد التعظيم: «إنّه عظم فلانا».

و الحاصل: أنّ كثيرا من الأفعال الاختياريّه إذا صدرت بقصد شىء و بداعى عنوان من العناوين، يكون مصداقا لما قصده و معنونا بذاك العنوان المقصود به حقيقه، و التلقّف بالجملة الاسميّه بقصد الحكايه من هذا القبيل بالجعل و المواضعه، كما أنّ وضع العمامه على الرّأس أو تحريك الرّأس أحيانا يكون مصداقا للإخبار أيضا بالجعل و المواضعه.

ثمّ إنّ دلالة الهيئه على معناها كدلاله المفردات على معناها لا تتّصف بالصدق و الكذب، بل لو لم يرد المتكلم الحكايه و مع ذلك أتى بجملة اسميّه بلا نصب قرينه على الخلاف، لا يصحّ إسناد الكذب إليه، كما لا يصحّ ذلك لو لم يرد من لفظ «زيد» و «قائم» معناه، بل يقال: إنّ خالف تعيّه، فاتّصاف الكلام بالصدق و الكذب ليس باعتبار دلالتّه و عدم دلالتّه، بل باعتبار مطابقه ما قصد حكايته مع الواقع و عدم مطابقته.

ثمّ إنّ مادّه المشتقات لا تكون مصادر و لا أسماء المصادر، فإنّ المصدر لوحظ في مقام وضعه العرض بما هو عرض، و وضع للعرض بوصف العرضيّه، و اسم المصدر وضع لنفس العرض بلا لحاظ وصف العرضيّه فيه يعنى بالغاثة، و واضح أنّ كلّا منهما على هذا مباين مع الآخر، لأخذ خصوصيته فيه مباينه مع ما أخذ في

الآخر من الخصوصيّه، فلا- يمكن أن يكون أحدهما مادّه للآخر، وهكذا غيرهما من المشتقات كلّ مباين مع الآخر، ومع المصدر و اسم المصدر، لأخذ خصوصيّه فيه غير ما أخذ في الآخر، فلا بدّ أن تكون مادّه الجميع و الجامع بينها ما لم يؤخذ فيه شىء من هذه الخصوصيات و لا بشرط من جميع التقيّدات حتّى قيد اللابشرطيّه و هى مثلا: مادّه «ض» «ب» «ر» بهذا الترتيب، فإنّها هى التى قابله لاشتقاق أى صيغه نفرض من هذا الباب منها.

أمّا هيئه الفعل الماضى فوضعت لقصد الحكايه عن قيام المبدأ بالفاعل قبل أن التكلّم، فإنّا لا نفهم من قول القائل: «ضرب زيد» إلّا أنّه بصدد الحكايه عن تحقّق الضرب و صدوره من «زيد» قبل تكلمه بهذا الكلام، كما أنّ فى مثل «علم الله» و «مضى الزمان» ممّا يكون الفاعل نفس الزمان أو ما فوق الزمان أيضا لا نفهم إلّا ذلك.

و هيئه المضارع وضعت لقصد الحكايه عن قيام المبدأ بالفاعل فى حال التكلّم أو بعده، و لكن عند الإطلاق ينسب التلبس فى الحال، بخلاف ما إذا دخل عليه «سين» أو «سوف» أو غيرهما ممّا يدلّ على الاستقبال، و على هذا القياس غيرهما من هيئات الإخباريات من الأفعال، و إنّما الاختلاف فى أنحاء التلبسات من الصدورى و الوقوعى، و الزمان و المكان و الآله و غير ذلك.

فقد ظهر أنّ ما تخيل أهل العربيّه من أخذ الزمان فى

الموضوع له الفعل في غير محلّه.

و الّذى أوقعهم في هذا الوهم أنّ الفعل إذا أسند إلى الزمانيّات يفهم منه وقوعه في الزمان و غفلوا عن أنّه من باب أنّه يلازم عقلا لوقوعه في الزمان، فإنّ تحقّق المبدأ و صدوره من الفاعل الزماني قبل التكلّم بالفعل الماضي مثلا لا محاله ملازم لصدوره عنه في الزمان الماضي، لأنّه يدلّ على وقوعه في الزمان الماضي، و إلّا لزم القول بالتجريد و المجاز عند إسناد الفعل إلى غير الزمانيّات من نفس الزمان و المجرّدات، مع أنّه خلاف الوجدان.

و بالجملة: لا ريب في فهم الزمان من الفعل عند إسناده إلى الزماني لكن بالدلاله العقليّه الالتزاميه، و من المعلوم أنّ المداليل الالتزاميه خارجه عن حريم الموضوع له، ضروره أنّ «العمى» لم يوضع للبصر و «الحاتم» لم يوضع للجواد، و هكذا «كثير الرماد» لم يوضع للجواد.

و ملخص ما ذكرنا في الهيئات إلى هنا مع زياده توضيح: أنّ الّذى نستفيد من الجملة الاسميه ك «زيد قائم» أنّ المتكلّم بها بصدد الحكايه عن ثبوت القيام ل «زيد» و يريد الإخبار عن ذلك.

و ليس غرضنا من أنّها تدلّ على إرادته الحكايه و قصد الإخبار أنّها إخبار عن قصد الحكايه حتى يكون قوله: «زيد قائم» في قوه قوله: «قصدت الحكايه عن ثبوت القيام لزيد» فيقال علينا: إنّّه على ذلك أخبر عن قصد الحكايه عن قيام زيد، لا أنّه أخبر عن

قيام زيد، و حينئذ إذا تحقّق القصد منه واقعا فصدق و إلّا فكذب، بل غرضنا أنّ قول المتكلم: «زيد قائم» له عنوانان: عنوان أوّلي، و هو أنّه كيف مسموع، قصد به شيئا أو لا، و عنوان ثانويّ يتولّد من قصده الإخبار و الحكايه عن قيام زيد، و هو عنوان الحكايه و الإخبار عن قيام زيد- و الصدق و الكذب باعتبار مطابقه هذا العنوان للواقع و عدمها- و القصد محقّق هذا العنوان الثانويّ، أي: الحكايه، و إن شئت فسّمّه بالفعل التوليدي، فالمخبر به و المحكّي عنه هو قيام زيد في الخارج لا قصد الحكايه عن قيام زيد.

و المقصود أنّ «زيد قائم» لا يكون مصداقا للحكايه و الإخبار عن قيام زيد إلّا إذا قصد المتكلم عنوان الإخبار و الحكايه، كما أنّ القيام الّذي يكون تعظيما عند جماعه لا يكون مصداقا للتعظيم إلّا إذا كان القائم- بفعله القيام- قاصدا للتعظيم، و كلّ ذلك يكون بالجعل و المواضعه، و لذا ما يكون مصداقا للتعظيم عند جماعه، ربّما يعدّ هتكا و توهينا عند جماعه أخرى، كتحرّيك اليد على نحو مخصوص، حيث يعدّ عند طائفه من أهل الهند تعظيما، و عند الفرس هتك، هذا في هيئه الجملة الاسميّه.

و أمّا هيئات الأفعال: فهيئه الفعل الماضي وضعت للحكايه عن تلبس الفاعل بالمبدإ سابقا على التكلّم أو سبقا خاصّا بالإضافه إلى غير التكلّم، فقوله: «ضرب زيد» يدلّ على تحقّق الضرب من زيد قبل التكلّم بهذا الكلام، و قولنا: «يجي زيد و قد صام قبله

بيومين» يدلّ على تحقّق الصوم من زيد و تلبّسه به قبل مجيئه، و الإسناد إلى الزمانيّات و المجرّدات و نفس الزمان على حدّ سواء في ذلك، و لا يحتاج إلى عناية تجريد أصلا.

و هيئه الفعل المضارع وضعت للحكاية عن تلبّس الفاعل بالمبدإ حال التكلّم أو بعده، و لا دلالة له أيضا على الزمان كالماضي.

و هيئه اسم الفاعل وضعت لذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة تلبّسه بالمبدإ، فإنّ الّذى نفهمه من لفظ «قائم» هو ما يكون بتلك الهيئه المخصوصه، أمّا كون ذلك الشىء إنسانا أو حيوانا أو شجرا أو حجرا أو غير ذلك فلا يفهم منه أبدا، و سيجىء فى بحث المشتقّ أنّ أخذ الذات لهذا المعنى ضرورىّ فى المشتقّ و من مقوماته، كما أنّ الأسماء غير المشتقات أيضا أخذ فى مفهومها الذات بهذا المعنى، فالنار مثلا- اسم لذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة أنّ له شعله و إحراقا، كان من خشب أو حديد، قليل المقدار أو كثيرا.

و هكذا الخمر اسم لما هو مائع مسكر، و لم يؤخذ فيه أيّه خصوصيته من الخصوصيات.

و على هذا القياس اسم المفعول و الزمان و المكان و الآله و أمثالها على اختلاف أنحاء التلبّسات فيها.

هذا كلّه فى الإخباريات من هيئات الأفعال، أمّا الإنشائيات

منها فمن حيث الدلاله على معانيها مع الإخباريات على حدّ سواء، بمعنى أنّ هيئته الفعل الماضى كما أنّها تدلّ على تحقّق المادّه سابقا على التكلّم و هذه الدلاله لا تنفكّ عنها، كذلك هيئته «افعل» دالّه على تعلق طلب المتكلم بالمادّه مثلا، و فى هذه المرحله كلاهما سيان لا- يتّصف الخبر بالصدق و الكذب كالإنشاء، و إنّما الفرق بينهما فى ناحيه المدلول، فإنّ المدلول فى الجمله الخبريّه له تعلق بالخارج و نفس الأمر ربّما يطابقه و ربما لا يطابقه، فالجمله الخبريّه بهذا الاعتبار تتّصف بالصدق و الكذب، و هذا بخلاف المدلول فى الجمله الإنشائيّه، فإنّه لا تعلق له بالخارج، و ليس وراءه شىء يطابقه أو لا يطابقه.

هذا إجمال الفرق بين الإنشاء و الإخبار، و سيأتى تفصيل كلّ واحد من الجمل الإنشائيّه إن شاء الله.

و إذا عرفت ذلك، فنقول فى توضيح قوله عليه السّلام: «الفعل ما أنبأ عن حركة المسمّى»: إنّ مادّه الأفعال بما أنّها- على ما عرفت- لم يؤخذ فيها خصوصيّه من الخصوصيّات من كونها متحقّقه أو غير متحقّقه و متعلّقه للطلب أو الزجر، و عدمها مع كونها فى نفسها قابله لتخصّصها بكلّ من هذه الخصوصيّات لا بدّ لإفاده تخصّصها بذلك و خروجها عن المرحله القابليّه إلى المرتبه الفعلية من مبرز و منبى، و هى هيئات الأفعال، فهى الفعل الماضى منبئ عن حركة المسمّى- أى المادّه- من قابليّه تحقّقها فى الخارج إلى المرحله

الفعليّ، و هيئه فعل الأمر منبئه عن حركة المادّه من قابليتها لكونها متعلّقه للطلب إلى المرتبه الفعليه، و هكذا سائر هيئات الأفعال.

و هذا بخلاف هيئات الأسماء من المصدر و اسم المصدر و اسم الفاعل و غيرها، فإنّ هيئه المصدر مثلا وضعت لنفس الحدث بما هو حدث، و هيئه اسم الفاعل وضعت لنفس الذات المبهمه من جميع الجهات إلّا جهه اتّصافه بالمبدإ، و هكذا غيرهما من مشتقات الأسماء، فكلّ واحد منها ينبئ عن نفس المسمّى - بمعنى أنّه يفهم منه نفس المعنى، أمّا أنّه موجود [أو] معدوم متعلّق للطلب [أو] غير متعلّق للطلب فشىء منها لا يفهم منه، كالجوامد - لا عن حركة المسمّى.

فإن قلت: أسماء الأفعال - نحو «رويدا» بمعنى اصبر - منبئه عن حركة المسمّى، كالأفعال، فلا يكون تعريف الفعل مانعا.

قلت: نعم، لكن من باب أنّها ليس لها مادّه و هيئه حتّى تكون الهيئه فيها منبئه عن حركة المادّه، غايه الأمر أنّ «رويدا» مثلا اسم بسيط بمعنى الفعل، فبحسب المعنى فعل، و بحسب اللفظ اسم.

فإن قلت: الجمل الاسميّه مثل «زيد قائم» أيضا منبئه عن حركة المسمّى، فإنّها أيضا تدلّ على خروج المادّه - التي هي القيام - من القابليّه إلى التحقّق و الفعليّه.

قلت: نعم، لكنّها خارجه عن المقسم في الروايه، فإنّ المقسم في الروايه هي الكلمه و «زيد قائم» ليست بكلمه.

[فى الإنشاء و الإخبار]

بقى شىء، و هو: أنهم ذكروا أنّ الجملة الخبرية إذا استعملت فى مقام الإنشاء كما إذا قيل: «يعيد صلاته» فى مقام طلب الإعادة مدلولها بعينه هو مدلولها إذا استعملت فى مقام الإخبار، و إنّما الاختلاف فى الدواعى، فإذا استعملت فى مقام الطلب و بداعيه تكون إنشاء، و إذا استعملت بداعى الإخبار تكون إخباراً، و المستعمل فيه على كلّ تقدير شىء واحد، و المدلول فى كليهما أمر فارد.

و هذا الذى ذكره مبنى على ما هو المعروف من أنّ الجملة الإنشائية موضوعه لإيجاد معانيها بها، و أمّا على ما اخترناه من أنّ الإنشاء ليس من مقوله الإيجاد فى شىء، و إنّما الجملة الإنشائية (١) كالجملة الإخبارية فى أنّها وضعت لإبراز أمر نفسانى بها- و الفرق:

أنّ ذلك الأمر النفسانى فى الجملة الإخبارية حيث إنّ قصد الحكاية عمّا فى الخارج، فله واقع وراء نفسه ربّما يطابقه و ربما لا يطابقه، و بهذا الاعتبار يتّصف بالصدق و الكذب، و فى الجملة الإنشائية شىء ليس له واقع وراء نفسه، فلا يقبل الاتّصاف بالصدق و الكذب- فاختلفت فى المدلول و اوضح، فإنّ المدلول فى إحداهما قصد الحكاية، و فى الأخرى أمر آخر.

١- ظاهر كلام سيدنا الأستاذ و غيره: هو الاشتراك اللفظى فى مثل «بعت» بين الإنشاء و الإخبار، و كلّ مشترك لفظى يحتاج إلى قرينه معيّنه، و لازم ذلك أنّ كلّاً من الإنشاء و الإخبار يحتاج إلى قرينه معيّنه، و الأمر فيما نحن فيه ليس كذلك، فإنّ مثل «بعت» عند إرادته الإنشاء يحتاج إلى القرينه، و عند إرادته الإخبار لا يحتاج إليها (م).

مثلاً: فى مثل «يعيد صلاته» الدالّ على وجوب إعادته الصلاة، هو اعتبار أنّ الإعادته على ذمّه المكلف و على رقبته، كاللّدين.

و هذا المبني منهم غير مبنيّ على الدقّه، فإنّ إيجاد المعنى باللفظ إن كان المراد أنّه يوجد وجوداً حقيقياً مقولياً، كوجود الجواهر و الأعراض باللفظ، فواضح أنّ اللفظ مثل «بعث» ليس علّه لإيجاد الملكيه خارجاً و لا آله له، بل المعنى لو تحقّق فى الخارج فبأمر أجنبيّ عن التلّفظ بلفظ و التكلم بكلمه مثل «بعث» أو «افعل» بالكليّه.

و إن كان المراد أنّه يوجد بوجوده الاعتباريّ، يعنى بالتلفظ بلفظ «بعث» مع قبول القابل يوجد الملكيه فى عالم الاعتبار لا العين، فإن كان المقصود أنّ لفظ «بعث» موجد لاعتبار الالافظ به الملكيه، فهو خلاف الوجدان، فإنّ اعتبار الالافظ ربّما يكون سابقاً على تلفظه، و ربّما يكون مقارناً، و ربّما يكون متأخراً، و على أىّ حال هو أمر نفسانى كالتصوّر غير معلول للفظ.

و إن كان المقصود أنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء، فهو و إن كان له وجه، حيث إنّ اعتبار الشارع أو العقلاء يكون فى ظرف التلّفظ بلفظ «بعث» و «قبلت» و مترتب عليه، يعنى بنحو الانطباق، و إلّا فهو سابق وجوداً، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: إنّ اللفظ موجد لاعتبار الشارع أو العقلاء إلّا أنّ اعتبار الشارع أو

العقلاء مترتب على التلّفظ بلفظ «بعث» و «قبلت» مع قصد معناه لا- مجردا عن ذلك، و كلامنا في معناه الّذى إذا استعمل فيه يكون محققا لاعتبار الشارع.

و بالجمله (١): لا يمكن المساعده على هذا الكلام المعروف من أنّ الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ، بل اللفظ ليس إلّا كاشفا عمّا فى نفس المتكلم، كالأخبار، و الفرق بينهما فى المنكشف، فإنّه فى الأخبار قصد الحكايه، و فى الإنشاء اعتبار الملكيه مثلا، و على هذا يكون المدلول فى الجمله الخبريّه المستعمله بداعى الأخبار مغايرا للمدلول فى الجمله الخبريّه التى استعملت بداعى الإنشاء كما لا يخفى.

و ممّا يؤكّد هذا: عدم صحّ استعمال الجمله الاسميّه، مثل:

«زيد قائم» بداعى الإنشاء و فى مقام طلب القيام من زيد مع أنّ لازم وحده المدلول صحّ الاستعمال، إذ لا وجه للفرق بين الجمله الفعليّه، مثل «يعيد صلاته» و الجمله الاسميّه، مثل: «هو يعيد صلاته» فإذا صحّ استعمال الجمله الخبريّه فى مدلولها بداعى الإنشاء صحّ فى كليهما، و إلّا فلا يصحّ فى شىء منهما.

١- أقول: لا- يصحّ نفى إيجاد المعنى عن الجمل الإنشائيّه مطلقا، فإنّ الجمله الإنشائيّه إيجاديه لا بتلك المعانى التى ذكرت فى المتن، بل بمعنى صحّ أن يقال بعد قوله: «بعث»: تحقّق الملكيه و البيع، و هو المبدأ، بخلاف الأخبار، فإنّه لا يقال بعد قوله: «جاء زيد»: تحقّق المجىء، بل يصحّ أن يقال: تحقّق الأخبار عن مجىء زيد. و بهذا الاعتبار يصحّ أن يقال: إنّ الجمله الإنشائيّه إيجاديه دون الجمله الخبريه. (م).

تذييل: اختلف فيما وضع له أسماء الإشارة و نحوها من الضمائر و سائر المبهمات.

فقال بعض - كصاحب الكفايه (١)-: بأن «هذا» مثلا- وضع لمعنى عام، و هو المفرد المذكّر، و إنّما الخصوصيّة جاءت من قبل الاستعمال، كما فى الحروف، فكما أنّ لفظه «من» وضعت لمعنى كلّى- و هو الابتداء- لأن يلاحظ آله و حاله لغيره كذلك لفظ «هذا» وضع لكلى مفرد مذكّر لأن يشار به إليه.

و فيه: أنّه لو سلّم (٢) ذلك فى الحروف لا يسلم فى أسماء الإشارة، إذ المراد بالإشارة إلى المعنى باسم الإشارة إن كان استعماله فى معناه، فجميع الألفاظ الموضوعه كذلك، و لا يختصّ هذا بأسماء الإشارة. و إن كان المراد الإشارة الخارجيه، فمن الواضح أنّها ليست كاللحاظ الآلى الذى هو أمر ذهنيّ خارج عن الموضوع له، فلا محاله يكون داخلا فى الموضوع له.

و ذهب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى أنّها وضعت للمعاني المتقيده بكونها المشار إليها بنفس هذه الألفاظ (٣).

١- كفايه الأصول: ٢٧.

٢- و الحقّ أنّه لا- فرق بين المقامين، و أمّا كون اللحاظ من لوازم الاستعمال فأخذه فى الموضوع له لغو، و عدم كون الإشارة مأخوذه فيه فلا- ضير فى أخذه فيه، فكلّ ذلك مسلّم إلّا أنّ ما هو لازم الاستعمال هو أصل لحاظ المعنى، و أمّا لحاظ الآليه للحروف و الاستقلاله للأسماء فهو ليس بلازم للاستعمال. (م).

٣- أجود التقريرات ١: ١٣.

[فى معانى أسماء الإشاره و نحوها]

و قد ظهر ممّا ذكرنا ما فيه، و أنّ الإشاره (١) بمعنى استعمال اللفظ لا يختصّ بأسماء الإشاره، و بمعنى آخر فما هو ذلك المعنى؟ و الكلام فيه.

و أفاد بعض مشايخنا المحققين و جها ثالثاً أحسن و أدقّ من الوجهين السابقين، و هو أنّها وضعت للمعاني التى وقعت موقع الإشاره الخارجيه أو القلبيّه (٢).

و هذا الوجه متين لو كان استعمال أسماء الإشاره منحصرًا فى مورد الإشاره بآله حسّيّه، كاليد و نحوها، أو بالقلب، كما هو الغالب، لكن نرى بالوجدان صحّحه استعمالها بلا إشاره أصلاً لا حسّاً و لا قلباً، كما لا يخفى.

فالتحقيق (٣) أنّها وضعت بإزاء الإشاره الخارجيه.

توضيحه: أنّ الإشاره - على ما يظهر من اللغه - بمعنى

١- ليس لهذا التشقيق وجه، و هذا ممّا لا يحتمل أصلاً، و ما توهم أحد أنّ اللفظ إشاره إلى المعنى حتى يقال: هذا موجود فى جميع الأسماء و لا يختصّ بأسماء الإشاره. (م).

٢- نهايه الدرايه ١: ٦٤.

٣- المتبادر من أسماء الإشاره ليس هو الكلّى إلّا أن يكون المشار إليه كليّاً، بل المتبادر واقع الكلّى، و ذلك هو الموضوع له دون المفهوم الكلّى، فالموضوع له خاص، و ليس بين كون المعنى خاصّاً و كونه جزئياً حقيقياً ملازمه، فإنّ المراد من كونه خاصّاً هو كونه أخصّ من المعنى المتصوّر و لو كان كليّاً فى نفسه، و أمّا وضعها لمفهوم مفرد مذكّر كليّاً فهو يستلزم أن يكون الوضع لغوا محضاً، لعدم استعمالها فى هذا أصلاً، و يلزم أن يكون جميع الاستعمالات مجازاً. (م).

الإيماء فى مقابل الصراحه، فتاره يصرح الشخص بشىء، و أخرى يشير إليه ب «هذا» مثلا و يقول فى موضع قوله: «جئنى بكتاب كذا» مشيرا إلى هذا الكتاب: «جئنى» و لفظ «هذا» مثلا بحسب الجعل و المواضعه يستعمل فى مقام الإشاره إلى المعنى باللفظ دون التصريح به، و به تتحقق الإشاره، فهو بمنزله اليد التى هى آله للإشاره، و بما أنّ المعنى المشار إليه مبهم من جهه عدم التصريح به، فدائما لا بدّ له من معيّن و قرينه لفظيه أو خارجيه تعينه، مثل أن يقال: «جئنى بهذا الرّجل و لذا يعدّون أهل العربيه الرّجل فى هذا المثال من عطف البيان ل «هذا» و من هنا أيضا يقال لأسماء الإشاره و نحوها: «المبهمات».

فالصحيح ما هو ظاهر كلام ابن مالك فى قوله:

بذا لمفرد مذكر أشر

من أنّ أسماء الإشاره وضعت لنفس الإشاره إلى المعنى، فهى آله للإشاره اللفظيه، كما أنّ اليد مثلا آله للإشاره الخارجيه.

و لازم ما ذكرنا أن يكون «هذا» فى قولنا: «هذا زيد» مبتدأ طريقيا لا مبتدأ حقيقيا، فإنّ المبتدأ الحقيقى هو المشار إليه ب «هذا» لا نفس «هذا» كما أنّ المبتدأ فى قولنا: «جئنى» مشيرا إلى كتاب خاصّ هو المشار إليه لا آله الإشاره.

و ممّا ذكرنا اندفع القول بأنّ لازم وضع «هذا» لنفس الإشاره و كونه آله لها صحّه قولنا: «الإشاره زيد» أو «آله الإشاره زيد»

و ذلك لما عرفت من أنّ «هذا» بمنزلة اليد بعينها، فهو طريق إلى ما هو المبتدأ كاليد.

الأمر الرابع: [في مصحح الاستعمال المجازي]

لا شبهه في احتياج الاستعمال المجازي إلى وضع اللفظ لمعنى يصحّ أن يجعل المعنى المجازي فرداً له ادّعاء، لشدّه المناسبه و الارتباط بينهما، و لذا لو كان لفظ «الأسد» موضوعاً للبحر لم يكن استعماله في الرّجل الشجاع صحيحاً.

و أمّا احتياجه إلى الوضع المستقلّ فغير واضح بل واضح العدم، ضروره عدم احتياج استعمال لفظ «الحاتم» أو «فرعون» أو «أفلاطون» مثلاً- مجازاً في غير ما وضعت له- بأن تقول: «هذا الشخص حاتم عصره» أو «فلان فرعون زمانه» أو «فلان أفلاطون وقته»- إلى ترخيص واضح لفظ «الحاتم» أو «أفلاطون» أو «فرعون».

و ممّا يشهد لذلك وجود هذه المعاني المجازيه في غير اللغة العربيّه، فنرى صحّحه استعمال مرادف لفظ «الأسد» في لغة أخرى، في الرّجل الشجاع، و من البعيد جدّاً توافق جميع اللغات في ذلك، و هذه أماره عدم الوضع للمعاني المجازيه مستقلاً، و أنّ صحّحه الاستعمال لأجل حسنه الطبعي المسبّب عن شدّه الارتباط و المناسبه بين المعنى الحقيقي و المجازي.

الأمر الخامس: قد ذكروا أنّ استعمال اللفظ و إرادته نوعه أو صنفه أو مثله من قبيل استعمال اللفظ فيما يناسب الموضوع له،

لأنّ الارتباط بين الطبيعي و أفراده و المناسبه بينهما- بحيث يصحّ إطلاق الفرد و إرادته الطبيعي منه- ممّا لا ريب فيه، بل أشدّ من الارتباط الحاصل بين الحيوان المفترس و الرّجل الشجاع الّذى يباينه ذاتا و يشابهه فى بعض الصفات، و الاتّحاد بين الطبيعي و أفراده ذاتي، فاستعمال اللفظ و إرادته طبيعي هذا اللفظ أولى بالصّحّه.

و أمّا استعمال اللفظ و إرادته شخصه: فذكر صاحب الفصول أنّه لا يصحّ من دون تأويل بأن يقال: إنّ مثل «زيد ثلاثي» إذا أريد به شخص نفسه، تقديره: «زيد هو ثلاثي» ف «زيد» جى ء به توطئه و مقدّمه للمبتدأ المقدّر الّذى هو «هو»، و ذكر أنّه لو لا التأويل لزم إمّا اتّحاد الدالّ و المدلول لو كان هناك استعمال، أو تركّب القضيّه من جزءين لو لم يكن استعمال(١).

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- قال بامتناعه(٢)، نظرا إلى أنّ الاستعمال عبارته عن إيجاد المعنى باللفظ، و جعل اللفظ وجودا تنزيليّا للمعنى، إذ لا يمكن أن يكون الشى ء وجودا تنزيليّا لنفسه، فإنّه لا اثنيّته فى البين حتّى ينزل أحدهما منزله الآخر.

و لنا فى هذا المقام كلام، و حاصله: أنّ الالتزام باستعمال اللفظ فى نوعه أو شخصه أو غير ذلك بلا ملزم، و كلّ ذلك شعر

١- الفصول الغرويّه: ٢٢.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٠-٣١.

بلا ضروره (١)، فإنّ فائده الوضع هو تفهيم ما لا يمكن تفهيمه إلّا باللفظ، كالقضايا المعقوله و الأمور المحسوسه البعيده التي لا يمكن إحضارها بأنفسها بلا لفظ في ذهن المخاطب، أمّا إذا أمكن إحضار المعنى في ذهن المخاطب من دون دالّ كما إذا كان المعنى بمرأى من المخاطب، فلا يحتاج إلى استعمال اللفظ أصلاً، بل يقول:

«ملكى» مشيراً إلى كتاب حاضر عنده مثلاً.

ففى المقام إذا قال: «زيد اسم» أو «الماء كلمه عربيّه» ينتقل المخاطب بمجرد سماع لفظ «زيد» أو «الماء» إلى طبيعىّ هذا اللفظ و يحضر فى ذهنه، و يفهم أنّ هذا الحكم لطبيعىّ هذا اللفظ، فقد أحضر المعنى بنفسه فى ذهن المخاطب، فأتيه حاجه مع ذلك إلى استعمال اللفظ فى طبيعىّه؟ و إذا قال: «زيد اسم» و نصب قرينه على إرادته شخص هذا اللفظ، فقد أحضر أيضاً نفس المعنى فى ذهن المخاطب بلا احتياج إلى استعمال اللفظ فى شخصه.

و إذا أراد المتكلم الحكم على حصّه خاصّه من طبيعىّ لفظ «زيد» فيمكنه أن يحضر الطبيعىّ بنفسه، و يقيّده بدالّ لفظى من الحرف أو غيره، كأن يقول: «زيد» فى «ضرب زيد» فاعل،

١- و الحقّ هو القول بصحّه الاستعمال بلا- لزوم اللغويه فى الصور الأربع كلّها، نعم إطلاق اللفظ و إرادته مثله و إن يمكن أن يكون من قبيل الاستعمال المجازى أو إحضار نفس المعنى، لكنّ الحقّ هو الاستعمال دون إحضار الموضوع له. و صرف عدم الاحتياج لا يوجب اللغويه، و إلّا يلزم اللغويه من الدّكر فيما يعلم مع أنّ «حذف ما يعلم جائز» لا واجب.

ف «زيد» في هذا المثال لم يستعمل في نوع من أنواع طبيعي لفظ «زيد» بل هو الطبيعي بعينه و أحضر بنفسه في ذهن المخاطب، و لَمَّا تعلق غرض المتكلم بإفاده فاعليه حصه خاصه من هذا الطبيعي، جعل الدال عليه لفظه «في» و ذلك لما عرفت من أنّ الحروف وضعت لتضييق المعاني الاسميّه.

فاتضح ممّا ذكرنا أنّه لا حاجه في أمثال ذلك إلى الاستعمال حتّى يقال: إنّ استعمال اللفظ في شخص نفسه مستلزم لاتّحاد الدالّ و المدلول، و إن كان هذا الإشكال غير وارد من أصله، ضروره كفايه التعدّد الاعتباري، و لذا ورد في بعض الأدعيه: «يا من دلّ على ذاته بذاته» (١) بل يؤتى بالمعنى بنفسه من دون حاجه إلى ما يدلّ عليه، و لا يلزم منه تركّب القضيّه الملفوظه من جزئين و أن تكون بلا موضوع، فإنّ موضوع القضيّه نفس المعنى.

هذا، و لو سلّمنا لزوم كون الموضوع لفظا دالّا على المعنى مستعملا فيه، فلا بدّ (٢) من القول بامتناع استعمال اللفظ في شخص

١- البحار ٩١: ٢٤٣ باب إحرار أمير المؤمنين عليه السلام من كتاب الذّكر و الدعاء.

٢- هذا منه - دام ظلّه - يخالف ما مرّ عنه في بحث الوضع، فإنّ لزوم اجتماع المتقابلين في شىء واحد مبني على القول بأنّ الاستعمال إيجاد المعنى بالوضع أو غير ذلك ممّا ذكر في المتن. و الحقّ أنّ الاستعمال هو استخدام اللفظ لتفهيم الموضوع له، و لا إشكال في كون شىء واحد مستعملا و مستعملا فيه باعتبارين. و بعبارة أخرى: لا فرق بين الدلاله العقليه و اللفظيه في كفايه التعدّد الاعتباري، فاستعمال اللفظ و إرادته شخصه لا محذور فيه عقلا. (م).

نفسه، سواء قلنا: إن الاستعمال إيجاد المعنى باللفظ و جعل اللفظ وجودا تنزيليًا للمعنى، أو قلنا: إنه عبارته عن جعل اللفظ علامه للمعنى، فإنّ الشيء لا يمكن أن يكون وجودا تنزيليًا أو علامه لنفسه مع أنه موجود بوجود تحقيقي، إذ من الواضح لزوم الاثنيّته الحقيقيه بين الوجود الحقيقي و التنزيلي، و هكذا بين العلامه و ذو العلامه.

الأمر السادس: هل الدلاله الوضعيه – أي المعلوله للوضع – تابعه للإرادته أم لا؟

قد ظهر ممّا اخترناه في حقيقه الوضع أنّها تابعه للإرادته.

توضيحه: أنّ للفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريه، و هي الموجه لخطور المعنى في الذهن بمجرد سماع اللفظ و لو من لافظ بلا شعور و اختيار، أو من اصطكاك حجر بحجر آخر.

الثانيه: الدلاله التصديقيه، و هي دلالتة على أنّ المتكلم بمثل «زيد قائم» مثلا في مقام تفهيم ثبوت القيام ل «زيد» في الخارج في مقابل أن يكون في مقام السخريه و الاستهزاء.

الثالثه: دلالتة على أنّ معناه مراد جدّي للمتكلم في مقابل كونه مرادا استعماليا، إمّا ضربا للقاعده بأن أتى بلفظ عام تأسيسا لقانون كلّى مع أنه لا يريد العموم جدّا، أو كناية عن لوازم المعنى، كما في جميع الاستعمالات الكنائيه، فإنّها لم تتعلّق

بالمعاني المستعمل فيها إرادته جديده من المستعمل، وإنما المتعلق للإرادته الجديده لازم المعنى، مثلا فى مثل: «زيد كثير الرماد» المراد الجدى أنّ زيدا جواد لا أنّه عنده مقدار كثير من الرماد.

و بالجمله لا ريب فى استفاده هذه الأمور الثلاث من اللفظ من أى لافظ صدر إذا كان ذا شعور و إدراك.

و القوم ذكروا أنّ الدلاله الوضعيه هى الأولى منها، و الآخرين منها ناشتاتان من بناء العقلاء.

و ما أفادوه من أنّ الثالثه ناشئه من بناء العقلاء تامّ لا غبار عليه، و أمّا كون الأولى وضعيه و الثانيه أيضا كالثالثه من بناء العقلاء فغير تامّ لوجهين:

الأول: ما ذكرنا من أنّ الوضع حقيقته التعهد و الالتزام، و من المعلوم أنّ ما يلتزم و يتعهد به العاقل لا بدّ و أن يكون أمرا اختياريا له، و واضح أنّ حصول الانتقال من سماع اللفظ و لو من اصطكاك حجر بحجر، خارج عن تحت اختيار الواضع، و ليس مسببا عن الوضع، بل إنّما هو مسبب عن الأئس الحاصل من كثره استعمال اللفظ (١) فى المعنى، و هذا الانتقال يحصل حتى إذا صرح الواضع بأنّ الموضوع له هى الحصه المتعلقه للإرادته، فإذا كان خارجا عن تحت الاختيار، فلا يمكن أن يكون طرفا للالتزام و التعهد.

١- هذه الدلاله تتوقف على الوضع و العلم به و الالتفات حال السماع لا غير، فلا تحتاج إلى أصل الاستعمال و لو مرّه واحده فضلا عن كثرته. (م).

و على ذلك لا تكون الدلالة الأولى (١) دلالة وضعيه، بل دلالة أنسيه، و إنما الدلالة الوضعيه هي دلالة اللفظ على أن المتكلم به في مقام تفهيم معناه، فإن التفهيم فعل اختياري مسبق بالإرادته لا محاله، فيمكن أن يكون طرفاً للالتزام بأن التزم بأني أفهم ذاك المعنى الخاص بلفظ كذا، و متى أردت ذلك المعنى جئتك بهذا اللفظ.

الثاني: أن الوضع لا بدّ و أن يكون لغايه و فائده حتى لا يصير لغوا، و من المعلوم أن ليس فائده الوضع إلا التفهيم و التفهيم، فلو فرضنا أن الوضع حقيقته أمر آخر غير التعهد من اعتبار كون اللفظ وجوداً تنزيهياً للمعنى أو غير ذلك، مع ذلك نقول: إن الدلالة الأولى ليست دلالة وضعيه، ضروره أن لحاظ الإطلاق في الموضوع له و وضع اللفظ بإزاء ذات المعنى - سواء كان صادراً من لافظ ذي شعور و اختيار بداعي التفهيم و إرادته أو صادراً بغير داعي

١- إخراج هذه الدلالة عن الوضعيه غير صحيح، بل الدلالة الوضعيه ما لو لم يكن الوضع لم يتحقق، و الدلالات الثلاث من هذه الجبهه مشتركه، فإنه لو لا الوضع لم يتحقق شيء منها، فحصر الدلالة الوضعيه في غير الأولى لا وجه له. و الانتقال إلى المعنى و إن كان قهرياً في الدلالة الأولى لكنه لا يضرّ بكونها وضعيه، فإن ذلك الانتقال القهري معلول للوضع و هذا كما في كلّ فعل توليدي، فعدم اختياريه الانتقال لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيه، لأنّ علّتها هي الوضع. و كذا عدم وجود هدف الوضع فيها لا يوجب خروجها عن الدلالة الوضعيه، غايه الأمر أن المتكلم إذا لم يكن في مقام تفهيم المعنى تخلف عن داعي الوضع، و هذا لا يوجب عدم تسميه هذه الدلالة بالوضعيه. (م).

التفهم - لغو محض، لعدم ترتب فائده التفهيم على هذا الوضع بإطلاقه حتى فيما لم يرد الالفاظ تفهيم المعنى، أو كان الالفاظ بلا شعور، فلا مناص عن كون الدلاله الوضعيه تابعه للإراداه، كما أفاده العلمان، و كلامهما في بحث الدلالات صريح في ذلك غير قابل للتأويل.

و ليعلم أنّ الغرض من كون الدلاله الوضعيه تابعه للإراداه أنّ الموضوع له للفظ هي تلك الحصّه من المعنى التي تعلق بها واقع الإراده، فلا- يحتاج إلى التجريد في مثل قولنا: «زيد قائم»، كما تخيل صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه-، فإنّ الموضوع ذات المعنى و المحمول أيضا كذلك، لا المعنى المقيد بكونه مرادا للمتكلم حتى يحتاج إلى التجريد في مقام الحمل و إن كان يفهم من الكلام بحسب الوضع أنّ ذات المعنى في الموضوع و المحمول مراد للمتكلم، إلّا أنّ هذه الإراده ليس جزءا للموضوع أو المحمول، بل هي طريق إلى ما هو الموضوع و المحمول.

الأمر السابع: [في وضع المركبات]

لا إشكال في أنّ المركّب بما هو مركّب ليس له وضع مستقلّ، إذ المركّبات غير متناهيه، مضافا إلى أنّ وضع المفردات مغن عن الوضع للمركّب، مع أنّا نخترع من عند أنفسنا تراكيب لا سابقه لها حتى يوضع لها، فالقول بأنّ المركّب بما هو مركّب، له وضع ممّا لا يتفوّه به ذو مسكه.

نعم، لا ريب في أنّ الجملة الخبريّة يستفاد منها شيء لا يستفاد من مفرداتها، وهذه الخصوصيّة المستفاده منها- كقصد الحكاياه أو ثبوت المحمول للموضوع خارجا- من المعلوم أنّها لا تكون ذاتيه لها ولا مستفاده منها بالطبع، بل تكون بالوضع، ولذا وقع النزاع في أنّها هل تستفاد من الإعراب أو الضمير المستتر فيها أو الهيئه؟.

و اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنّها مستفاده من الهيئه، و الأمر كما أفاده، إلّا أنّه خصّه بالجمل الاسميّه (١).

و لا وجه لهذا التخصيص، فإنّ هناك خصوصيّات و مزايا تستفاد من الجمل الفعلية، كاستفاده الحصر من «إياك نعبد» و استفاده فاعليّه موسى في قولنا: «ضرب موسى عيسى» و لا ريب [في] أنّها بالوضع لا غير.

ثمّ إنّ المعروف أنّ وضع الموادّ شخصي و وضع الهيئات نوعي.

فإن كان المراد أنّ المادّه كما أنّه «ضرب» بشخصها وضعت لذلك المعنى، و من هذه الجهه يقال: إنّ وضعها شخصي، فهذا بعينه متحقّق في وضع الهيئه، فإنّ هيئه «فاعل» بشخصها وضعت لذات يصدر عنه الفعل.

و إن كان المراد من كون وضع الهيئات نوعيا أنّ الهيئه بما أنّها

لا- تختص بمادّه مخصوصه من القيام أو القعود أو الأكل أو غير ذلك، بل هيئه «فاعل» في ضمن أيّه مادّه تحققت موضوعه بخلاف المادّه، فواضح أنّ المادّه أيضا وضعتها كذلك بعينها، يعنى مادّه «ضرب» مثلا وضعت لذلك المعنى الخاص في ضمن أيّه هيئه تحققت.

و الظاهر أنّ هذا الفرق اصطلاح باعتبار أنّ الهيئه لا- يمكن تصوّرها بلا- مادّه ما، ففي وضع الهيئات كهيئه «فاعل» مثلا لا بدّ للواضع أن يتصوّرهما في ضمن مادّه، مثل مادّه «ف» و «ع» و «ل» و وضع بعد ذلك كلّ ما كان على زنه «فاعل» و بهذه الهيئه لمن يصدر عنه المادّه، فبما أنّ الواضع تصوّر نوع هذه الهيئه بسبب تصوّر خصوص هيئه «فاعل»، فالوضع نوعي باعتبار أنّ الموضوع أمر كلي، و هذا بخلاف المادّه، فإنّها يمكن تصوّرها مستقلا بلا أن تنهياً بهيئه من الهيئات، فالموضوع شخص لفظ «ض» و «ر» و «ب» مثلا، و هو المتصوّر في مقام الوضع، و بهذا الاعتبار يكون وضعها شخصيا، فكما أنّ الوضع له تقسيم باعتبار الموضوع له كذلك له تقسيم باعتبار الموضوع، فينقسم باعتبار كليّه الموضوع و شخصيته إلى نوعي و شخصي.

ثمّ إنّّه ظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بالمجاز في المركّب فاسد، لما عرفت من أنّه لا وضع للمركّب حتّى يكون له حقيقه و مجاز، و ليس من هذا الباب «أراك تقدّم رجلا و تؤخر أخرى»، بل من باب

التشبيه، فيكون التقدير «أراك مثل من يقدم رجلا- و يؤخر أخرى» أو من باب الكناية باستعمال الجمله فى معناها الحقيقى و إرادته لازمها الذى هو التحير.

و هكذا ليس من هذا الباب قوله تعالى: **مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا (١)** إلى آخره، بل من باب تشبيه مجموع أحوال المنافق بمجموع أحوال الذى استوقد نارا، إلى آخره، أو تشبيه كل حال من أحواله بحال من أحوال المستوقد، و كيف كان لا يكون من باب المجاز فى المركب بالضرورة.

الأمر الثامن: فى الحقيقة الشرعيه.

لا يخفى أنه لا يترتب على هذا البحث ثمره عمليّه أصلا، و لذا نطويه طيا.

و ما ذكر- من أنّ ثمرته حمل الألفاظ المستعمله فى الروايات و الآيات على المعانى الشرعيه بناء على ثبوتها، و على المعانى اللغويه بناء على عدم ثبوتها، و ربّما يقال بالتوقف على تقدير عدم الثبوت نظرا إلى أنها صارت مجازا مشهورا- لا أصل له، فإنّ أكثر رواياتنا عن الصادقين صلوات الله و سلامه عليهم، و الروايات النبويه لا نعتمد عليها إلّا إذا نقلت عن أئمتنا عليهم السلام، و لا ريب فى صيروره هذه الألفاظ فى زمان ورود هذه الروايات حقائق فى معانيها الشرعيه التى نفهمها الآن منها.

و بالجمله لم نظفر إلى الآن على مورد نشكّ في المراد، فالبحث علمي محض ينبغي الاقتصار عليه، فنقول: الحقيقه الشرعيه تتصوّر على نحوين:

الأول: أن يوضع الألفاظ لهذه المعاني تعيينا.

و الثاني: وضعها لها تعيينا.

و الوضع التعيني أيضا يمكن على وجهين:

أحدهما: أن يعين الشارع في زمان من الأزمنه هذه المعاني لهذه الألفاظ بأن يقول: «وضعت لفظ الصلاه لكذا، و الصوم لكذا» و هكذا.

و الوضع التعيني بهذا المعنى مقطوع العدم، إذ لو كان، لبان، و صار كالعيان، لتوفّر الدواعى إلى نقله، فعدم ورود روايه واحده على ذلك دليل قطعي على العدم في أمثال هذه الموارد، بل النقل بالآحاد أيضا في مثله يشهد بكذبه، فإنه نظير ما إذا أخبر واحد أو اثنان بأن ملك العراق مثلا جاء في ساعه كذا و صعد المنبر و ألقى خطبه، و واضح أنّ مثل هذه القضيه لا يمكن عاده أن يخبر بها إلّا واحد أو اثنان، فنفس نقل الواحد أو الاثنان فقط يشهد بكذبها.

و لا يقاس هذا بقضيه غدیر خمّ، لكثره دواعى الإخفاء فيها دون المقام، مع أنّ الروايات فيها أيضا بحمد الله اشتهرت و تضافت من الفريقين إلى حدّ لا يقبل الإنكار.

ثانيهما: أن يستعملها الشارع في معانيها الشرعيّة و يعيّن لها بنفس هذا الاستعمال، كما إذا أراد أحد أن يسمّى ابنه «حسنا» فيقول: «جئني بحسن» مشيرا إلى ولده، فالوضع التعيني يحصل بنفس هذا الاستعمال.

و أورد على هذا الوجه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ لازمه لحاظ اللفظ آله و استقلاله في زمان واحد، و هو محال، و ذلك لأنّ الاستعمال يقتضى لحاظ اللفظ آله و النّظر إليه مرآه و جعله فانيا في المعنى، و الوضع يقتضى لحاظ اللفظ مستقّلا، و لا يمكن الجمع بينهما في زمان واحد هو زمان الاستعمال(١).

و فيه ما مرّ من أنّ الاستعمال جعل اللفظ علامه للمعنى، و لا محذور في كون الشىء علامه لشيئين، و لا مانع من لحاظ اللفظ مستقّلا حين الاستعمال، فإنّ من يقول: «جئني بماء» في مقام إظهار أنّه عارف باللسان العربى مع كونه عطشان يريد الماء جدّا، قد استعمل هذه الجملة في معناها و لاحظ ألفاظها مستقّلا.

و أفاد صاحب الكفايه أنّ لازم ذلك أنّ الاستعمال الأوّل الذى يتحقّق به الوضع لا يكون حقيقه و لا مجازا، نظير استعمال اللفظ في نوعه أو صنفه(٢).

و فيه: أنّ الوضع- بأيّ معنى كان- سابق على الاستعمال،

١- أجود التقريرات ١: ٣٣-٣٤.

٢- كفايه الأصول: ٣٦.

فإنه إما التعهيد أو اعتبار كونه موضوعا على المعنى، كالوضع المقولي، أو اعتبار كونه وجودا تنزيهيا للمعنى، و أيا ما كان هو أمر نفساني يكون الاستعمال الخارجى مبرزاً و مظهراً له، فمن يريد تسميه ولده و يقول فى هذا المقام: «جئنى بحسن» مشيراً إلى ولده يضع لفظ «الحسن» ابتداءً بمعنى أنه يلتزم فى نفسه أنه متى أراد تفهيم تلك الذات أتى بلفظ «حسن» أو يعتبر كون لفظ «حسن» موضوعاً على تلك الذات أو وجوداً تنزيهياً لها، ثم يستعمله فى معناه، فىكون هذا الاستعمال كاشفاً عن وضعه و استعماله حقيقياً لا- وضعاً بنفسه، فلا- إشكال فى إمكان الوضع التعينى بهذا المعنى، و تحقّقه فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله ليس بذلك البعد.

النحو الثانى: الوضع التعينى، بأن كانت تلك الألفاظ فى زمان النبىّ صلّى الله عليه و آله من كثره استعمالها فى المعانى الشرعيه بحيث يفهم منها هذه المعانى بلا قرينه و وصلت إلى مرتبه الحقيقه.

و هذه الدعوى قريبه جداً، بل لو كان لهذه الكبرى- أى صيروره اللفظ من كثره استعماله فى معناه المجازى حقيقه فيه- صغرى، لكان المقام من أوضح مصاديقها و صغرياتها، فإنّ لفظ «الصلاه» مثلاً كان مستعملاً فى معناه الشرعى فى كلّ يوم مرّات عديده، فلا يبعد الالتزام بوصوله إلى مرتبه الحقيقه فى يوم أو يومين فضلاً عن سنه أو سنوات.

و لا يفرق فيما ذكرنا بين كون هذه المعانى مستحدثه فى

شرعنا أو ثابتة في الشرائع السابقة، إذ المناط في كونها حقائق شرعيّة انفعال المعاني الشرعيّة منها بلا قرينه بواسطة الوضع التعييني أو التعييني في لسان النبي صلى الله عليه وآله و تابعيه.

فما أفاده في الكفايه (١) من أنّها حقائق لغويّة إذا كانت المعاني ثابتة في الشرائع السابقة ليس على ما ينبغي.

مع أنّ ثبوت هذه المعاني في الشرائع السابقة يدلّ على إطلاق هذه الألفاظ عليها في ذلك الزمان، فلعلّها يتلفّظ بها بألفاظ آخر غير لفظ الصلاة و الزكاه و الصوم و الحجّ، و يقرب ذلك أنّ لسان غالب أنبياء السلف لم يكن عربيّاً.

ثمّ إنّ البحث عن علائم الحقيقه و المجاز بما أنّه لا يترتب عليه ثمره عمليّه أصلاً و صار المتبع في الدورات الأخيره هو ظهور الألفاظ كانت حقيقه أو لم تكن نلغيه و لا نتعرض له.

الأمر التاسع: في الصحيح و الأعمّ.

إشاره

لا إشكال في انسباق المعاني الشرعيّة من ألفاظ العبادات، و إنّما الإشكال في أنّ ما يفهم منها هو خصوص الصحيحه منها أو الأعمّ؟

و لا يخفى أنّ ثمره هذا البحث هو جواز التمسك بالإطلاق عند الشكّ في شرطيه أو جزئيه شيء للعباده و عدمه، فالصحيح لا يصحّ له التمسك بإطلاق الخطاب لرفع شرطيه أو جزئيه

المحتمل الشرطيّ أو الجزئيّ، إذ مرجع الشكّ حينئذ إلى الشكّ في الصدق، و واضح أنّ التمسك بالإطلاق لا معنى له مع عدم إحراز أصل المسمّى، و هذا بخلافه على الأعمى، فإنّ فاقد السوره مثلا يصدق عليه الصلاه، فمع الشكّ في جزئيّه السوره يصحّ التمسك بإطلاق أدلّه الأجزاء و الشرائط.

ثمّ إنّه لا ريب في لزوم تصوير الجامع بين أفراد الصلاه بأجمعها أو خصوص الأفراد الصحيحه منها حتّى يكون لفظ الصلاه مثلا موضوعا لذلك الجامع.

و توهم كون وضع هذه الألفاظ من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ مدفوع:

أولاً: بأنّه خلاف الوجدان، لاستعمال هذه الألفاظ كثيرا في الطبيعي و الجامع بين الأفراد أينما سرى، فيقال: الصلاه تنهى عن الفحشاء (١) و «الصوم جنّه من النار» (٢) و ليس المراد بالضروره أنّ فردا خاصّا خارجيّاً من الصلاه أو الصوم يترتب عليه هذا الأثر، بل المراد أنّ الطبيعي أينما سرى يكون كذلك.

و ثانيا: بأنّه لو سلّم كون الموضوع له خاصّا أيضا، لا مناص من تصوير الجامع بين الأفراد حتّى يشار به في مقام الوضع إلى ما هو الموضوع له من الأفراد الخارجيه.

١- العنكبوت: ٤٥.

٢- الكافي ٤: ٦٢- ١، الفقيه ٢: ٤٤ و ٤٥- ١٩٦ و ٢٠٠، الوسائل ١٠: ٣٩٥ و ٣٩٨، الباب ١ من أبواب الصوم المندوب، الحديث

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أنكر لزوم تصوير الجامع، و التزم بأنّ الموضوع له للفظ «الصلاه» مثلا هي المرتبه العاليه من الصلاه الجامعه لجميع الأجزاء و الشرائط، و إطلاق لفظ «الصلاه» على غيرها من المراتب مبنّى على تنزيل الفاقد منزله الواجد في الأفراد الصحيحه، و على المسامحه من باب المشابهه و المشاكله في الصوره في الأفراد الفاسده(١).

و ما أفاده- قدّس سرّه- مخدوش:

أولاً: بأنّ المرتبه العاليه أيضا لها مراتب، فإنّها من الحاضر في صلاه الظهر أربع ركعات، و من المسافر ركعتان، و في صلاه المغرب ثلاث ركعات، و في صلاه الآيات ذات عشر ركوعات، و في صلاه الأعرابي ذات اثنتي عشره ركعه و هكذا، فبالآخره لا بدّ من تصوير الجامع بين هذه الأفراد، فما وجه إنكاره؟

و ثانيا: بأنّ لازم ذلك أن يكون استعمال لفظ «الصلاه» في غير المرتبه العاليه من المراتب استعمالا مجازيا، و نحن نرى بالوجدان عدم التفاوت بين موارد استعمالته، فنحمل و نطلق لفظ «الصلاه» على الفاقد بلا عناية و لا علاقته، كإطلاقه على الواجده بلا تفاوت أصلا.

ثمّ إنّ المراد من الصحيح- الذي هو محلّ الكلام في أنّه موضوع له أو لا- ليس الصحيح من جميع الجهات حتى الجهات

المتأخره عن المسمّى قطعاً، بل المراد الصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط.

و أمّا الصحيح من حيث عدم النهى أو عدم المزاحم أو قصد عنوان المأمور به كعنوان الصلاة فلا معنى (١) لوقوع البحث فيه، إذ هذه جهات متأخره عن المسمّى، و لا بدّ من فرض ما يسمّى بالصلاه، و فرض نهى متعلّق به أو مزاحم له و قصد عنوانه، فكلّ ذلك خارج عن المسمّى و لا معنى لأخذه فيه، و لذا يبحث الصحيحى أيضاً عن جواز اجتماع الأمر و النهى، و عن أنّ النهى عن العباده موجب لفسادها أو لا؟ فلو كان المراد من وضعها للصحيح وضعها للصحيح حتّى من هذه الجهات، لم يكن لهذه المباحث مجال أصلاً، كما لا يخفى.

و بعد ذلك يقع [الكلام] فى تصوير الجامع، و ما قيل فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه وجوه:

الأول: ما أفاده فى الكفايه

(٢)، و حاصله: أنّ الصلاة الصحيحه مثلاً- بتمام أفرادها تشترك فى خاصّيه و أثر، و اشتراكها فى الأثر الواحد يكشف عن اشتراكها فى جامع واحد به يؤثّر فيه، و بما أنّ

١- إن قلنا بالوضع للأعمّ، فهو، و إن قلنا بالوضع للصحيح، فالموضوع له هو الصحيح مطلقاً لا الصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط، فالتفكيك بين شرائط الصّحّه لا وجه له، فإنّ القول بالصحيح معناه التساوى بين الصحيح و المأمور به، و المأمور به ما هو الصحيح من جميع الجهات. (م).

٢- كفايه الأصول: ٣٩.

الواحد بما هو واحد لا- يصدر إلّا من الواحد، فيمكن أن يشار إلى ذلك الجامع إجمالاً بأثر النهي عن الفحشاء و وضع اللفظ بإزائه، فيكون لفظ «الصلاه» موضوعاً لما يكون ناهياً عن الفحشاء.

و ما أفاده غير تامّ من وجوه:

أمّا أوّلاً- فلأنّ المراد ممّا يكون ناهياً عن الفحشاء لو كان ما يكون ناهياً بالفعل، فلازمه أخذ الجامع بين الأفراد الصحيحه من جميع الجهات حتّى الجهات المتأخّره عن المسمّى، وقد عرفت فسادّه، و أنّه خارج عن محلّ الكلام، و إنّما الكلام، فى تصوير الجامع بين الأفراد الصحيحه من حيث الأجزاء و الشرائط.

و إن كان المراد ما يكون ناهياً عن الفحشاء بالقوّه، بمعنى أن يكون قابلاً- لذلك لو انضمّ إليه غير ما أتى به ممّا له دخل فى ترتّب هذا الأثر، فهذا بعينه هو الجامع الأعمى، إذ الصلاه عن جلوس قابله للنهى عن الفحشاء، غايه الأمر من العاجز عن القيام، و الصلاه مع الإيماء قابله لذلك أيضاً، لكن لا من هذا الشخص، بل ممّن لا يقدر على الركوع و السجود، و هكذا.

و أمّا ثانياً: فلو أنّ الجامع المتصوّر لا يمكن أن يكون أمراً مركّباً، كما اعترف به- قدّس سرّه-، إذ كلّ ما فرضناه جامعاً إذا زيد [عليه] أو نقص عنه شىء يكون فاسداً، فلا بدّ أن يكون بسيطاً، و من المعلوم أنّ الصلاه الواحده مركّبه من مقولات متعدّده، فإنّ التيه- أعنى قصد الفعل لا قصد الأمر- من مقوله الكيف النفسانيّ،

و القراءه من مقوله الكيف المسموع، و الركوع من مقوله الوضع، و المقولات أجناس عاليه لا- يمكن تصوير الجامع الحقيقي بينهما، فلا- يتصور الجامع الحقيقي بين أجزاء صلاه واحده، فكيف بين جميع الأفراد الصحيحه على اختلاف مراتبها، فإذا لم يمكننا تصور جامع يكون هو مؤثراً في النهي عن الفحشاء في جميع الصلوات على اختلافها، لا- بدّ من حمل قوله تعالى: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ (١) على أحد وجوه ثلاثه: إمّا على أنّ كلّ جزء من أجزاء الصلاه من التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك يوجب سنخاً خاصاً من النهي عن الفحشاء في حال انضمامه مع غيره مغايراً للآخر، أو أنّ الصلاه بما أنّها مشروطه بشرائط من طهاره البدن و اللباس و إباحه المكان و اللباس و غير ذلك، فلا بدّ لمن يريد الصلاه صحيحه [من] أن يجتنب عن النجاسات، و أن لا- يغضب أموال الناس، و يخرج حقوق الفقراء من أمواله حتى لا- يبطل بالصلاه في اللباس النجس و المغصوب أو المتعلّق لحقّ الفقراء، فكون الصلاه ناهيه عن الفحشاء باعتبار أنّ المصلّي لا بدّ له في إحراز صحّه صلاته [من] أن يجتنب عن كثير من المحرّمات حتى لا- يقع في محذور فقدان ما له دخل في صحّتها، أو أنّ الصلاه حيث إنّها مقرّبه للعبد و موجهه لكمال النفس تصير سبباً لارتقاء النفس بمرتبته تأبى عن الفحشاء و المنكر.

و ثالثاً لو فرضنا وجود جامع حقيقى بين أفراد الصلاه مع كونها لا تدخل تحت مقوله واحده، فهو ممّا لا يفهمه عامّه الناس، بل أمر دقّى يلتزم به من باب أنّه لا يمكن أن يصدر الواحد من المتعدّد، و الجامع العنّدى هو محلّ البحث هو الجامع العرفى العنّدى يعرفه كلّ عربى: البدوى و القروى و المدنى، لا ما لا يصل إليه إلّا الأوحدى من الناس.

الوجه الثانى

: ما أفاده بعض المحقّقين (١) من أنّ الجامع الماهوى و إن كان لا يعقل بين أفراد الصلاه، الصحيحه إلّا أنّ الجامع الوجودى يمكن تصويره، فإنّ جميع أفراد الصلاه على اختلاف مراتبها كمّا و كيفاً تشترك فى حقيقه الوجود.

و ما أفاده من الغرائب، فإنّ هذه الألفاظ أسام للماهيات لا الوجودات، فالصلاه اسم لماهيّه خاصّه تتّصف بالوجود تاره و بالعدم أخرى، فيقال: صلّى زيد و لم يصلّ عمرو مثلاً، و لذا ترتّب أحكام على نفس الطبيعى بما هو.

هذا، مع أنّ الجامع الوجودى بين الأفراد الصحيحه من الصلوات الموجوده على اختلافها كمّا و كيفاً لا يتصوّر إلّا حقيقه الوجود، التى لا تختصّ بوجود دون آخر، و يشترك فيها جميع موجودات العالم حتى وجود البارى عزّ اسمه، و ليس هناك وجود

١- هو صاحب المقالات آقا ضياء العراقى، راجع مقالات الأصول ١: ١٤٢، و نهايه الأفكار ١: ٨٢.

حقيقى خاصّ مشترك بين خصوص أفراد الصلاه دون غيرها من الموجودات حتى يكون هو المسمّى بلفظ «الصلاه».

الوجه الثالث

: ما أفاده بعض (١) مشايخنا المحقّقين من أنّ الماهيّات بحسب وضع اللفظ بإزائها على قسمين:

قسم تؤخذ مهمله من حيث الطوارئ و العوارض و معيّنه من حيث الذات، و هذا كما هيّه الإنسان، فلو حظ في مقام الوضع ذات حيوان ناطق، و لم يلاحظ فيها شىء من الطوارئ من الطول و القصر و كونها أصغر أو أكبر ذا رأس أو رأسين و رجل أو رجلين و هكذا، فوضع لفظ الإنسان بإزائها.

و قسم آخر تؤخذ مهمله من حيث الذات و معيّنه من حيث بعض الطوارئ، و هذا كلفظ «الغداء» و «العشاء» فإنّ لفظ «الغداء» وضع لما يؤكل في وقت الظهر أو قبيله أو بعيدة، و أمّا كون المأكول خبزا أو أرزا أو غير ذلك فشىء منها لم يؤخذ في مفهومه.

و هكذا لفظ «عشاء» فإنّه اسم لما يؤكل في وقت العشاء أيّما ما كان.

و من هذا القبيل لفظ «الخمير» فإنّه وضع لما يخمر و يستر العقل من جهه إسكاره سواء اتّخذ من العنب أو الزبيب أو التمر أو غير ذلك.

فبناء على ذلك من الممكن أن يكون لفظ «الصلاه» من هذا القبيل بمعنى أن يكون موضوعا لماهيته معرّفها فريضه الوقت أو الناهى عن الفحشاء، وتكون من غير هذه الجبهه مهمله، كانت ذات ركعه أو ركعتين أو أكثر، قائما أو قاعدا، مع السوره أو بلا سوره، و هكذا، فكما يكون لفظ «غداء» موضوعا لما يتغذى به فى وقت الظهر كذلك لفظ «الصلاه» يكون موضوعا لعباده يؤتى بها فى أوقات معينه، و أثرها النهى عن الفحشاء، غايه الأمر أنّ هذا معجون إلهى يتغذى به الروح و ذاك غداء للبدن. هذا حاصل ما أفاده.

و فيه أولا: أنّ لازم ذلك أن يكون لفظ «الصلاه» مرادفا للفظ فريضه الوقت و الناهى عن الفحشاء إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، نظير وضع المشتقات على ما سيجىء إن شاء الله تعالى من أنّ التحقيق أخذ ذات ما فى مفهوم المشتقّ، و هو باطل بالوجدان.

و إن كان من قبيل الوضع العام و الموضوع له الخاصّ، فلازمه أن يكون استعمالها فى الجامع مجازا، مع أنّا لا نرى تفاوتاً بين قولنا: «زيد صلّى» و قولنا: «الصلاه تنهى عن الفحشاء».

الوجه الرابع:

ما أفاده بعض المدقّقين من أنّ من الأفعال ما ليس له إلّا عنوان واحد، كالأكل و الشرب و المشى. و منها ما يعنون بعنوان عرضى غير عنوانه الذاتى نسميه بالمسبّب

التوليدى أو العنوان الثانوى، و هذا كعنوان التعظيم و الهتك و الاستهزاء و الإرشاد و أمثال ذلك، و العناوين الأُوليه لا تختلف باختلاف الأزمنه و الأمكنه و الأشخاص، فالقيام بعنوانه الأُولى قيام عند الكلّ، و لكنّ العناوين الثانويه تختلف، فيكون التعظيم عند قوم بالقيام، و عند آخرين برفع القلنسوه عن الرّأس، و عند طائفه أخرى بشىء آخر.

ثمّ إنّ الملك العرفى له أن يعين لرعيته - كلّ بحسب حاله - تعظيما خاصيا، فيقول مثلا: تعظيم الوزير عندى هكذا، و الفقير هكذا، و فى وقت الصبح كذا و الظهر كذا، و هكذا، فإذا دخل أحد على الملك فى وقت الظهر و فعل ما جعله الملك مصداقا لتعظيمه فى وقت الصبح لا غير، فلم يعظّمه، و هكذا الوزير إذا عظّمه بما يعظّم الفقير، لم يعظّمه أيضا.

و بعد ذلك نقول: إنّ لفظ «الصلاه» وضع لمعناه اللغوى الذى هو العطف و الميل و الرغبه، غايه الأمر أنّ ملك الملوك جعل مصداق العطف فعلا - خاصيا، و جعل فى وقت الصّبح ركعتين، و فى الظهر و العصر و العشاء أربع ركعات للحاضر، و ركعتين للمسافر، و فى المغرب ثلاث ركعات مطلقا، و للعاجز عن القيام جالسا، و للعاجز عن الجلوس أيضا مضطجعا، و هكذا، فعنوان الصلاه نظير عنوان التعظيم يختلف بحسب اختلاف الأشخاص و الأوقات و الحالات بحسب تعيين ملك الملوك، كما أنّ عنوان التعظيم يمكن

أن يختلف كذلك بتعيين الملك العرفي.

و هذا الوجه و إن كان له وجاهه صوره إلا أنه أيضا كسابقه، فإنّ لازمه أن يكون لفظ «الصلاه» مرادفا للفظ «العطف» إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له العامّ.

و أيضا لازمه أن لا- يجوز التمسّك بالبراءه في الأقلّ و الأكثر، إذ المأمور به على هذا عنوان العطف المذى هو كعنوان التعظيم مسبّب توليدى، و من المعلوم أن لا- مجال فى مثل ذلك للتمسّك بالبراءه، فإنّه من الشكّ فى الامتثال بعد العلم بالتكليف المقتضى للاشتغال.

مثلا: لو أمرنا بتعظيم عالم مثلا، و شككنا فى صدق التعظيم بمجرد القيام، لا يجوز لنا الاقتصار عليه فى مقام امتثال هذا الأمر، بل لا بدّ من ضمّ ما يعلم بتحققّ هذا العنوان، إلى القيام.

و هكذا لو أمرنا بقتل أحد و شككنا فى تحقّقه بضربه السيف مرّه واحده، ليس لنا الاقتصار عليها.

و إن كان من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، ففيه- مضافا إلى أنّه خلاف الوجدان كما مرّ آنفا- أنّا لا شغل لنا بمعرفه مسمّى لفظ «الصلاه» أو غيره من ألفاظ العبادات إلا التمسّك بالإطلاقات على تقدير وضعها للأعمّ و من المعلوم أنّه لو كان الموضوع له خاصّا لا- يمكننا التمسّك بالإطلاق، إذ المفروض عدم وضع لفظ «الصلاه» لمفهوم العطف حتى يتمسّك بإطلاق أقيموا

الصَّلَاةُ* و نحوه لرفع جزئیه ما نشكّ فی جزئیه لها بعد إحراز صدق المسمّى بالصلاه علیه، بل وضع للأفراد الخارجیه، و الصلاه بلا سوره مشکوك المصداقيه لعنوان الصلاه، نعنى لا نعلم بوضع لفظ «الصلاه» لهذا أيضا.

و بالجمله لم نتصوّر جامعا عرفيا بين الأفراد الصحيحه من الصلاه و نحوها.

فالآن نصرف عنان الكلام إلى تصوير الجامع الأعمى، و ذكروا له وجوها:

الأول:

ما أفاد بعض^(١) مشايخنا المحققين من أنّ ما يكون جامعا بين الأفراد الصحيحه إذا الغى جهه صدوره من مكلف خاصّ فهو بعينه جامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده، فإنّ كلّ صلاه كانت صحيحه من أحد يمكن أن تكون فاسده من آخر [مثلا] صلاه الظهر من المسافر ركعتان، و هذه الصلاه لا تصحّ من الحاضر، و الصلاه قاعدا تصحّ من العاجز عن القيام، و هى بعينها فاسده لو صدرت من القادر، و هكذا، فما من صلاه صحيحه ممّن كلف بها إلّا و هى بعينها فاسده ممّن لا يكون مأمورا بها، فإذا لم يلاحظ جهه صدور ذاك الجامع الصحيحى من أهله و عدم صدوره من أهله، يصير هو الجامع بين الأفراد الصحيحه و الفاسده.

و فيه: أنّه مبتن على أمرين شىء منهما لا يكون تامّا:

١- نهاية الدرايه ١: ١١٣.

الأول: تصوير الجامع الصحيحى، و قد عرفت أنه غير متصوّر.

الثانى: كون الملازمه من الطرفين، و ليس كذلك، فإنّها تامّه من طرف واحد، و ليست بتامّه من طرف آخر، إذ كلّ ما فرض صلاه صحيحه ممّن كلّف بها و إن كانت فاسده ممّن لا يكون مأمورا بها، إلّا أنّه ليس كلّ ما لا يكون صحيحا ممّن لا يكون مأمورا به صحيحا من شخص آخر، فإنّ الصلاه بلا ظهور أو بلا ركوع لا تكون صحيحه من أحد، فالغاء جهه الصدور من الجامع الصحيحى لا يجعله جامعا بين جميع أفراد الصلاه، إذ الصلوات التى لا تصحّ من واحد خارجه عن تحت هذا الجامع، نعم يكون جامعا بين الأفراد الصحيحه و بعض الأفراد الفاسده لا جميعها.

الثانى:

ما ذكره فى الكفايه (١) و نسب إلى المحقّق القمى (٢) من أنّ الصلاه مثلا وضعت للأركان و باقى الأجزاء و الشرائط ممّا له دخل فى المأمور به لا فى المسمّى.

و قد أورد عليه فى الكفايه بإيرادات ثلاثه:

الأول: أنّ لازمه أن يكون استعمال لفظ «الصلاه» فى مجموع الأجزاء من باب استعمال لفظ الموضوع للجزء فى الكلّ، فإنّ نسبه الأركان إلى مجموع الصلاه نسبه الجزء إلى الكلّ

١- كفايه الأصول: ٤٠.

٢- قوانين الأصول: ١: ٤٤ و ٤٠.

لا- الجزئى إلى الكلى، فلا- يكون إطلاق لفظ «الصلاه» على المشتمل على الأركان و غيرها من باب إطلاق الكلى على بعض أفراده حتى لا يكون مجازا، بل يكون من باب الاستعمال، فيكون مجازا، مع أنه خلاف الوجدان.

الثانى: أن لازمه صحه إطلاق الصلاه على مجرد الأركان حقيقه، مع أنه لا يصح.

الثالث: أن لازمه عدم صدق الصلاه على الفاقد لركن من الأركان فقط و لو كان واجدا لكل ما له دخل فى صحتها غيره، مع أنه يصدق قطعاً(١).

و يظهر الجواب عن هذه الإشكالات عند التكلم فى الوجه الآتى.

الثالث:

أن الصلاه مثلا وضعت لمعظم الأجزاء التى تدور مدارها التسميه عرفا.

و هذا الكلام بظاهره واضح البطلان، فإن هذه المعانى معان شرعيه لا طريق للعرف إليها، فلعل المراد أنها وضعت لمقدار من الأجزاء التى هى دخيله فى المسمى بحسب ما هو مرتكز فى أذهان عرف المتشرعه الذين وصلت إليهم هذه الحقائق من الأئمه سلام الله عليهم أجمعين. و هذا ممّا له وجه وجيه.

توضيحه: أن المركب على قسمين: حقيقى و اعتبارى.

و المركب الحقيقي: ما كانت أجزاؤه متّحده في الوجود بمعنى أن لا- يكون لجزأيه وجودان ممتازان منحازان في الخارج، بل ليس في الخارج إلّا وجود واحد.

و المركب الاعتباري: ما كان لكلّ جزء منه وجود ممتاز عن وجود الجزء الآخر.

و الأوّل كالإنسان، فإنّه مركّب من الحيوانيه و الناطقيه، و لا يكون أعلاه ناطقا و أسفله حيوانا أو العكس، بل كلّ ما فرض كونه مصداقا للناطق هو بعينه مصداق للحيوان.

و الثاني كالدار، فإنّها مركّبه من أجزاء كلّ منها له وجود منحاز في الخارج عن وجود جزئها الآخر.

و من خواصّ المركب الاعتباري: أنّه يمكن أن لا- يكون له أجزاء معيّنه بأن كان محدودا من حيث القلّه و لا بشرط من حيث الكثره بمعنى أنّه إذا زاد شيء مسانخ له يكون جزءا له و إلّا فلا.

و أمثله في العرف كثيره.

منها: الكلمه، فإنّها مركّبه اعتباريه من حرفين فصاعدا، فمن حيث الزيادة على حرفين لا بشرط، يعنى مثل «أحد» كلمه و «أحمد» أيضا كلمه، لا أنّه كلمتان أو كلمه و زياده.

و منها: لفظ الدار، فإنّه وضع لمركّب اعتباري له ساحه و قبه و حيطان، فمع فقد أحد هذه لا يسمّى دارا و لكن لم يؤخذ في مفهومه أن يكون ذا قبه أو قبتين أو أزيد، فإذا لم يكن له إلّا قبه

واحد، دار، و إن كان له قبتان أيضا دار، و إن كان له سرداب أيضا، دار.

و من هذا القبيل أيضا لفظ «قصيده» فإنه وضع لعدّه أشعار كان عددها عشره أو عشرين أو مائه أو أزيد.

و أيضا من خواصّ المركّب الاعتبارى: أنه يمكن أن يكون أحد الأمور على البدل دخيلا فى مسماه على نحو الواجب التخييرى، و هذا كلفظ «حلواء» فإنه وضع لما تركّب من مادّه سكرية و دقيق حنطه أو أرز أو جزر أو غير ذلك، فإن كان مركّبا من السكر و الجزر، سمى حلواء، و إن تركّب من دبس و دقيق، أيضا حلواء.

ثمّ إنّه لا ريب فى كون الصلاة ليست من المركّبات الحقيقية بل من المركّبات الاعتبارية، فيمكن أن يكون موضوعا لعدّه أجزاء، و يكون لا- بشرط من حيث الزيادة بحيث كلّما زاد شىء عليها ممّا له دخل فى المأمور به يكون جزءا لها أيضا حتى يكون صدق الصلاة عليها كصدق الدار، الذى لا يختلف بزياده قبه أو سرداب عليها.

و هكذا يمكن أن يكون أحد أمور على البدل دخيلا- فى المسمّى، كالركوع الحقيقى أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين نظير الحلوى، فإذا أمكن ذلك ثبوتا، نراجع فى مقام الإثبات إلى مخترع هذا المركّب، ضروره أن لا طريق إلى معرفه أى مركّب

اعتبارى إلما الرجوع إلى مخترعه، و إذا راجعنا الروايات الواردة فى باب الصلاة، المبيته لحقيقتها، نرى أنّ بعضها جعل أول الصلاة و افتتاحها التكبير و آخرها و اختتامها التسليم، فنستكشف أنّ التكبيره و التسليمه دخيلتان فى المسمى.

فإن قلنا: إنّ حديث «لا تعاد» يشمل نسيان السلام- كما هو الصحيح، و يظهر من السيد فى العروه أيضا حيث أفتى بصحة الصلاة التى نسي المصلّى أن يسلم فيها(١)- نحكم بأنّ السلام دخيل فى المسمى على تقدير الذكر لا على فرض النسيان، إذ السلام فى حال النسيان إذا لم يكن دخيلا فى المأمور به بمقتضى حديث «لا تعاد» و كانت الصلاة بدونه فى حال نسيانه صلاة صحيحة بحكم الشارع، لا يكون دخيلا فى المسمى قطعا.

و إن قلنا بعدم شمول الحديث له- كما هو مختار شيخنا الأستاذ(٢)، و لذا أفتى فى حاشيه العروه بالبطلان فى ذلك الفرع(٣)- يكون دخيلا فى المسمى على كلّ تقدير بمقتضى ظهور هذه الروايات الدالّة على أنّ الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم.

و نستكشف أيضا ممّا دلّ على «أنّ الصلاة ثلاثه أثلاث: ثلثها

١- العروه الوثقى: فصل فى التسليم.

٢- كتاب الصلاة ج ٣ ص ١٢ و ١٣.

٣- العروه الوثقى ١: ٣٤٣ فصل فى التسليم (مطبعة العرفان- صيدا- سنة ١٣٤٨ هـ).

الطهور، وثلثها الركوع، وثلثها السجود»^(١) أنّ هذه الأمور الثلاثة أيضا دخيله في المسمّى، وأمّا غير ذلك من الأجزاء و الشرائط فكلّ ما لم نقل بشمول حديث «لا تعاد» له في حال السهو و النسيان و كان معتبرا حتى في حاله الاضطرار، نلتزم بكونه أيضا دخيلا في المسمّى أيضا.

و أمّا الوقت و القبلة فهما و إن كانا من الخمسه المستثناه في الحديث، إلّا أنّهما لا يكونان دخيلين في المسمّى، فإنّ الوقت معتبر في الفرائض و بعض النوافل، و أمّا النوافل المبتدأه فلا يعتبر فيها الوقت قطعا. و هكذا الاستقبال لا يعتبر في النافله حال المشى. فإذا كانت النافله الفاقده لهذين الشرطين صلاه صحيحه بحكم الشارع فكيف لا تكون صلاه؟!.

و بالجمله المستفاد من الروايات أنّ الطهور و طبعيّ الركوع و السجود و التكبير و التسليم على تقدير دخيله في المسمّى و الباقي أمور اعتبرت في المأمور به لا في المسمّى.

ثم إنّ الركوع أو السجود الذي هو دخيل في المسمّى ليس خصوص الركوع أو السجود الحقيقي بل أحد أمور ثلاثه: الركوع أو السجود الحقيقي أو الإيماء بالرأس أو الإيماء بالعين، لما عرفت من أنّ المركّب الاعتباري من خواصّه إمكان أخذ أحد أمور

١- الكافي ٣: ٢٧٣- ٨، الفقيه ١: ٢٢- ٦٦، التهذيب ٢: ١٤٠- ٥٤٤، الوسائل ١: ٣٦٦، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٨.

على البدل- على نحو الواجب التخييري- فى مسّماه، و مثّلنا له بلفظ «حلواء» فهذه الأمور الثلاثة الواحد منها على البدل دخيل فى المسّمى، و لا طوليه و لا ترتّب فى مقام التسميه و إن كان كذلك فى مقام الطلب.

و من التأمل فيما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات التى أوردتها فى الكفايه.

أمّا لزوم تبادل ما هو معتبر فى المسّمى و دخوله فيه تاره و خروجه عنه أخرى: فقد عرفت أنّه لا يمكن فى المركّبات الحقيقيه لا فى مثل الصلاه.

و أمّا لزوم كون إطلاق لفظ الصلاه على مجموع الأجزاء من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ: فقد مرّ أنّها أخذت من حيث الزائد لا- بشرط، كما فى نظائره من الدار و الكلمه و القصيده، فكما أنّ لفظ الدار صادق على الدار المشتمله على السرداب و غير المشتمله عليه على حدّ سواء و ليس الأوّل من باب الاستعمال المجازى، كذلك لفظ الصلاه يصدق على المشتمل على القراءه و غير المشتمل عليها على حدّ سواء.

و أمّا إشكال عدم صدق الصلاه مع الإخلال ببعض الأركان:

فإن كان المراد أنّه يصلّى صلاه بلا ركوع أصلا حتى ركوعا واحدا، فلتزم بعدم الصدق، و لا ضير فيه، كما لا ضير فى الالتزام بعدم كون صلاه الغرقى صلاه، و إنّما هو شىء امر به لأن يكون الغريق

متوجّها إلى الله تعالى في حال الغرق، و لذا امر بأربع تكبيرات، و لم يؤمر بثلاث تكبيرات و تسليم، فلو كان بدلا عن الصلاة، لكان بدلا فيما لا يمكن الإتيان بالمبدل منه، و التسليم يمكنه الإتيان كالتكبير، و إنّما لا يمكنه الإتيان بالركوع و السجود.

و أمّا صلاة الميت: فهي ليست بصلاة بمقتضى الروايات، فإنّها دلّت على أنّها ليست بصلاة ذات ركوع و سجود، و إنّما هي دعاء، و لذا لا يعتبر فيها شيء ممّا يعتبر في الصلاة من الطهارة و عداله الإمام و غير ذلك، إلّا ما دلّ دليل بالخصوص على اعتباره فيها.

و إن كان المراد الإخلال بركوع واحد منها مثلا مع الإتيان بركوع أو أكثر، فلا نلتزم بعدم الصدق، بل هي صلاة، فإنّ الاستفادة من الروايات أنّ ما له دخل في المسمّى هو طبيعيّ الركوع و السجود لا عدد خاصّ.

و أمّا لزوم صدق الصلاة على خصوص الأركان، فهو - قدس سرّه - لا بدّ له من الالتزام به، فإنّه ربما يكون صلاة صحيحة، كما إذا كبر أحد لصلاة الوتر و نسي القراءة فركع و نسي ذكر الركوع فسجد و نسي ذكر السجود و رفع رأسه و انصرف عن الصلاة نسيانا، فإنّها صلاة صحيحة بمقتضى حديث «لا تعاد» فمثل هذه الصلاة لا بدّ من شمول الجامع الصحيحي لها، فكيف لا يصدق الصلاة عليه!؟

و هكذا اندفع ما أورده شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- من أنّ التشكيك لا يعقل إلّا في الماهيات البسيطة، كالبياض و السواد، لا في الماهيات المركّبه، فإنّه لا يعقل في الماهية المركّبه تركيباً حقيقياً، كماهية الإنسان و البقر و الغنم، لا في المركّبات الاعتبارية، كالدار و الكلمه و القصيده و الصلاه، فاندفع الإشكال بحذافيره.

و بعد ما ظهر عدم إمكان الوضع للصحيح، لعدم تصوّر الجامع العرفي بين الأفراد الصحيحه يتعيّن القول بوضعها للأعمّ، و لا حاجة إلى تكلف إثبات ذلك بعد ما لم يمكن غيره.

تنبيه: لهذا البحث ثمرتان:

الأولى: جواز التمسك بالبراءه في باب الأقلّ و الأكثر الارتباطى على الأعمى، و عدم جوازه على الصحيحى.

و شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- أفاد في المقام: أنّ جواز التمسك بالبراءه، و عدمه مبنّى على القول بالانحلال و عدمه(٢)، فلو قلنا بأنّ الأمر بالمركّب الارتباطى أمر واحد صورته، منحلّ بأوامر متعدّده، كلّ منها متعلّق بشطر أو شرط من المركّب، فيدخل المورد في الشكّ في أصل التكليف المقتضى للبراءه، قلنا بالوضع للصحيح أو للأعمّ.

و لو لم نقل بالانحلال، نظراً إلى أنّ المأمور به ليس الطبيعه

١- أجود التقريرات ١: ٤٢.

٢- فرائد الأصول: ٢٨٠.

المهملة المعبر عنها باللابشرط المقسمى، لعدم إمكان الإهمال فى الواقعيّات، بل أمر مردّد بين أمرين متقابلين متضادّين: الطبعه اللابشرط من السوره، و الطبعه البشرطشى ء، المتقيده بالسوره، فلا متيقن فى البين حتى يكون الشكّ بالقياس إلى الزائد شكّا فى التكليف، فالشكّ فى دخل شىء فى المأمور به شكّ فى حصول الامتثال بالفاقد بعد العلم بالتكليف، كان الوضع للصحيح أو للأعمّ.

و بالجمله لم يستشكل أحد من الأصوليين و الأخباريين - إلا من شدّد- فى جريان البراءه عند الشكّ فى أصل التكليف الوجوبى الذى هو محلّ الكلام، و إنّما النزاع بين الأخبارى و الأصولى فى الشبهات التحريميه، و لا كلام أيضا فى أنّ القاعده عند الشكّ فى حصول الامتثال بعد العلم بالتكليف هو الاشتغال، و إنّما الكلام فى بحث الأقلّ و الأكثر فى أنّه داخل فى أيّه القاعدتين؟ أعنى أنّ النزاع صغروى، فعلى الانحلال يكون مصداقا للشكّ فى التكليف المذى هو مورد للبراءه بلا- كلام، و إلما يكون من الشكّ فى الامتثال الذى هو مورد للاشتغال بلا إشكال.

هذا، و الصحيح أنّ جواز التمسك بالبراءه و عدمه مبنى على الانحلال و عدمه على قول الأعمى، و أمّا على قول الصحيحى فلا مناص عن الاشتغال، لعدم تصوّر الانحلال، إذ الجامع - سواء كان نسبه إلى الأفراد نسبه الكلى إلى أفراده أو الأمر الانتزاعى إلى

منشأ انتزاعه كعنوان التعظيم أو المسبب التوليدى إلى أسبابه كالقتل - أمر بسيط مجمل نشير إليه بإشاره ما، و ليس أمرا مبينا معينا حتى يكون الأمر به متيقنا و بغيره مشكوكا، و إذا كان كذلك فكل ما احتملنا دخله فى الأمور به نحتمل دخله فى ذلك الأمر البسيط الوجدانى الذى هو متعلق التكليف يقينا، و نشك فى حصول الامتثال بدونه، و معه لا مجال إلا للاشتغال.

هذا على تقدير كون الجامع الصحيحى من قبيل المسبب التوليدى أو الأمر الانتزاعى واضح، إذ لا معنى للاكتفاء بما يشك معه فى حصول عنوان التعظيم أو القتل مع العلم بتعلق التكليف بهما.

و أما على تقدير كون نسبته إلى أفراد الصلاه نسبه الكلى إلى مصاديقه، فالجامع و إن كان موجودا بوجود الأفراد - بناء على ما هو الحق من أن الكلى الطبيعى موجود بوجود أفراد، فوجود الفرد عين وجود الجامع لا - أنه محصّل له - إلا أن الفاقد للمشكوك، مصداقيته و فرديته لذلك الجامع مشكوكه، و معه كيف يمكن الاكتفاء به فى مقام امتثال الأمر المتعلق بذلك الجامع!؟

نعم لو كان الجامع من قبيل المعرف للأفراد - بأن لا نسلم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج، و يكون الأمور به فى الحقيقة هى الأفراد لا الجامع - يبتنى جريان البراءة و عدمه على الانحلال و عدمه.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الثمره ثابتة لهذا البحث، و ليس جريان البراءه و عدمه مبتئا على الانحلال و عدمه مطلقا حتى على الصحيحى، بل على الصحيحى لا تجرى البراءه إلّا على القول بعدم وجود الكلى الطبيعى، فإنّه على هذا القول الصحيحى و الأعمى على حدّ سواء.

الثمره الثانيه: جواز التمسك بإطلاق الخطاب على الأعمى و عدم جوازه على الصحيحى

، و نعى بالإطلاق الإطلاق اللفظى لا الإطلاق المقامى، فإنّه يتمسك به حتى الصحيحى، فإذا كان المتكلم فى مقام بيان الأجزاء و الشرائط و لم يبين جزئيه السوره مثلا، فحيث كان المقام مقاما يقتضى بيان جميع الأجزاء و الشرائط و لم يبين المتكلم أنّ السوره جزء يستكشف منه عدم وجوب السوره و عدم دخلها فى المأمور به، و كما يتمسك الأعمى بهذا الإطلاق كذلك الصحيحى يتمسك به، و قد يعبر عن هذا بعدم الدليل دليل العدم.

و بالجملة: التمسك بالإطلاق اللفظى لا يمكن على الصحيح، لأنّ أوّل مقدّمه من مقدّمات الحكمه إحراز صدق متعلّق التكليف على المورد، و هو مشكوك فيه فى المقام، إذ لا نعلم بأنّ ما عدا السوره من الأجزاء و الشرائط معنون بعنوان الصلاه، و إذا شكنا فى كونه صلاه كيف يمكن التمسك بإطلاق الأمر بإقامه الصلاه!؟

مثلاً: مقتضى قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** أن ما يصدق عليه عنوان البيع فى الخارج حلال أو ممضى عند الشارع، فىصح التمسك بهذا الإطلاق لنى اعتبار العربيه و الماضويه و غير ذلك ممّا لا نحتمل تقوّم مفهوم البيع بها.

أمّا لو احتملنا دخل شىء فى مفهوم البيع بحيث لا يصدق البيع بدونه، كما إذا احتملنا كون مائه العوضين دخيله فى مفهوم البيع لتفسير المصباح البيع بأنه مبادله مال بمال (٢)، فليس لنا التمسك بقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** لإثبات صحّه بتديل غير المال.

و ليعلم أن ما ذكرنا من عدم جواز تمسك الصحيحى بإطلاق الخطاب ليس من باب أن الصحّه مأخوذه فى المسمى و أن المسمى بالصلاه هى الأجزاء و الشرائط المتّصفه بالصحه حتى يقال: إن الصحّه أمر متّرع عن مطابقه المأتى به للمأمور به، فهو متأخر عن المسمى، فكيف يعقل أخذه فيه؟! بل لما ذكرنا من أن صدق نفس عنوان الصلاه على ما عدا السوره مشكوك فيه على الصحيح، و هذا بخلافه على الأعمّ، فإنّ الصدق محرز معلوم، و ما عدا السوره صلاه يقينا، و إنّما الشكّ فى دخل أمر زائد على المسمى، فىنفى بالإطلاق.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المصباح المنير: مادّه «بيع».

و قد أورد على هذه الثمره بوجهين:

الأول: أن الأعمى أيضا لا يمكنه التمسك بالإطلاق لفقد مقدمه أخرى من مقدمات الحكمه، و هي إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، فإنّ إطلاقات الكتاب و السنّه، الأمره بهذه العبادات كلّها فى مقام بيان أصل التشريع فقط.

وفيه: أنّ إطلاقات الكتاب و إن كانت كذلك إلّا أنّ كونها كذلك فى إطلاقات السنّه أيضا ممنوع، بل لنا إطلاقات (١) فى باب المعاملات و العبادات يمكننا التمسك بها، لكون مطلقها فى مقام البيان.

الثانى: أنّ الأعمى أيضا لا يصحّ له التمسك بالإطلاق، لأنّ المسمّى و إن كان أعمّ إلّا أنّه قيّد بالصحيح قطعا، فلا تكون طبيعه الصلاه بما هي مأمورا بها، بل بما هي صحيحه، و بعد تقييد إطلاق الخطاب لا يحرز صدق الصلاه المقيده بالصحيحه على الصلاه بلا-سوره، و هذا كما فى قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا** (٢) حيث قيّد إطلاق الماء-الذى جعل موضوعا للحكم بالطهوريه بمقتضى الروايات- بكونه كرا، فبعد التقييد يصير

١- منها: قوله عليه السّلام مضمونا: «من فاتته فريضه فليقضها كما فاتت» حيث يستدلّ بإطلاقه لعدم اعتبار الترتيب مطلقا: من لا تكون أدلّه الترتيب عنده تامه، أو لعدم اعتبار الترتيب فى خصوص مورد الجهل بالترتيب: من كانت أدلّه الترتيب عنده تامه فى خصوص صوره العلم التفصيلي بالترتيب دون غيرها، كصاحب «مصباح الفقيه» الحاج آغا رضا الهمدانى.

٢- الفرقان: ٦٨.

الموضوع الماء الكثر، فلا يصح التمسك بالآيه للحكم بطهوريه مشكوك الكزيه.

و فيه ما مرّ من أنّ الصحيحى لا يأخذ قيد الصحه فى المأمور به، فكيف بالأعمى، فإنه لا بدّ من فرض أمر متعلّق بشىء ثمّ فرض الإتيان بالمأمور به و مطابقه المأتى به للمأمور به ثمّ انتزاع الصحه، و ما يكون متأخراً عن المأمور به بمرتين كيف يمكن أخذه فى المأمور به و تقييده به؟!

و من ذلك ظهر أنّ قياس المقام بإطلاق قوله تعالى: **وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا (١)** مع الفارق، فإنه قابل للتقييد و دلّ الدليل عليه، بخلاف المقام.

و الحاصل: أنّا نتمسك بإطلاق الخطاب، و نحكم بعدم جزئيه السوره، فيكون المأمور به الصلاه بلا- سوره، فيكون ما يأتى المكلف بلا سوره مطابقاً له، و يتّصف بالصحّه حينئذ.

ثمّ إنّنا ذكرنا ثمره أخرى- فى دوره السابقه- لهذا البحث، و هى بطلان صلاه من يصلّى و بحذائه أو قدّامه امرأه تصلّى صلاه فاسده- على القول بالبطلان- إذا شرع الرّجل بعد المرأه، و عدم بطلانها، فإنه على الأعمّ يصدق «الرّجل يصلّى و بحذائه امرأه تصلّى» كما فى الروايه، و هذا بخلافه على الصحيح حيث لا يصدق الصلاه على صلاه المرأه، لفساد ما تأتى به، فتصحّ

صلاه الرّجل حينئذ.

و هكذا إذا شرع الرّجل أو المرأه بالصلاه صحيحه ثمّ صلّى بحذائه الآخر، فإنّ المتأخّر صلاته فاسده، و أمّا المتقدّم فبطلان صلاته متوقّف على الوضع للأعمّ، كما هو ظاهر غير خفى.

و هذه الثمره و إن كانت مفيده إلّا أنّها ليست بثمره للمسأله الأصوليه (١)، إذ ليس كلّ ما يترتب عليه ثمره بمسأله أصوليه، و إلّا كان البحث عن معنى الصعيد أيضا مسأله أصوليه، بل ما وقعت نتيجتها كبرى للحكم الكلى الفرعى.

هذا كلّه فى ألفاظ العبادات، و أمّا ألفاظ المعاملات: فقد ذكروا أنّها لا ثمره للبحث عن كونها موضوعه للأعمّ أو الصحيح، فالصحيحى أيضا يتمسك بإطلاق الخطاب و ينفى اعتبار العربيه أو اللفظيه فى صيغه البيع بإطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) حيث لم يقل البيع العربى أو اللفظى.

و السّرّ فيه: أنّ المعاملات أمور عقلانيه جاريه حتى فيمن لا يتدين بدين، فإنّ الطبيعى أيضا عنده نكاح و بيع و هبه و عاريه، فهى ليست من تأسيسات الشارع و مخترعاته، كالعبادات، و إنّما الشارع تصرّف فى بعضها، فأمضاه مع زياده قيد كأن لا يكون ربويًا، و لم يمض بعضها، كبيع المنابذه و الملامسه، و إذا كانت

١- هذه العبارة توهم كون المسأله مسأله أصوليه، و لكن الثمره ليست ثمره لها، و ليس كذلك، فإنّ مسأله الصحيح و الأعمّ ليست أصوليه رأسا. (م).

٢- البقره: ٢٧٥.

كذلك، أى كانت أمورا أمضاها الشارع و لم يؤسسها، فلا محاله الشارع الممضى لها يستعمل ألفاظها فى معانيها العرفيه، فقول الشارع: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) كقول غيره بما أنه فى هذا الاستعمال كأحد من العرف، و حينئذ كل ما صدق عليه عرفا أنه بيع فهو ممضى عند الله بمقتضى إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ سواء كان عربيا أو عجميا، لفظيا أو فعليا، أى معاطايا.

و لا يفرق فى ذلك بين أن نقول بوضعه للأعم أو للصحيح.

و المقصود من الوضع للصحيح الوضع لما يكون متعلقا لإمضاء العقلاء لا ما يكون ممضى شرعا، ضروره أنها معان عرفيه، و ألفاظها كانت مستعمله فى معانيها قبل الشرع و الشريعة.

و فيما أفادوه نظر، فإن هذا التقريب تامّ لو كان الإمضاء متعلقا بالأسباب بأن كانت هذه الألفاظ أسامى للأسباب، فإطلاق دليل الإمضاء يقتضى أن يكون كل ما كان سببا عرفيا للتملك أو النكاح أو غير ذلك سببا له شرعا أيضا، و أما لو كانت هذه الألفاظ أسامى للمسببات، فالدليل الدال على إمضاء المسببات العرفيه بأية دلالة يدل على إمضاء الأسباب العرفيه، مع أنها أيضا محتاجه إلى الإمضاء، و للشارع أن يمضيها و له أن لا يمضيها و يقول مثلا: أما هذه المسببات التى بينكم - من البيع و النكاح و الطلاق و أمثالها - فقد أمضيتها، و أما ما ترونه سببا لإنشائها فأنا لا أراه سببا، بل اجعلوا

سببها كذا، و حيث إنهم التزموا بأنها أسام للمسببات دون الأسباب صاروا بصدد الجواب عن هذا الإشكال، فأجابوا بأنّ مثل أحلّ الله البيع (١) و تجارة عمن تراص (٢) و إن لا- يكون دليلا- لإمضاء الأسباب العرفيه إلّا أنّه يكفي لذلك قوله تعالى: أوفوا بالعقود (٣)، فإنّ العقود ظاهره في الأسباب لا المسببات، و بما أنّه معنى عرفي ليس من مخترعات الشارع فهو أيضا كأحد العرف يستعمله فيما يستعمله العرف، فظاهر هذا الكلام أنّ كلّ ما كان عقدا عرفا و سببا لإيجاد معامله من المعاملات عند العرف فهو سبب شرعا، فقوله تعالى: أوفوا بالعقود بوحده و واف لإمضاء جميع الأسباب العرفيه.

و شيخنا الأستاذ (٤)- قدس سره- أورد على هذا الجواب: بأنّ العقود في نفسها و إن كانت ظاهره في الأسباب، إلّا أنّ مادّه الوفاء قرينه على أنّ المراد منه في الآيه هي المسببات، لأنّ الوفاء في لغة العرب بمعنى الإنهاء و الإتمام، و منه الدرهم الوافي، و من المعلوم أنّ السبب غير قابل لإتمامه و إنهائه، فإنّه لفظ أو فعل يوجد و ينعدم، و إنّما القابل للإتمام هو التزام البائع بأنّ هذا المال ل «زيد» مثلا، فإنّه يمكن أن يرفع اليد عن التزامه، و يمكن أن يبقى إلى

١- البقره: ٢٧٥.

٢- النساء: ٢٩.

٣- المائده: ١.

٤- أجود التقريرات ١: ٤٨- ٤٩.

الآخر و يتمه، كما أنّ الوفاء بالعهد معناه أنّ المكلّف لا يرفع اليد عن التزامه بأنّ لله على ذمته كذا و يتمه و يعمل على طبقه.

ثم إنّه - قدّس سرّه - أتى بجواب آخر (١) حاصله: أنّ نسبه صيغ العقود إلى المعاملات ليس نسبه الأسباب إلى مسبباتها، بل نسبتها إليها نسبه الآله إلى ذبيها، فإذا كان كذلك، فليس هناك وجودان في الخارج حتى لا يكون إمضاء أحدهما إمضاء للآخر، و إنّما هو وجود واحد يوجد البائع بآليه اللفظ أو الفعل، غايه الأمر أنّ آله الإيجاد مختلفه، و إذا تعلّق الإمضاء بذى الآله و لم يقيّد إمضاءه بما يوجد بآله مخصوصه، يتمسّك بالإطلاق، و يحكم بحلّيه البيع بقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** مثلاً، و كونه ممضى عند الشارع وجد بآليه الفعل أو اللفظ العربى أو الفارسى أو غير ذلك من اللغات، كما أنّه إذا أمر المولى بقتل أحد و قال مثلاً:

«اقتل زيداً» و لم يقل «اقتله بالسيف أو الحرق أو آله كذا» يتمسّك بإطلاق كلامه، و نحكم بجواز القتل بأيّ آله شئنا.

هذا، و لكن ما أفاده - قدّس سرّه - لا يدفع الإشكال، فإنّ المفروض أنّ آليه اللفظ الكذائى مثلاً للتملك أمر اعتبارى لا تكوينى، نظير آله القتل، و ما لم يمض الشارع آليه ما يرونه العقلاء آله لا يصحّ الحكم بحدوث ما أوجدناه به، فإنّه موجود عند العقلاء لا عند

١- أجود التقريرات ١: ٤٩ - ٥٠.

٢- البقره: ٢٧٥.

الشرع، فبالأخره نحتاج إلى إمضاء ما هو آله عند العرف، و واضح أنّ إمضاء ذى الآله لا يدلّ على إمضاء كلّ ما يكون آله له بشىء من الدلالات إذا كان قدر متيقّن فى البين، كالباع اللفظى العربى الماضوى المتوالى مع سائر ما يحتمل دخله فى آليته عند الشارع.

و لا يقاس المقام بمثل «اقتل زيدا» حيث يتمسك بإطلاقه من حيث الآله و عدم تقييده بآله خاصّه، لجواز القتل بأيّ آله كانت، فإنّ آلات القتل أمور تكويته غير قابله للجعل التشريعى، إذ لا معنى لأن يجعل الشارع السيف آله للقتل أو لا يجعل، و لا معنى أيضا لإمضاء آليته التكوينيّه و التمسك بالإطلاق من جهه أنّ المولى أمر بإيجاد ما لا يوجد إلّا بآله تكويته و أطلق و لم يبيّن لزوم إعمال آله خاصّه، و هذا بخلاف المقام، فإنّه أمضى ما له آله عند العقلاء و حيث إنّ آليته أمر اعتبارى ليس بتكوينى يمكن أن يعتبره الشارع أيضا، و يمكن أن لا يعتبره و لا يمضيه، و مع احتياج الآله العقلانيّه إلى إمضاء الشارع أيضا مضافا إلى إمضاء ذى الآله لا بدّ من دلالة دليل على الإمضاء، و إذا كان الخطاب ناظرا إلى إمضاء ذى الآله فأى معنى لكونه مطلقا من حيث الآله و دلالاته بالإطلاق على إمضاء كلّ ما يكون عرفا آله له؟

نعم لو كان الأمر بين المتباينين و لم يكن قدر متيقّن فى البين كما إذا احتملنا اعتبار العربيّه و أن يكون البيع الفارسى باطلا عند الشارع، و احتملنا أيضا اعتبار الفارسى، و أن يكون البيع

العربى باطلا عنده، نتمسك بإطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) صونا لكلام الحكيم عن اللغويّ، إذ فى مثل هذا الفرض لو لم يكن إمضاء ذى الآله إمضاء لكل ما يكون آله له عرفا، يكون إمضاء ذى الآله لغوا محضا.

و التحقيق أن يقال: إن ما نجد من أنفسنا إنما هي أمور ثلاثة:

الأول: اعتبار البائع كون ماله ملكا لآخر، وهذا فعل مباشرى نفسانى قائم بنفس المعتبر.

الثانى: إبراز ذلك الاعتبار النفسانى بمبرز ما من لفظ أو فعل.

الثالث: إمضاء العقلاء أو الشرع لذلك الاعتبار المبرز.

ولا ريب فى أن إمضاء الشرع لا دخل له فى مفهوم البيع، ضروره ثبوت هذه المعاملات قبل الشرع و الشريعة و عند من لا يتدين بدين أصلا.

مضافا إلى عدم معقوليه أخذه فى مفهومه، للزوم أخذ الحكم فى موضوعه فى قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ، فإن مفاده حينئذ يكون كذا: أَحَلَّ اللَّهُ و أمضى البيع الحلال و الممضى.

و هكذا لا- دخل لإمضاء العقلاء فى مفهوم البيع بل إمضاؤهم متعلق بما هو بيع عندهم تاره و غير متعلق أخرى، حيث إنهم فى محاكمهم لا يمضون بيع من ليس أهلا للبيع، كالمجنون و الساهى و الغافل و غير المالك.

و واضح أيضا أنّ مجرد الاعتبار النفسانيّ ما لم يبرز بمبرز، لا- يكون بيعا أيضا، فالذی هو موافق للوجدان هو أنّ البيع اسم للاعتبار النفسانيّ المبرز بمبرز ما من لفظ أو فعل.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا كان البيع موضوعا للصحيح، أي: ما يكون موردا لإمضاء العقلاء، و شككنا في صحّحه معامله ساريه بين العقلاء، ممضاه عندهم، كالمعاطاه، و أنّها هل هي ممضاه عند الشارع أيضا أو لا؟ نتمسك بإطلاق قوله تعالى:

أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و ندفع اعتبار قيد اللفظيّة بالإطلاق، فإنّ الشارع حكم بالإطلاق بحلّيه كلّ ما يكون بيعا عند العرف و العقلاء، و سوق العقلاء مملوءه من البيع المعاطاتي.

هذا على تقدير أخذ إمضاء العقلاء في مفهوم البيع، أعنى وضعه للصحيح، و أمّا على تقدير وضعه للأعمّ ممّا هو ممضى عند العقلاء و ما ليس كذلك فهو- أي التمسك بالإطلاق- أوضح.

نعم لو شككنا في معامله أنّها بيع عند العقلاء أو لا، لا يمكن التمسك بالإطلاق على الصحيح دون الأعمّ.

و هذه ثمره مفيده في المعاملات المستحدثه التي لا- يعلم كونها موردا لإمضاء العقلاء، فإنّه يتمسك بإطلاق أحلّ الله البيع و يحكم بصحّتها شرعا على تقدير عدم وضع لفظ البيع لخصوص الصحيح العقلائي، و لا يمكن التمسك به على القول بوضعه

لخصوص الصحيح.

هذا كله في لفظ البيع و التمسك بقوله تعالى: أَحْيَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) و أميا قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) فالظاهر أنه أمر بإيفاء الالتزامات العرفية، فإنَّ العقد من العقده، و معناه بالفارسيه (گره بستن) و بما أنَّ المتعاقدين كلُّ منهما يربط التزامه بالتزام الآخر، فالتزامه المربوط عقد.

و هذا الدليل بوحدته شامل لجميع المعاملات الصحيحه عند العقلاء و الفاسده لديهم، فإنَّ العقد في الآيه مستعمل فيما هو معناه لغه و عرفا، و هو ربط العقده، و ليس كلفظ البيع موضوعا لخصوص الربط المعاملى حتى يتوهم دخل إمضاء العقلاء في مفهومه، فيمكن التمسك بإطلاقه في جميع المعاملات، و المستفاد منه أمران:

الأول: مطابقه، و هو لزوم كلِّ ما صدق عليه العقد عرفا كيف ما كان بالتقريب الذى ذكرنا فى بحث المكاسب، و إجماله أنَّ الأمر بالإيفاء ليس أمرا مولويا بحيث يوجب مخالفته استحقاق العقاب و ارتكب من لا يوفى بعقده و لا ينهيه إلى آخره و يرفع اليد عن التزامه محرما من المحرمات، بل الأمر أمر إرشادى يرشد إلى لزوم العقد و عدم ارتفاعه و افتكاكه برفع اليد و الفك عنه.

١- البقره: ٢٧٥.

٢- المائده: ١.

الثانى: التزاما، و هو صحه كل عقد شرعا، فإنّ الشارع لا يأمر بإيفاء ما يكون باطلا عنده، فمن أمره بالإيفاء بكلّ عقد نستكشف صحه كلّ عقد أيضا.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) دليل لصحة كلّ معاملة و لزومها، و يتمسك به فى موارد الشكّ فى الصحه أو اللزوم حتى على القول بوضع ألفاظ المعاملات للصحيح العقلاني، و ظهر أيضا أنّه لا ثمره لهذا البحث أصلا.

ثمّ إنّنا ذكرنا فى صدر المبحث أنّ المراد من وضع ألفاظ العبادات للصحيح ليس الوضع للصحيح من جميع الجهات حتى من الجهات المتأخّره عن المسمّى، كعدم المزاحم و عدم النهى، بل المراد الوضع للصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط، و لا وجه لتوهم خروج الشرائط عن محلّ الكلام أيضا بأن كان النزاع فى الوضع للصحيح من حيث الأجزاء و عدمه، بل لا بدّ من القول بالوضع للأعمّ أو للصحيح من حيث الأجزاء و الشرائط معا.

بقى الكلام فى خصوصيات الفرد:

ذكروا أنّ ما لا دخل له فى المسمّى على الصحيح فضلا عن الأعمّ كالاستعاذه و القنوت و إيقاع الصلاة فى المسجد من أجزاء الفرد و شرائطه، لا الطبيعى المأمور به، فإنّه يتحقّق بدونه أيضا، فالقنوت ليس من أجزاء الطبيعه المأمور بها بأمر وجوبى بل من

أجزاء الفرد. و هكذا إيقاع الصلاة في المسجد ليس من شرائط الطبيعه، بل من شرائط الفرد.

هذا، و لكن نحن لم نعقل معنى صحيحا لجزء الفرد و شرطه، فإنّ الفرد ليس إلّما الطبيعي بلحاظ الوجود الملازم للتخصّص بخصوصيات خارجيّته من مكان و زمان و غير ذلك، فإذا كانت الطبيعه المأمور بها بأمر استقلالي و جوبي ماهيّة مركّبه من عدّه أجزاء و متقيده بشرائط خاصّه كماهيه الصلاه، فكلّما وجد في الخارج مركّب مشتمل على تلك الأجزاء و متقيده بتلك الشرائط، كان فردا لتلك الطبيعه، و لا دخل لغير ما له دخل في تحقّق الطبيعه المأمور بها في فرديّته للطبيعه أصلا، فما معنى لكون القنوت أو الاستعاذه جزءا للفرد مع أنّه خارج عن تحت دائره الأمر الوجوبي المتعلّق بطبيعه الصلاه و مع تحقّق الطبيعه بدونه؟ و على هذا لا مناص عن الالتزام بكون مثل القنوت مأمورا به بأمر آخر استحبابي غير الأمر الوجوبي المتعلّق بالصلاه.

و هذا الأمر الاستحبابي يمكن أن يتصوّر على نحوين:

الأوّل: أن يكون متعلّقا بنفس القنوت، و تكون الصلاه ظرفا، فإنّه كما يمكن أن يكون الزمان أو المكان الخاصّ ظرفا لعباده كذلك يمكن أن تكون عباده ظرفا لعباده أخرى، نظير الأدعيه الوارده في نهار رمضان أو لياليه و لو لغير الصائم، و ما ورد للصائم في خصوص حال الصوم.

الثانى: أن يكون متعلقاً بالصلاه مقترنه به و متخصّصه بهذه الخصوصيّة. و بعبارة أخرى: كان متعلقاً بإيقاع الصلاه المأمور بها- التى رخص فى إيقاعها بأية خصوصية كانت- بهذه الخصوصيه بحيث تكون نفس الطبيعه متعلقه للطلب الإلزامى و تخصّصها بخصوصيه وقوعها فى المسجد أو اشتغالها على القنوت مطلوباً بالطلب الاستجابى.

و نظيره موجود فى الأوامر العرفيه، فإذا أمر المولى العرفى أمراً إلزامياً بالمجىء بالماء ثم قال: «و أنت مرخص من حيث وعاء المال و لكننى أحب أن تصبّه فى إناء البلور و تجىء به» ففى هذا المثال خصوصيه كون الماء فى إناء البلور مطلوبه بطلب آخر استجابى غير الطلب الوجوبى المتعلق بأصل المجىء بالماء.

و بالجمله خصوصيات الفرد الخارجه عن تحت دائره الأمر اللزومى المتعلق يمكن أن تكون مباحه و مستحبّه و واجبه و منهيّاً عنها بالنهى التنزيهى، و أمّا النهى التحريمى فغير معقول، كما يأتى فى محلّه إن شاء الله.

فإذا نذر أحد أن يصلّى صلاه الظهر فى المسجد، فإذا لم يصلّ أصلاً، يعاقب بعقابين، و إذا صلّى فى غير المسجد، يعاقب من جهه حث النذر فقط، لأنّ أصل الصلاه مأمور به بأمر، و إيقاعها فى المسجد مأمور به بسبب نذره، فهناك أمران مستقلّان عصيان كلّ موجب لاستحقاق العقاب عليه.

الأمر العاشر: اختلف فى وقوع الاشتراك و عدمه، فأوجبه بعض، و أحاله آخر، و قال بإمكانه ثالث.

و استدلّ القائل بالوجوب- و المراد من الوجوب و الاستحاله:

ما لزم من وقوعه أو عدمه تال فاسد، لا الوجوب الذاتى و الاستحاله الذاتيه، فإنّه ضرورى الفساد- بأنّ المعانى غير متناهيه، و الحروف التى يتركّب منها الألفاظ متناهيه تبلغ ثمانى و عشرين، فلا يمكن وضع اللفظ لكلّ معنى، و لا مناص عن الاشتراك.

و أجاب فى الكفايه بأجوبه ثلاثه:

أحدها: أنّ باب المجاز واسع، و لا يلزم أن يكون جميع الاستعمالات بالوضع.

ثانيها: أنّ المعانى و إن كانت غير متناهيه إلّا أنّ الاستعمالات متناهيه، و لا فائده فى وضع الألفاظ للمعانى التى لا تستعمل أصلا، فلا يلزم وضع الألفاظ المتناهيه للمعانى غير المتناهيه، بل للمعانى المتناهيه المستعمله.

ثالثها: أنّ المعانى الكليه متناهيه و إن كانت جزئياتها غير متناهيه، و يكفى الوضع بإزاء الكليات (١).

و عمده أجوبته هو الجواب الثانى، و إلّا فالجواب الأخير غير تامّ، حيث إنّ المعانى الكليه الفرضيه- كإنسان ذى رأسين و ذى ثلاث رءوس و ذى أربعه أرجل و ذى أربعه أيد- غير متناهيه و إن

كانت المعانى الكليه الواقعيه متناهيه.

هذا و لنا الجواب (١) بأنّ الألفاظ أيضا غير متناهيه، فإنّ توهم تناهى الألفاظ المركبه نشأ من توهم كون التركيب خارجيا و ليس كذلك، بل التركيب فرضى، فكلّ ما فرض كلمه إذا غيرنا حرفا أو حركه منه أو زدنا عليه حرفا تتحصّل كلمه أخرى غيرها.

و مجرد كون الحروف- التى تتركب منها الكلمات- متناهيه لا- يوجب تناهى ما يتركب منها، كما أنّ تناهى أصول الأعداد لا يوجب تناهى الأعداد.

و استدللّ القائل بالامتناع بأنّ الغرض من الوضع التفهيم

١- هذا فى مقام الفرض و التصوّر صحيح، و العدد و الكلمات فيه ستان، و لكنّه فى الخارج و الواقع ليس كذلك، فإنّ ما نقصد عدّه من المعدود محدود، و كذا فى الكلمات، فإنّ أقلّ ما عليه الكلمه من الحرف اثنان، و أكثره سبعة- و ليس لذلك وجه عدا عدم الاحتياج إلى أكثر من سبعة أحرف- فإذا كانت الكلمه محدوده من حيث الحروف فحركاته أيضا محدوده، فالكلمات المستعمله ليست غير محدوده. نعم الألفاظ المهمله و غير المستعمله غير محدوده و ذلك لا يضرّ. فتحصّل أنّ الأعداد و الكلمات و إن كانت غير محدوده ثبوتا و فرضا و لكن الممكن الاستعمال منها محدوده، هذا أولا. و ثانيا: لو سلّم عدم تناهى الألفاظ الممكنه الاستعمال لما احتيج إلى وضع كلّها، فإنّ بنى آدم من أوّل الخلقه إلى الآن يضعون الألفاظ بقدر احتياجهم لا أكثر و إن كان وضعه و استعماله ممكنا. و يشهد على ذلك- أى الوضع على حسب الاحتياج لا أكثر- أنّ المهملات فى كلّ كلمه أكثر من مستعملها، نحو: بقر، و هو مستعمل، و أمّا بقيه المحتملات نحو: بقر و بقر و بقر و هكذا، فهى مهمله، و هذا يكشف عن أنّ الوضع إنّما هو بحسب الاحتياج. (م).

و التفهّم، و الاشتراك يوجب إجمال اللفظ و عدم فهم المراد منه، فيكون نقضا لغرض الوضع.

و أجاب عنه في الكفاية: بأن الإجمال قد يكون متعلّقا لغرض المتكلم، إذ ربما يريد تفهيم أحد المعنيين على الإجمال مع أنّ القرائن الحالية أو المقالية ترفع الإجمال(١).

هذا، و التحقيق: أنّ هذا الخلاف مبنيّ على الخلاف في حقيقه الوضع، فمن ذهب إلى أنّ حقيقتها جعل اللفظ وجود تنزيليا للمعنى أو اعتبار كون اللفظ موضوعا على المعنى، كوضع العلم على الفرسخ، لا بدّ له من القول بالإمكان، ضروره أنّ الاعتبار أمره بيد المعبر، فكما يمكن اعتبار كون اللفظ وجودا تنزيليا أو موضوعا على معنى واحد كذلك يمكن اعتبار كونه وجودا تنزيليا لمعنيين أو موضوعا على معنيين.

و أمّا من بنى (٢) على المبني المختار من أنّها عبارته عن التعهّد

١- كفاية الأصول: ٥١.

٢- إنّ التفريق بين مبناه في الوضع من التعهّد و مبني غيره فيه بالإمكان على مبني غيره و الاستحاله على مبني نفسه، غير صحيح، فإنّ استحاله الاشتراك على مبناه إذا كانت بالنظر إلى عدم وجود القرينه- كما هو المراد بدليل قوله: نعم...- فالاشتراك مستحيل على مبني غيره أيضا بالبيان المذكور، و هو أنّ التناقض كما يلزم من الاشتراك بناء على التعهّد كذلك يلزم بناء على مبان أخرى، لأنّ لوضع اللفظ لهذا المعنى مدلولًا مطابقًا و مدلولًا التزاميًا و وضعه للآخر أيضا كذلك، و المدلول المطابق من كلّ نقيض لمدلول الآخر، الالتزامي، فيحصل التناقض. فتحصل أنّ الاشتراك مستلزم للتناقض، و المباني كلّها فيه سواس. (م).

و الالتزام بأنه متى ما أراد معنى خاصاً، جعل علامته و مبرزه اللفظ الكذائي، فلا مناص له عن القول بالاستحالة، فإنّ الالتزام الثانى إمّا ناسخ للالتزام الأول و إبطال له، فلا كلام لنا فيه، فإنّ مثل وضع اللفظ ابتداء للمعنى الثانى، و إمّا يلتزم بإرادته المعنى الثانى من اللفظ مستقلاً مع بقائه على التزامه الأول بإرادته المعنى الأول من اللفظ مستقلاً. و هذا مستحيل، ضروره امتناع كون الملتزم الواحد متعهّداً بكونه مريداً للمعنى الأول من اللفظ مستقلاً من دون انضمام شىء آخر إليه، و مريداً أيضاً للمعنى الثانى مستقلاً منه بعينه من دون انضمام شىء إليه.

نعم لا محذور فى التزامه بإرادته المعنى الأول من اللفظ مع إقامه قرينه حالّيه أو مقالّيه عليه، و إرادته الثانى منه بانضمام قرينه عليه أيضاً، إلّا أنّ المبرز حينئذ فى أحدهما غيره فى الآخر، فإنّ اللفظ فى كلّ متخصّص بخصوصيه مغايره للخصوصيه الأخرى، و الكلام فى المبرز الواحد من جميع الجهات حتى أنّ اللفظ الواحد من دون انضمام شىء إليه يمكن وضعه لمعنى فى حال التلفّظ به بالصوت العالى و لمعنى آخر فى حال التلفّظ به بالصوت الخافض، كما أنّه لا محذور فى الالتزام بإرادته المعنيين معاً أو الالتزام بإرادته الجامع بينهما و لو كان جامعا انتزاعياً كعنوان «أحدهما» و لكنّه غير ما هو محلّ الكلام.

و القائل بوقوع اللغات المشترکه إن أراد بأنّ فى لغه العرب أو

غيرها لغات يستعمل كلّ منها في معان متعدّده، فلا ننكره.

وإن أراد أنّ هذه اللغات كلّ منها وضع لمعان متعدّده، فلا دليل عليه، بل على هذا المبني مستحيل.

ولا بدّ من إرجاع هذه اللغات إلى أحد أمرين:

إمّا إلى وضعها للجامع بين الجميع، كما هو متحقّق في جملة الموارد، نظير مادّه «جنّ» التي بمعنى السترة، وكلّ ما يشتقّ منه الجنين و الجنّ و المجنّه و الجنّه و غير ذلك ممّا يستعمل في الجوامد باعتبار هذا المعنى، فيقال للجنين: الجنين، باعتبار كونه مستورا في بطن أمّه، و للجنّ باعتبار كونه مستورا عن الأنظار، و للمجنّه باعتبار كونه يستر عن الشدّه، و للجنّه باعتبار سترها عن الناس في الدنيا.

وإمّا إلى ما يظهر من بعض المؤرّخين من أنّ الاشتراك في اللغات حصل من جمع اللغات و خلطها بعد ما كانت متفرّقه، و كان يعبر كلّ طائفه عن معنى بهذه الألفاظ و اللغات غير ما يعبر عنه طائفه أخرى بها، فبعد الجمع و التأليف في كتاب واحد حصل الاشتراك، فلم يكن الواضع للفظ واحد في معان متعدّده شخصا واحدا، بل كلّ وضع لمعنى غير ما وضع له الآخر.

و ليعلم أنّه بناء على ما مرّ - من أنّ كلّ شخص واضح إمّا تأسيسا أو إمضاء - هذه اللغات بعد الجمع موضوعه عند مستعملها لأحد المعانى أو الجامع بينها - لو كان -، فإنّهم كما

لا يمكن لهم الالتزام ابتداءً بعلامته اللفظ لإرادته معان متعدده على نحو الاستقلال كذلك لا يمكن لهم إمضاء وضع واضعين الذين كل يضع اللفظ لمعنى مستقل غير ما يضعه له آخر، بل لا بد لهم إما من إمضاء علامته لواحد أو التزامهم ابتداءً للجامع بين الجميع و لو كان عنوان «أحدهما» و لا يخفى أنه لا يترتب على هذا البحث ثمره أصلاً.

الأمر الحادى عشر: [فى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى]

أنه بعد ما أرجعنا اللغات المشتركة إلى وضعها للجامع بين جميع المعانى و لو كان انتزاعياً بأن كان الموضوع له لما يسمونه بالمشترك أحد معانيه أو معنيه على سبيل منع الخلو، يقع الكلام فى أنه هل يجوز استعماله فى أكثر من معنى واحد بحيث يكون هناك استعمالان و اللفظ مستعملاً بأحدهما فى معنى و بالآخر فى آخر، نظير ما إذا كان اللفظ متعدداً؟ عمده ما ذكر للاستحالة ما أفاده فى الكفايه (١) من أن الاستعمال جعل اللفظ وجوداً تنزيبياً للمعنى بحيث يكون المعنى كأنه الملقى، و اللفظ يكون حين الاستعمال ملحوظاً آله، بل مغفولاً عنه، و اللحاظ الاستقلالى متعلقاً بالمعنى، فإذا احتاج كل استعمال إلى لحاظ اللفظ فانياً فى المعنى - و المفروض أن اللفظ يستعمل باستعمالين فى معنيين - فاستعماله كذلك فى معنيين يحتاج إلى تعلق اللحاظين الآتين باللفظ الواحد فى آن واحد، و هو آن

الاستعمال، و اجتماع اللحاظين على ملحوظ واحد في آن مستحيل، ضروره امتناع كون الشىء في آن واحد متصوّرا بتصوّرين و ملتفتا إليه بالتفتين، و ملحوظا بلحاظين، سواء كانا آليين أو مستقلّين أو مختلفين.

هذا، و قد مرّ عدم تماميه هذا المبني، و أنّ الاستعمال ليس إلّا مجرد جعل اللفظ علامه للمعنى، و إذا كان علامه، فمن الممكن جعل شىء علامه لشيئين.

و ما أفاده من أنّ اللفظ غير ملحوظ استقلالاً و إن كان صحيحا في الجملة إلّا أنّ الاستعمال لا يستلزم ذلك، بل كثيرا ما يلتفت المتكلمون و المستعملون إلى مزايا كلامهم و خصوصيات ألفاظهم من الإعراب و القافيه و غير ذلك، بل الشعراء و الخطباء لا يمكنهم في مقام إنشاء الشعر و إلقاء الخطبه إلّا التوجّه التام إلى الألفاظ، و لولاه لا يصدر منهم شعر و لا خطبه، فإذا لم يكن الاستعمال دائما ملازما للحاظ اللفظ فانيا في المعنى و آله له، نستكشف أنّ حقيقته ليست كما أفاده، بل مجرد جعل اللفظ علامه لإرادته المعنى.

و إمكان علاميه شىء لشيئين في التكويتيات و الجعليات من الواضحات، و لكن لا يخفى أنّ مجرد الإمكان لا يوجب حمل المشترك على أكثر من معنى واحد، بل يحتاج إلى قرينه عليه.

ثم إنّ صاحب الكفايه أورد سؤالا على نفسه بأنّ الأخبار الدالّه على أنّ للقرآن بطونا سبعة أو سبعين تدلّ على وقوع استعمال

المشترك في أكثر من معنى.

و أجاب عنه: أوّلا- بإمكان أنّ المعانى المتعدّده المعبّر عنها بالبطون كانت مراده بإرادات مستقلّه حال استعمال اللفظ في معناه الظاهر، لا أنّها مراده بأجمعها من اللفظ حتى يكون من باب استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

و ثانيا: باحتمال كون المراد من البطون لوازم المعنى الواحد المستعمل فيه اللفظ(١).

و ما أفاده ثانيا أحسن معنى لهذه الأخبار على تقدير وجودها، و مثلنا له في الدوره السابقه بقول القائل: «فلان أكل عشر حبات كذائيه» فإنّ العامّه لا يفهمون من هذا الكلام إلّا أنّه وضعها في فمه و بلعها، و لكنّ الطيب الحاذق العالم بأجزاء هذه الحبات و كيفيه تركيبها يفهم بأنّ هذا المسكين مات بسببها، لكونها مسمومه.

و الحاصل: يمكن أن يكون للكلام لازم و للازمه لازم و هكذا إلى أن ينتهى إلى سبعة أو سبعين. و السبعه و السبعين في لغه العرب كناية عن الكثره.

و لكن ما أفاده أوّلا فغريب منه- قدّس سرّه-، إذ بطن الشىء لا بدّ له من إضافه إليه، و أى ربط بما أريد من المعانى التى لا تكون لازمه لمعنى اللفظ و لا مراده من التلفّظ به؟

و هل يمكن عدّ ما أريد حال قولنا: «أكرم زيدا» من تعليم عمرو أو بيع كتاب، من بطون هذا الكلام؟

هذا كلّه - كما ذكرنا - على تقدير وجود هذه الأخبار، لكنّا تتبعنا المواضع المناسبه من الوافى و الوسائل و البحار و لم نجد خبرا واحدا يدلّ على ذلك.

نعم ورد ما يدلّ على أنّ للقرآن ظهرا و بطناً (١) و أنّ له تنزيلا - و تأويلا (٢)، و قد فسّر الظهر و البطن و التنزيل و التأويل فى الروايات بما يستفاد منه أنّ ظاهره ما يفهمه العامه و باطنه ما يحتاج إلى التعمّق و التدبّر و إمعان النظر، و تنزيله مورد النزول، و تأويله انطباق الآيه على غير من نزل فى حقّه ممّن هو مثله فى الصفه، فإنّه ورد ما مضمونه أو لفظه: «أنّ القرآن ظاهره قصه، و باطنه عظه» (٣)، و أنّه يجرى كجرى الشمس و القمر» (٤).

و بالجمله: البطن و التأويل بهذا المعنى لا يختصّ بالقرآن بل رسائل الشيخ أيضا كذلك، فإنّ الأشخاص مختلفون فى فهمه، فربما يفهم الملتفت إلى مزايا كلامه بإرجاع بعضه إلى بعض و أخذ لوازمه ما لا - يخطر ببال غيره الّذى أيضا يعرف ظواهر كلامه، فاختلاف الناس فى فهم القرآن كاختلافهم فى فهم سائر الكتب.

١- انظر: البحار ٨٩: ٩٤ و ما بعدها.

٢- البحار ٨٩: ٩٧ - ٦١ و ٦٢ و ٦٤.

٣- بصائر الدرجات: ١٦٥.

٤- البحار ٨٩: ٩٤ - ٤٧، و ٩٧ - ٦٤.

نعم فهم القرآن بجميع خصوصياته و مزاياه مختصّ بمن نزل في بيتهم من الأئمة الطيبين الطاهرين الوارثين لعلم النبي صلوات الله و سلامه عليه و عليهم أجمعين.

الأمر الثاني عشر: [في المشتقّ]

إشاره

وقع الخلاف في كون المشتقّ حقيقه في خصوص المتلبس بالمبدإ أو الأعمّ منه و من المنقضى عنه المبدأ بعد الاتّفاق - عدا ما حكى عن السكّاكي - على أنّه مجاز فيما لم يتلبس به بعد و لكنّه يتلبس به في الاستقبال إذا كان الحمل بعلاقه الأول لا باعتبار حال التلبس، ك «زيد ضارب غدا» فإنّه حقيقه بلا إشكال و لا كلام.

و قبل الورود في البحث نقول: المحمولات على أقسام خمس:

منها: ما يكون محمولا على الذات باعتبار أنّ مبدأه مقوم للذات، الّذى يسمّى بذاتى باب إيساغوجي، كقولنا: زيد إنسان أو حيوان أو ناطق.

و منها: ما يكون من قبيل خارج المحمول، الّذى يحمل على الذات باعتبار أنّ مبدأه منتزع عن مقام الذات، و يكون من الذاتى في باب البرهان، الّذى يكفى وضع الذات فقط لانتزاعه، و هذا كقولنا: الإنسان ممكن، أو اجتماع النقيضين ممتنع، أو هذه علّه، فإنّ الإمكان و الامتناع و العلّيه كلّ منها خارج عن الذات و محمول على الذات باعتبار انتزاعه عن نفس الذات، و بهذا الاعتبار يسمّى

بخارج المحمول.

و منها: ما يكون من قبيل المقمولات بالضميمه، التي تحمل على الذات باعتبار انضمام ضميمه إليها، أى إلى الذات.

و هذا القسم الثالث على أقسام ثلاثه، فإنّ الضميمه تاره تكون نفسها من المقولات الخارجيه، كالبياض و السواد، فباعتبار ضميمه البياض إلى جسم يقال له: أبيض.

و أخرى لا تكون نفسها من المقولات، لكنّها منتزعه عنها، و هذا مثل الفوقيه و التحتيه و الأصغريّه و الأكبريّه و أمثال ذلك، فإنّ قولنا: هذا فوق ذاك، لا باعتبار نفس الذات فقط، بل باعتبار انضمام الفوقيه إلى الذات، التي ليس لها ما بحذاء فى الخارج، و إنّما تنتزع عن مقوله خارجيه، و هى مقوله الأين، التي هى عرض قائم بالذات، و هذا الأمر الانتزاعى ينتزع عن قيام عرض من الأعراض التسعه بموضوعه، و يكون أمرا إضافيا بمعنى أن لو سأل أحد عن شىء «إنّه فوق أو لا» لا جواب له إلّا بعد السؤال أنّه بالإضافه إلى أى شىء؟

و ثالثه تكون الضميمه من الأمور الاعتباريه، التي قوامها باعتبار المعبر كالزوجيه و الرقيّه و الملكيه و غير ذلك ممّا هو متعلّق للاعتبارات الشرعيه و العرفيه، فيقال: هذا ملك لزيد باعتبار اتّصاف الذات بأمر اعتبارى و هو ملكيته لأحد.

[فى المراد من المشتقّ المبحوث عنه]

اشاره

و لا إشكال فى خروج القسم الأوّل من محلّ النزاع، فإنّه

لا يتصوّر فيه زوال وصف و بقاء ذات حتى [يتكلّم] فى عموم وضعه لما زال عنه الوصف و عدم عمومه، فإنّ شبيّه الإنسان مثلا بصورته لا بمادّته، إذ لا يصحّ إطلاق لفظ الإنسان على التراب باعتبار كونه إنسانا فى زمان، و لا إطلاق لفظ التراب على الإنسان باعتبار صيرورته بعد ذلك كذلك، و يعدّ هذا الإطلاق من الأغلاط، فاستعماله مجازا غير صحيح فضلا عنه حقيقة.

و هكذا لا ريب فى دخول الأقسام الثلاثة الأخيره فى محلّ النزاع، لعدم الإشكال فى صحّ استعمال مثل العالم فى المنقضى عنه العلم، و الأصغر فيما زال عنه مبدؤه، و الزوجه فيمن كانت زوجه فى زمان، و إنّما الكلام فى كونه بنحو الحقيقة أو المجاز، فمثل الزوج و الزوجه و نحوهما داخل فى محلّ النزاع و إن لم يكن مشتقا اصطلاحيا.

و إن أبيت - على قول صاحب الكفايه (١) - إلّا عن اختصاص النزاع المعروف، بالمشتقّ، فمثل هذه الجوامد أيضا داخل فى محلّ البحث، فإنّ لفظ «المشتقّ» لم يرد فى آيه و لا روايه حتى يدور مداره، و لذا فرّع الفخر فى الإيضاح حرمه المرضعه الثانية لمن له زوجتان كبيرتان أرضعتا زوجته الصغيره، على مسأله كون المشتقّ حقيقة فى الأعم (٢).

١- كفايه الأصول: ٥٧.

٢- إيضاح الفوائد ٣: ٥٢ أحكام الرضاع.

هذا كله فى القسم الأول و الأقسام الثلاثة الأخيره، و أمّا القسم الثانى: فقد ألحقه شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- بالقسم الأول نظرا إلى جريان ملاك الخروج فيه أيضا، حيث إنّ فيه أيضا لا يتصوّر زوال الوصف و بقاء الذات، إذ الوصف المنتزع عن مقام الذات يدور مدار الذات وجودا و عدما.

و لكنّ الصحيح دخوله فى محلّ النزاع أيضا، حيث إنّ النزاع ليس فى مادّه المشتقّ، و إنّما هو فى الهيئه، و هيئه «ممكن» و «ممتنع» كهيئه «مكرم» و «مقعد» و إنّما الفرق فى المادّه، فالمادّه فى الأوّلين، لها خصوصيه غير قابله للزوال مع بقاء الذات، بخلاف الأخيرين، و هذا لا- يوجب التفاوت فى وضع هيئه اسم الفاعل، فلو قلنا بوضع الهيئه للأعمّ، لا ننظر إلى مادّه دون مادّه، غاية الأمر فيما لا تكون مادّته قابله للزوال مع بقاء الذات ليس له إلّا مصداق واحد، و هو المتلبّس.

و بعبارة أخرى: لو كان لكلّ من لفظ «مكرم» و «مقعد» و «ممكن» و «ممتنع» وضع مستقلّ، لكان لهذا الكلام مجال، و لكن حيث إنّ الوضع فى الجميع واحد، فلا مجال لإخراج صيغه من الصيغ لخصوصيه فى مادّته.

ألسنا نتكلّم فى أنّ لفظ «الغنى» وضع للمتلبّس بالمبدإ أو الأعمّ منه و من المنقضى مع أنّ الانقضاء فى بعض مصاديقه- و هو

البارى تبارك و تعالى - مستحيل؟

بل نقول: إنّ القسم الأوّل أيضا داخل فى محلّ النزاع إذا كان من المشتقات الاصطلاحيه، كالناطق و الحيوان، فإنّه صفة مشبهه على زنه فعلان، لما ذكرنا من أنّ الهيئه، لها وضع نوعى، فهيهه فاعل بأيه مادّه كانت وضعت لما قام به المبدأ، سواء كان مبدؤها ما يعقل فيه الزوال مع بقاء الذات أو لم يكن كذلك.

و بالجمله: الميزان الكلى أنّ المشتقات الاصطلاحيه بأجمعها داخله فى محلّ النزاع حتّى إذا كان من القسم الأوّل فضلا عن الثانى، لأنّ لها وضعين: وضعاً للهيئه، و هو نوعى، و وضعاً للمادّه، و هو شخصى، و كلّ هيهه من هياتها وضعت بوضع واحد إمّا للمتلبس أو للأعم.

و لا ينافى وضعها للأعم أن لا تكون فى بعض مصاديقها قابله للاستعمال فى المنقضى، كما فى لفظ «الغنى»، فإنّ الذى فى حقّ البارى تعالى لا يعقل الانقضاء فى مبدئه حتى يستعمل فى المنقضى، و فى غيره تعالى، له مصداقان يمكن أن يستعمل فى كلّ منهما.

و أمّا الجوامد التى لها وضع واحد شخصى هيهه و مادّه، فإن كانت موضوعه لنفس الذوات، فهى خارجة عن محلّ الكلام، إذ لا يعقل بقاء الذات و فناؤها معا، و هذا كالحجر و المدر، فإنّهما اسمان للذات، و ما زال عنه صورته الحجرية و المدرية ليس بحجر

و لا مدر، بل إنّما هو شىء و ذات آخر، فإنّ شئيه الشىء بصورته.

و بذلك ظهر خروج جميع أسماء الأعراض أيضا، كالبياض و السواد و نحوهما، فإنّها وضعت لنفس الذوات.

و إن كانت موضوعه لا- لنفس الذوات فقط، بل لها باعتبار قيام وصف بها، كلفظ «العبد» و «الزوج» و غيرهما- و إن كان لفظ «الزوج» يحتمل أن يكون صفة مشبهة على وزن فعل- حيث لم يوضع لفظ العبد لنفس الذات، بل لها باعتبار مملوكيتها لأحد، فهي داخله فى محلّ النزاع و إن لم تكن من المشتقّ الاصطلاحيّ.

و ممّا ذكرنا ظهر وجه دخول اسم الزمان مع كون الذات فيه ممّا لا يعقل بقاؤه مع زوال مظهره، إذ لو كان لخصوص اسم الزمان وضع مخصوص فى لغة العرب أو غيرها، لكان للإشكال فى دخوله فى محلّ البحث مجال، و لكن ليس الأمر كذلك، بل هيئته «مفعّل» مثلا وضعت لوعاء الفعل و ظرفه، سواء كان الظرف هو الزمان أو المكان، فإذا كان موضوعا للأعمّ، تكون هذه الهيئته- التى وضعت لمطلق وعاء الفعل- موضوعه [له].

و عدم انفكاك زمان زوال المبدأ عن زمان زوال الذات فى بعض مصاديقها لا ينافى الوضع للأعمّ بعد ما كان استعمالها فى المكان المنقضى عنه المبدأ ممكنا و صحيحا.

و الحاصل: يكون لفظ «مقتل» بعينه مثل لفظ «غنى» فكما يصحّ النزاع فى وضع هيئته «فعليل»- مع أنّ بعض مصاديقها و هو

لفظ «غنى» بالقياس إلى البارى تعالى لا يعقل إلّا المتلبس بالمبدأ - كذلك هيئه «مفعل» يمكن أن توضع للأعم من وعاء الفعل، المتلبس بالوعائه و المنقضى عنه تلك، غاية الأمر استعمال مثل «مقتل» فى المكان المنقضى عنه وعائته للقتل ممكن و صحيح، كما أنّ استعماله فى المتلبس ممكن، و لكن استعماله فى زمان القتل لا يمكن إلّا فى المتلبس، لعدم تعقل انقضاء فعل القتل و بقاء زمانه.

و المسألة لا- تحتاج بعد ذلك إلى مزيد بيان و مؤونه برهان، و لذا لا نتعرض للإشكالات الواردة على دخول اسم الزمان، و الجواب عنها بعد وضح المطلب.

و هكذا ظهر ممّا ذكرنا دخول مثل «المتحرك» و «السيال» المسند إلى ذات ينقضى و يتصرّم، كنفس الحركة و الزمان، إذ ليس لهذه الهيئه وضع مخصوص، و لو فرض، ليس لخصوص ما كان الذات فيه ينقضى وضع مخصوص، بل لها وضع عام، فى بعض مصاديقها يعقل بقاء الذات و زوال الوصف، كالإنسان المتحرك، و فى بعض آخر لا يعقل، كالزمان المتحرك.

ثمّ إنّ هذا البحث ليس له ثمره عمليّه أصلاً، فإنّ المناط و المتبّع فى باب الألفاظ هو الظهور العرفى، و قد مرّ أنّه لا شغل لنا بمعرفة الحقائق و تمييزها عن المجازات، فلو ثبت الوضع للأعم، لا ينبغى الريب فى انصرافه إلى المتلبس و ظهوره فيه، ضروره أنّه

لا- يشكّ فيما إذا ورد «إنّ الخمر حرام» أو «الصلاه فى النجس أو المتنجّس باطله» أنّ المقصود الخمر الفعلى، و النجس أو المتنجّس الفعلى، لا ما كان خمرا أو نجسا أو متنجّسا فى زمان.

و هكذا إذا قال: «يحرّم إهانته العلماء و العدول» لا يرتاب أحد فى عدم شموله لمن كان عالما أو عادلا فى زمان و الآن من أجهل الجهّال و أفسق الفسّاق.

و من هذه الجهه نجمل البحث، فإنّ التطويل بلا فائده.

[فى كلام فخر المحقّقين]

و أمّا ما أفاده الفخر من ابتناء حرمة المرضعه الثانى، على وضع المشتقّ للأعمّ فليس بصحيح، فإنّ المسأله، لها مبنى آخر لا ربط له بمسأله الوضع للأعمّ و عدمه.

و لتوضيح ذلك نقدّم مقدّمتين:

الأولى: أنّ حرمة أمّ الزوجه و بنت الزوجه إن فرضنا أنّها حرمة جمعيه- نظير حرمة الجمع بين الأختين بمقتضى قوله تعالى: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (١)- فلازمها بطلان زواجه كلّ من الأمّ و البنت إذا وقع العقد عليهما فى زمان واحد، كما فى الأختين، إذ المفروض أنّ الجمع بين الزوجين لا يمكن، فلا يمكن صحّه كلا العقدين، و بطلان أحدهما معيّنا ترجيح بلا مرجح، و أحدهما لا بعينه لا معنى له، و أحدهما لا بعينه أى مخيرا بحيث يكون التخيير بيد المكلف بلا دليل، فلا بدّ من الحكم ببطلان كلا

العقدين، و زوال كلا الزوجين.

و هذا من دون فرق بين أن يكون الجمع متحققا حدوثا كما إذا أوقع العقد هو و وكيله على الأختين أو الأم و البنت و اتفقت المقارنه بين العقدين، أو بقاء، كما إذا كانت لأحد زوجتان إحداهما صغيره، فارتضعت الصغيره من أم الزوجه الأخرى، فبعد تماميّه الرضاع يبطل كلا العقدين، لصيروره الزوجه الصغيره أختا للأخرى بسبب الرضاع، و ما يحرم بالسبب يحرم بالرضاع أيضا.

المقدمه الثانيه: أن مقتضى ظهور قوله تعالى: **وَرَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُم بِهِنَّ (١)** أن بنت الزوجه الفعلية المدخول بها من المحرمات، و أميا بنت من كانت زوجة له سابقا و الآن تزوجت بآخر، و هكذا بناتها المتأخره عن زوجيتها له المتولده من الزوج المتأخر، فلا، لما عرفت من أن المشتق و إن قلنا: [إنه] حقيقه في الأعم، لا شك في كونه منصرفا إلى المتلبس و ظاهرا فيه، فظاهر الآيه حرمة البنت الفعلية من الزوجه الفعلية المدخول بها دون غيرها، لكن من المتسالم عليه ظاهرا بين الأصحاب أن حدوث الزوجيه في زمان يكفى لحرمة بناتها الفعلية أو المتأخره، فمن ذلك نستكشف أن الآيه من قبيل قوله تعالى: **لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (٢)** و يكون حدوث الزوجيه

١- النساء: ٢٣.

٢- البقره: ١٢٤.

موضوعا للحرمة العينية الأبدية، كما أنّ حدوث الظلم من أحد موجب لعدم لياقته و نيله الخلافه إلى الأبد.

فالمستفاد من الآيه بضميمه التسالم الخارجى حرمة بنت الزوجه المدخول بها و لو زالت عنها الزوجيه، كما أنّ مقتضى قوله عليه السلام: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»^(١) حرمة بنت الزوجه، الرضاعيه كذلك.

و أيضا مقتضى ظهور قوله تعالى: وَ أُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ^(٢) حرمة أمّ الزوجه الفعلية لا- أمّ من كانت زوجته، و لكن حرمتها أيضا من المتسالم عليه. و لا فرق أيضا فى ذلك بين الأمّ النسبى و الرضاعى.

فقد ظهر ممّا ذكرنا حرمة البنات المتأخره للزوجه نسبيته كانت أو رضاعيه.

و ربما يدعى الإجماع على حرمة الأمهات المتأخره للزوجه أيضا، غايه الأمر أنّها لا تتصور إلّا فى الرضاع.

و بعد ذلك نقول: إنّ للمسأله فروضا ثلاثه:

١- عدم الدخول أصلا لا بالكبيره الأولى و لا بالثانيه.

٢- و الدخول بالمرضعه الأولى.

٣- و الدخول بالمرضعه الثانيه.

١- التهذيب ٨: ٢٤٤ - ٨٨٠ الفقيه ٣: ٣٠٥ - ٤٦٧، الوسائل ٢٠: ٣٧١، و ٣٧٢، الباب ١ من أبواب ما يحرم بالرضاع، الحديث ١ و ٧.

٢- النساء: ٢٣.

و أما فرض الدخول بكليتهما فلا ربط له بما نحن بصددده، و لعلّ ما فى الكفايه(١) من سهو القلم.

أما الفرض الأوّل: فإن قلنا بالحرمة الجمعيه، فلازمها- كما ذكرنا- بطلان عقد المرضعه الأولى و الصغيره بمجرد تماميه الرضاع، لتحقّق الجمع بين الأمّ و بنت بذلك بقاء، و أمّا الحرمة الأبديّه فمنتفيه بالنسبه إلى الصغيره، لفرض (٢) عدم الدخول بأُمها الرضاعيه.

و أمّا بالنسبه إلى أمّها فمبتيه على حرمة الأمّهات المتأخّره، و مع عدم القول بها فالقول بالحرمة مشكل من جهه أنّ آن تحقّق الأمّيه بعينه آن زوال زوجيه الصغيره و لم يمض زمان تكون الصغيره زوجه و المرضعه الأولى أمّا لها.

نعم زوال الزوجيه يكون متأخرا عن الأمّيه، لكونه معلولا- لها، لكنّ المراتب تلاحظ فى الأحكام الدقيّه الفلسفيه لا فى الأحكام الشرعيه المترتبه على الموضوعات العرفيه. اللهم إلّا أن

١- كفايه الأصول: ٥٧.

٢- يمكن أن يكون اللبن للزوج مع عدم الدخول بأن تجذب الرحم المنى، فبتحقّق الرضاع الكامل تصير الصغيره بنت الزوج، الرضاعيه، فتحرم أبدا. فالحقّ فى الفرض الأوّل- أى عدم الدخول بالكبيره- هو التفصيل بين كون اللبن للزوج أو غيره، أو تقييد عدم الدخول بكون اللبن للغير. و بعبارة أخرى: ليس فرض عدم الدخول مساويا لكون اللبن لغير الزوج حتى يعلّل انتفاء الحرمة الأبديّه بعدم الدخول، فالصغيره يمكن أن تكون محرّمه أبدا، لا لكونها ربيبتة، لفرض عدم الدخول بأُمها، بل لأجل إمكان كون اللبن للزوج، و صيرورتها بنته الرضاعيه. (م).

يقال: إن مثل هذا لا يضرّ بصدق أمّ الزوجه الفعلية عرفا.

هذا فى المرضعه الأولى، أمّا الثانيه فحيث إنّها أرضعت من كانت زوجه له سابقا، فحرمتها أبدا من جهه صيرورتها أمّا للصغيره بالرضاع، مبنيّه على القول بحرمه الأمّهات المتأخره لا على مسأله المشتقّ.

هذا كلّ لو قلنا بالحرمه الجمعيه، أمّا لو أنكرنا ذلك، لعدم دليل عليه من آيه أو روايه، وقلنا بأنّ أمّ الزوجه من المحرّمات العينيه، فتحقّق الرضاع بين الأولى و الصغيره لا يقتضى بطلان كلا الزوجين، بل يقتضى بطلان زوجه الأمّ فقط.

و ذلك لأنّ زوال الزوجيه لا بدّ له من سبب، و المفروض أنّ الصغيره لا تصير محرّمه أبدّيّه بالرضاع، لفرض عدم الدخول بأمها، و الطلاق أيضا مفروض العدم، فبأى سبب نحكم ببطلان زوجيتها؟ فإذا كانت الصغيره زوجه فعليه، فتكون أمها الرضاعيه- و هى المرضعه الأولى- محرّمه أبدا.

و بعبارته أخرى: صحّه زواج الصغيره لا- تتوقّف على شىء، بخلاف صحّه زواج أمها الرضاعيه، فإنّها متوقّفه على عدم صحّه زواج بنتها.

و هذا بعينه هو الوجه فى تقديم الأصل السببى على المسببى و الأمارات على الأصول.

و إجماله أنّه كلّما كان شمول الدليل لفرد بلا مانع و شموله

لفرد آخر منه دورياً متوقفاً على عدم شموله للفرد الآخر، لا بدّ من الحكم بخروج الثاني عن تحت الدليل دون الأول.

ثمّ إذا أرضعت الثانية الصغيره التي قلنا بعدم بطلان زواجيتها بإرضاع الأولى أيضاً يبطل زواجها دون الصغيره بناء على عدم تحريم الجمع بين الأمّ والبنت، و تحرم المرضعه الثانية أبداً، لصيرورتها أمّ الزوجه الفعلية.

و يترتب على هذا المبني - أي إنكار الحرمة الجمعيه - ثمرات:

منها: أنه لو وقع العقد على كلّ من الأمّ والبنت في زمان واحد، يبطل زواج الأمّ دون البنت، بل لو تزوّج ابتداء بالأمّ ثم بعد ذلك تزوّج بالبنت، يبطل زواج الأمّ.

و كلّ ذلك لأنّ صحّحه زواج البنت لا تشترط بشيء، و لكن صحّحه زواج الأمّ مشروطه بعدم كون البنت في حالته، و إلّا تكون الأمّ أمّا للزوجه، التي هي من المحرّمات العينية.

فتلخص: أنّ حرمة المرضعه الثانية أبداً لا- تبتنى على مسأله المشتقّ و القول بالأعمّ، بل على مبني آخر، و هو القول بحرمة الأمّهات المتأخّره بناء على كون الحرمة حرمة جمعيه، أو بطلان عقد الأمّ فقط و صيرورتها أمّ الزوجه الفعلية بناء على الحرمة العينية.

هذا في فرض عدم الدخول أصلاً، أمّا الفرض الثاني - و هو

فرض الدخول بالأولى - فيبطل أيضا بإرضاع الأولى للصغيره كلا الزوجين، بناء على الحرمة الجمعيه، و أمّا حرمة الصغيره أبدا فمن جهه التسالم على حرمة بنات الزوجه المدخول بها فعليه كانت أو متأخره، كما أنّ حرمة المرضعه الأولى أبدا مبيته على القول بحرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، كالبنات المتأخره.

و أمّا بناء على الحرمة العينيه: فيبطل زواج الصغيره، لصيرورتها بالرضاع بنتا للزوجه المدخول بها و محرّمه أبدا، و أمّا بطلان زواج أمّها و حرمتها الأبدية فمبنى على حرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، و أمّا المرضعه الثانيه فكذلك، فبطلان زواجها و حرمتها الأبدية مبنى على حرمة الأمّهات المتأخره، و لا يبتنى على مسأله المشتقّ.

و من ذلك ظهر حكم الفرض الثالث - و هو فرض الدخول بالثانيه - فإنّ حكم إرضاع الأولى قد مرّ فى الفرض الأوّل، و أمّا إرضاع الثانيه المدخول بها فعلى تقدير بطلان زواج الصغيره و المرضعه الأولى من جهه الحرمة الجمعيه، فحرمة المرضعه الثانيه مبيته على حرمة الأمّهات المتأخره للزوجه، و على تقدير بطلان زواج المرضعه الأولى فقط دون الصغيره فهى بما أنّها أمّ للزوجه الفعلية تحرم أبدا بلا إشكال، إلّا على القول بالحرمة الجمعيه، فيبطل كلا الزوجين، و تبتنى حرمة الكبيره الثانيه على حرمة الأمّهات المتأخره. و على كلّ تقدير لا تبتنى على مسأله

المشتقّ. و أما الصغيره فمحرّمه على كلّ حال.

فقد اتّضح أنّ هذه المسأله بتمام شقوقها و فروعها لا تبتنى على مسأله المشتقّ أصلا، و لم يكن المقصود فى المقام إلّا هذا، و تفصيل الكلام فيها فى الفقه، فانقدح أنّه لا ثمره لهذا البحث أصلا.

[فى اختلاف المشتقات فى المبادئ]

ثمّ إنّ صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - أفاد أنّ اختلاف المشتقات فى المبادئ و كون المبدأ فى بعضها فعليّا، كالآكل و الشارب و القاعد و القائم، و فى بعضها ملكه، كالمجتهد و الفقيه، و فى بعضها شأنه و قوه، كالمفتاح و الشجره المثمره، و فى بعضها حرفه، كالعطّار و النجار و الحفّار لا يوجب اختلافاً فى وضع الهيئه، و لا يجعل بعضها خارجاً عن محلّ النزاع، بل الجميع داخل فى محلّ النزاع، و إنّما التفاوت فى مبادئها، و التلبّس و الانقضاء يلاحظ فى كلّ بحسبه.

ففى مثل المجتهد بوجود ملكه الاستنباط - و لو لم يكن مستنبطاً حال الجرى - و انقضائها و زوالها، و فى المفتاح بآليته للفتح الفعلى، و زوالها بانكسار سنّ من أسنانه مثلاً، و فى العطّار و نحوه بتلبّسه بهذه الحرفه و رفع يده عنها، و هكذا.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ المبادئ لا اختلاف فيها، و إنّما الاختلاف فى الهيئات، فإنّ هيئه «فعل» و غيرها من هيئات

صيغ المبالغة- كالأكل و نحوها- موضوعه لتلبس الذات بالمبدأ كثيرا، فالبكاء معناه من يصدر منه هذا المبدأ كثيرا، و يصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة و لو كان حين الإطلاق ضاحكا، و الأكل مدلوله من يأكل كثيرا حينما يأكل، و يصح إطلاقه على المتّصف بهذه الصفة و لو لم يكن مشغلا بالأكل، فإذا زال عن البكاء و الأكل هاتان الصفتان بأن عرض للأول ما أوجب قلبه بكائه و للثاني ما أوجب قلبه أكله، يدخل في محلّ النزاع، فمادّه «بكى» و «أكل» في جميع المشتقات بمعنى واحد، و إنّما الفرق من ناحيه الهيئه، لا أنّ مادّه «باكى» معناه البكاء، و مادّه «بكاء» كثره البكاء.

و من هذا القبيل النجار و الخياط و نحوهما، إذ النجار من ينجر كثيرا، و الخياط من يصدر منه الخياطه كثيرا.

و أما غير صيغ المبالغة من مثل التاجر و القاضي و الكاتب و نحوها ممّا يدلّ على الحرف و الصناعات، فموادّها أيضا لا تكون مختلفه في المعنى مع سائر مشتقاتها، فالكاتب مادّته- و هو الكتب- كسائر مشتقاتها في المعنى من كتب و يكتب و مكتوب و غير ذلك، إذ لا نجد بالوجدان فرقا بينها في مادّتها، و إنّما هيئه الفاعل تدلّ على قيام المبدأ بالذات في الجميع، يعنى في مثل الكاتب و التاجر و القاضي، و مثل الأكل و الشارب و القاعد و القائم، غايه الأمر أنحاء القيام مختلفه.

ففي مثل الأكل و الشارب يكون القيام قياما فعليا، و في مثل

التاجر و القاضى قياما شغليًا، كما أنّ اسم الآله- كالمفتاح- أيضا هيئتها وضعت لقيام المبدأ بالذات لكن قياما شأنيًا آليًا، فالمفتاح معناه ما يقوم به الفتح الفعلى قياما شأنيًا و آليًا، أى: ما له شأنه للفتح الفعلى و آليته له، و هكذا الكاتب معناه من يقوم به الكتابه قياما صدوريًا شغليًا.

[فى دخول اسم الآله و اسم المفعول فى محلّ النزاع و عدمه]

بقى الكلام فيما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من إخراج اسم الآله و اسم المفعول عن محلّ النزاع، بدعوى: أنّ اسم الآله موضوع لما يكون له آليه الشىء، و اسم المفعول كالمقتول موضوع لمن وقع عليه القتل، و بعد ذلك يصدق عليها المقتول إلى يوم القيامة، لأنّ الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه، كما أنّ الشىء إذا كان له شأنه الفتح و آليته يصدق عليه المفتاح إلى يوم القيامة، و إلّا فلا يصدق أصلًا(١).

و لكن هذه الدعوى ساقطه.

أمّا اسم الآله: فلما مرّ من أنّ انقضاء كلّ شىء بحسبه، فالمفتاح بعد انكسار سنّ من أسنانه بحيث يخرج عن شأنه الفتح الفعلى و آليته يدخل فى محلّ النزاع.

و أمّا اسم المفعول ففيه- مضافا إلى أنّ ما أفاده من أنّه وضع لمن وقع عليه الفعل منقوض بأنّ اسم الفاعل أيضا موضوع لمن صدر عنه الفعل و الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه- أنه لم يوضع

للموجود الخارجى القائم به العرض الخاص، بل طبيعى هيئه المفعول وضع لطبيعى من يقوم به هذا العرض قياما وقوعيا، و كما أنّ اسم الفاعل له انقضاء، فتاره يطلق على من يصدر منه الضرب حال صدور الضرب منه، و أخرى يطلق باعتبار حال انقضائه، كذلك اسم المفعول تاره يطلق على الشخص باعتبار حال اشتغال الضارب بضربه، و أخرى يطلق عليه باعتبار حال انقضاء هذا العرض و زواله عنه، أى: حال رفع يد الضارب عنه.

[فى اعتبار قيد «الحال» و عدمه]

ثم إنّ صاحب الكفايه- قدس سرّه- و غيره(١) أخذ فى عنوان محلّ البحث «الحال» حيث قال: «إنّه اختلفوا فى أنّ المشتقّ حقيقه فى خصوص ما تلبس بالمبدإ فى الحال أو فيما يعمّه»(٢) إلى آخره، ثمّ ذكر فى ذيل خامس الأمور التى قدّمها أنّ المراد بالحال هو حال التلبس لا حال النطق، نظرا إلى أنّ مثل «زيد كان ضاربا أمس» أو «سيكون غدا ضاربا» حقيقه بالضروره إذا كان متلبسا بالضرب فى أمس فى الأوّل و فى الغد فى الثانى(٣).

و لما تحيّل ثبوت الاتّفاق على أنّ مثل «زيد ضارب غدا» مجاز، صار بصدد التوجيه و بيان عدم المنافاه بأنّ لفظه «غد» فى المثال تكون لبيان زمان التلبس، فمعنى «زيد ضارب غدا» «زيد ضارب بالفعل» بما أنّه يصدر منه الضرب فى الغد.

١- آقا ضياء العراقى فى المقالات ١: ١٨٢، و راجع نهايه الأفكار ١: ١١٨.

٢- كفايه الأصول: ٥٦.

٣- كفايه الأصول: ٦٢.

هذا، و ما أفاده- قدّس سرّه- ليس على ما ينبغي، إذ أوّلا: التلبّس الخارجى فى الأمس فى مثل «زيد كان ضاربا أمس» أو فى الغد فى مثل «زيد يكون ضاربا غدا» مناط صدق القضية، لا مناط كون المشتقّ حقيقه فى المتلبّس فى حال الجرى و النسبه، ضروره أنّ قول القائل: «زيد ضارب الآن» إخبار عن ثبوت صفة الضاربيه ل «زيد» بالفعل، فإذا كان «زيد» فى الواقع ضاربا، فالقضيّه صادقه، و إلّا فهى كاذبه.

و ثانيا لا اتّفاق على مجازيه «زيد ضارب غدا» أصلا بل هذا الكلام اشتباه من العضدى على ما نقل عنه.

و على فرض ثبوت الاتّفاق هذا التوجيه غير وجيه، فإنّ استعمال «زيد ضارب غدا» فى الضارب بالفعل لكونه يضرب فى الغد يعدّ من الأغلاط.

و الصحيح أنّ هذا القيد، أى قيد الحال غير محتاج إليه أصلا، بل لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه فى المتلبّس، يكون حاله حال ألفاظ الجوامد من الإنسان و الحجر و الشجر، فكما لا يحتاج فى الجوامد إلى قيد الحال كذلك فى المشتقّ، و كما يصحّ حقيقه أن يقال: «زيد إنسان» أو «كان نباتا» أو «يكون ترابا» كذلك يصحّ حقيقه أن يقال: «زيد كان ضاربا» أو «هو ضارب الآن» أو «يكون ضاربا غدا» سواء كان متلبّسا بالضرب أمس أو الآن أو غدا أو لا، غاية الأمر إذا كان فى الواقع متلبّسا، فالقضيّه صادقه، و إذا لم يكن

متلبساً، فالفقيه كاذبه.

و السرّ في ذلك ما ذكرنا سابقاً من أنّ اللفظ مشتقاً كان أو جامداً موضوع لطبيعي المعنى من غير لحاظ الوجود و العدم فيه بحيث يقع تارة مورداً للنفي و أخرى للإثبات، و المعنى الموضوع له أيّما ما كان إذا كان هو المستعمل فيه، فالاستعمال حقيقه، و إلّا يكون مجازاً أو غلطاً، و المعنى المستعمل فيه إن كان له مطابق في نفس الأمر، فالفقيه - إذا كانت خبريّه - صادق، و إلّا فكاذبه.

و بالجمله: على القول بأنّ المشتقّ حقيقه في المتلبس يكون وضعه كوضع الجوامد بلا- تفاوت، و لا- يفرق بين قولنا: «جاءني إنسان» و قولنا: «جاءني ضارب».

فالأولى أن يعنون محلّ البحث بأنّ المشتقّ هل هو موضوع لخصوص المتلبس أو الأعمّ منه و من المسبوق بالتلبس.

[في مقتضى الأصل اللفظي و العملي]

ثمّ إنّنا إذا لم يمكننا إثبات أحد أمرين بالدليل فلا أصل يثبت أحد النحويين، و أصاله عدم لحاظ الخصوص ممّا لا أصل له، إذ الوضع أيّما ما كان أمر وجودي مسبق بالعدم، فكما أنّ الأصل عدم الوضع لخصوص المتلبس كذلك الأصل عدم الوضع للأعمّ.

و لحاظ خصوصيه التلبس ممّا لا- بدّ منه، كان الوضع للخصوص أو للأعمّ، إذ لا- بدّ في الإطلاق - كالتقييد - من لحاظ الخصوصيات و إلغائها إذا لم تكن دخيله في الوضع، فلا معنى لأصاله عدم لحاظ الخصوص.

هذا، مع أنه على تقدير جريانه لا يثبت الوضع للأعمّ مع ما عرفت من عدم أثر شرعى له، ضروره انصرافه إلى خصوص المتلبس و لو كان موضوعا للأعمّ.

هذا فى الأصل اللفظى، أما الأصل العملى: فأفاد فى الكفايه أنه البراءه إذا كان ورود الحكم بعد الانقضاء بأن كان زيد عالما و انقضى عنه العلم و بعد زوال علمه ورد «أكرم العلماء» و ذلك لأنّ الشكّ فى أصل التكليف، و أمّا إذا كان ورود الحكم قبل الانقضاء بأن كان حين صدور الحكم متلبسا و بعد ذلك صار جاهلا، فيستصحب وجوب الإكرام الذى كان متحققا حال تلبسه (١).

و ما أفاده فى الصورة الأولى تامّ لا إشكال فيه، أمّا حكمه بجريان الاستصحاب فى صورته الانقضاء بعد حدوث الحكم فغير تامّ، إذ مع الإغماض عمّا بنينا عليه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام لا يصحّ الاستصحاب الحكمى فى المقام، و ذلك للشكّ فى بقاء موضوع الحكم، لاحتمال كون عنوان العالم الذى هو موضوع لوجوب الإكرام موضوعا لخصوص المتلبس، و إذا كان كذلك، فالحكم مقطوع الارتفاع.

و الحاصل: أنّ الموضوع فى المقام ليس ذات زيد، نظير الماء المتغير الذى ذكروا أنّ التغير فيه من الحالات بما أنه لم يؤخذ فى دليله عنوان حيث إنّ لسان الدليل «الماء إذا تغير»

لا «الماء المتغير» بل الموضوع عنوان العالم، و من المعلوم أنه مشكوك البقاء، فكيف يستصحب حكمه مع عدم اتحاد القضية المتيقنه مع القضية المشكوكه؟!

فإن قلت: أي مانع من الاستصحاب الموضوعي بأن يستصحب عالميه زيد، كاستصحاب خمريه الخمر عند الشك في بقاء صفه الخمريه و زوالها؟

قلت: فيه - مضافا إلى أنه منقوض بالصوره الأولى، حيث إن لازم ذلك جريان استصحاب عالميه زيد إلى زمان ورود الحكم، و يكفي لجريان الاستصحاب كون المستصحب ذا أثر شرعي عند الشك و لو لم يكن له أثر حال اليقين - أن الاستصحاب إنما يجرى في مورد شك في بقاء أمر وجودي و لو كان أمرا اعتباريا أو انتزاعيا، أو عدمي لإثبات ذلك الوجود في الوعاء المناسب له و ترتيب أثره الشرعي عليه، أو لإثبات عدمه كذلك، و في المقام و هكذا في جميع موارد الشبهات المفهوميه لا شك لنا في وجود شيء أو عدمه، فإن بقاء زيد معلوم لنا، و زوال علمه أيضا مقطوع به، و ليس لنا شك إلّا في وضع لفظ العالم، و أنه وضع لمفهوم وسيع أو ضيق، و لو لم يكن وضع الواضع لم يكن لنا شك أصلا، و ليس لنا أصل يثبت كفيته وضع الواضع كما مرّ، فالصحيح أن مقتضى الأصل العملي هو البراءه مطلقا.

[الأقوال في المشتق و أدلتها]

اشاره

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الأقوال في المسأله - كما أفاده

صاحب الكفايه (١)- و إن كثرت إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين عند القدماء.

و الحقّ معهم، لأنّ التفصيلات التي ذكرت - كالتفصيل بين كون المشتقّ موضوعاً و محمولاً - جلّها بل كلّها بديهيّ الفساد، ضروره أنّ اللفظ الواحد لا - يكون موضوعاً لمعنى في مورد و لآخر في مورد آخر قطعاً، فإمّا يكون موضوعاً لخصوص المتلبّس أو الأعمّ.

[أدله الوضع للمتلبّس]

و الظاهر بل المقطوع به أنّه موضوع للمتلبّس، للتبادر و صحّه السلب.

و إثبات الوضع بالتبادر هنا سهل، إذ وضع المشتقات نوعي، و ما يكون كذلك لا يختصّ بمعنى عند طائفه دون أخرى، ضروره أنّ مثل «ضارب» يفهم منه ما يفهم من مرادفه في اللغة الفارسيه:

«زننده» و هو معنى موجود في جميع اللغات، فلا يتوهم كون التبادر ناشئاً من كثره استعمال طائفه في المعنى المتبادر إليه، كما في الأوضاع الشخصيه، حيث إنّ إثبات الوضع فيها بالتبادر مشكل جداً.

و بالجمله لا ريب في انسباق المتلبّس إلى الذهن من المشتقّ بحسب معناه المركوز في أذهاننا.

و لا شكّ أيضاً في صحّه سلب «الضارب» أو «العالم» عمّن

انقضى عنه الضرب و العلم، فلا معنى لأن يقال: «فلان نائم» يمشى فى الأسواق، أو «عالم» لا يعرف شيئا.

و لا فرق فى دعوى التبادر و صحه السلب بين أن نقول ببساطه مفهوم المشتقّ - كما أفاده المحقق الشريف (١) - أو تركبه.

أمّا على البساطه: فواضح، فإنّ مفهوم المبدأ لا فرق له مع مفهوم المشتقّ إلّا باعتبار اللابشرطيه و البشروط اللائيه، فيكون مفهوم الأبييض عين مفهوم البياض، و كما لا - معنى للقول بأنّ البياض موضوع للأعمّ من البياض و غيره كذلك لا معنى للقول بكون الأبييض موضوعاً للأعمّ من المتلبّس و المنقضى.

و أمّا على التركيب - كما هو المختار، و سيجىء أنّه أخذت فيه ذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهة قيام المبدأ به، و عليه فالمبدأ معرّف له، نظير الموصول و صلته - فالمبدأ ركن من مفهوم المشتقّ، و يكون معنى «ضارب» بحسب الارتكاز قريبا من معنى «الذى يضرب».

فإن قلت: لعلّ منشأ التبادر و صحه السلب هو الانصراف إلى خصوص المتلبّس مع كونه موضوعاً للأعمّ.

قلت: فيه - مضافاً إلى أن لا - حاجه لنا إلى إثبات الحقيقه و المجاز، لعدم الفائدة فيه، و إنّما المتّبع هى الظهورات العرفيه من أى سبب كانت - أنّ هذه الدعوى تشبهه الجزاف، إذ لا ريب فى

١- فى حاشيته على قول شارح المطالع ص ١١.

غلبه استعمال المشتق في المنقضى، فإن كان موضوعا للمتلبس، فهذه الاستعمالات تكون عند القائل بالتلبس بلحاظ حال التلبس و حقيقه، و أمّا على الأعمّ فلا- يمكن أن تكون بلحاظ حال التلبس، لعدم الاحتياج في كون الاستعمال حقيقه إلى لحاظ حال التلبس، ضروره أنّ المنقضى و المتلبس على حدّ سواء في كونهما فردين للمفهوم الواقعي للمشتق، و مع عدم لحاظ حال التلبس و لحاظ حال الانقضاء في هذه الاستعمالات الكثيره كيف يدعى الانصراف إلى خصوص المتلبس!؟

هذا كلّه، مضافا إلى عدم تعقّل الجامع بين المتلبس و المنقضى عنه المبدأ حتى يوضع اللفظ له، فإنّ الجامع بين الواجد للوصف و الفاقد له غير معقول.

نعم يمكن الوضع لمن تحقّق منه المبدأ، سواء كان باقيا أو زائلا و لكنّه- مضافا إلى أنّ لازمه أخذ الزمان في مفهوم المشتقّ العدى لا يلتزم الخصم به أيضا- واضح الفساد، ضروره صحّه استعمال المشتقّ فيما سيأتي بأن يقال: «زيد سيكون ضاربا» بلا كلام، و كونه حقيقه، و لا معنى لقولنا: «زيد سيكون تحقّق منه الضرب».

و ممّا ذكرنا ظهر الجواب عمّا أورد على دعوى صحّه السلب، بأنّه لو أريد بها صحّه السلب مطلقا، فممنوع، و إن أريد مقيدا، فلا يدلّ على الوضع للمتلبس، و لا تعرّض له.

و تلخص ممّا ذكرنا: أنّ المشتقّ موضوع لمفهوم لو وجد له في الخارج مصداق، يكون متلبّسا بالمبدأ و متّصفا به، نظير وضع الإنسان لمفهوم حيوان ناطق، الذي لم يلاحظ في مفهومه الوجود و لا العدم.

[أدّله الوضع للأعمّ]

و استدلّ للأعمّى بوجوه:

الأول: التبادر، و قد عرفت أنّ المتبادر هو المتلبّس.

الثاني: عدم صحّح السلب عن المنقضى.

و فيه: أنّه إن أريد عدم صحّح السلب على الإطلاق، فهو تامّ، و ليس لنا كلام فيه.

و إن أريد عدم صحّح السلب بلحاظ حال الانقضاء، فممنوع، ضرورة صحّح سلب «النائم» عمّن نام و قعد، في حال قعوده.

الثالث: كثره استعماله في المنقضى، فإنّ حمّله على المجاز يوجب أكثرية المجاز على الحقيقة.

و فيه- مضافا إلى أنّ كثره المجاز لا- توجب ذلك، بل قد قيل: أكثر محاورات العرب مجازات- أنّ الاستعمال في المنقضى يكون بلحاظ حال التلبّس، فقولنا: «هذا قاتل زيد» أو «جاءني ضارب عمرو» أو «شاتم بكر» يراد به من كان كذلك، و لذا يصحّ تقييده بلفظ «سابقا» و نحوه، كأن يقال: «جاءني ضارب عمرو سابقا» و «هذا قاتل زيد في الأمس» و لا يصحّ تقييده بلفظ «اليوم» بأن يقال: «هذا قاتل زيد اليوم» مع أنّه قتله في الأمس.

الرابع: قوله تعالى: السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا (١) و هكذا قوله تعالى: الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (٢)، حيث إنّ السارق و الزانى استعمل فى المنقضى.

وفيه: أنّ السارق استعمل فى المتلبس، فإنّ الحكم بوجوب القطع أو جوازه مترتب على السارق حال تلبسه بالسرقه، و هكذا فى الزانى، غايه الأمر أنّ القطع أو الجلد الخارجى لا يتفق غالبا إلّا بعد الانقضاء.

فإن قلت: أ ليس الحكم حدوثا و بقاء دائرا مدار موضوعه؟

كقولنا: «اجتنب عن الخمر أو النجس» و لازم كون وجوب القطع و الجلد مترتبا على المتلبس بالسرقه و الزنا أن يرتفع وجوب القطع و الجلد بمجرد انقضاء المبدأ.

قلنا: نعم إلّا إذا قام قرينه خاصه أو عامه على بقاء الحكم حتى بعد انقضاء مبدأ عنوان الموضوع، مثلا: إذا ورد «من زار الحسين فى رجب يجب إكرامه إلى آخر رمضان» فقد قام قرينه خاصه على أنّ زائر الحسين فى رجب و لو بعد انقضاء زيارته محكوم بوجوب الإكرام. و إذا قال المولى: «لا تطعم شاتمى» يفهم منه أنّ حدوث الشتم موضوع لهذا الحكم.

و المقام من هذا القبيل، إذ قلما يتفق إمكان القطع و الجلد

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

حال السرقة و الزنا، فهذه قرينه على كفايه الحدوث فى ترتب هذا الحكم حال الحدوث، و بقاءه حال الانقضاء.

و بالجمله لم يستعمل السارق و الزانى فى حال الانقضاء، و لذا يجوز قطع يد السارق حال سرقة.

الخامس: استدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: لا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (١) على عدم أهليه الثلاثه لمنصب الخلافه بما أنهم عبدوا الصنم مدّه مديده، فإنّ الاستدلال لا يتم إلّا على القول بالأعمّ، إذ الخصم لا يعترف بظلمهم حال تصدّيهم للخلافه، بل يعدّهم من العدول.

وفيه: أنّ الأعمى أيضا معترف بانصراف المشتقّ إلى المتلبس، فالاستدلال لا- يبتنى على الوضع للأعمّ، بل هو مبتن على أمر ارتكازى تكون الآيه إرشادا إليه، و هو ما ثبت فى علم الكلام من لزوم كون النبى أو الولي معصوما، فإنّ النبوه و الإمامه بما أنّهما من المناصب الإلهيه، و مثل هذا المنصب العظيم و المقام الرفيع- الّذى يكون صاحبه رئيس المسلمين و أميرهم و واجب الإطاعه عندهم- الطبع البشرى يأباه و لا يقبله لمن سقط عن أعين الناس بارتكابه الفواحش و اكتسابه الرذائل سيّما إذا ارتكب الكبائر منها بل أعظمها الّذى هو الشرك و عباده الوثن مدّه مديده من الزمان، و هذا أمر جبلى للبشر، فإذا ادّعى من أتى بفاحشه مبيته

فى زمان أنّه نبى؁ فهل يقبل عاقل دعوته؟ كلّا؁ بل يكذّبه كلّ أحد و يقول له: أنت الذى كنت كذا و كذا؁ فمن شرائط النيل إلى هذا المنصب العظيم الإلهى بمقتضى جبله البشر و فطرتهم أن يكون ممدوحا من أول طفوليته بين الناس؁ و لا يرتكب حتى فى زمان طفوليته صغيره من الصغائر بل مكروها؁ إلّا إذا انطبق عليه عنوان راجح؁ و الآيه إرشاد إلى هذا الأمر الارتكازى الجبلى الفطرى.

[تنبيهات المشتق]

إشاره

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأول: اختلفوا فى أنّ مفهوم المشتق بسيط أو مركّب.

و المراد من البساطه و التركيب ليس البساطه و التركيب فى مقام الإدراك بأن يتصوّر عند إدراك مفهوم «القائم» أمور ثلاثه: الذات و النسبه و المبدأ؁ فإنّه واضح الفساد (١)؁ ضروره بساطه مفهومه فى

١- و الدليل على ذلك: أنّ إثبات البساطه فى مقام التصوّر و الإدراك لا- يحتاج إلى الأدله العقلية؁ بل يكفى فيه التبادر و الانسباق؁ فالاستدلال العقلى يكشف عن أنّ محلّ النزاع هو البساطه و التركّب من حيث التحليل العقلى. و يرد عليه: أنّ القائل بالتركّب فى مقام التحليل العقلى ليس له أن يتمسك بالتبادر و الوجدان و نحوهما؁ و لا بدّ له أن يستدلّ بالبرهان مع أنّه دام ظلّه قد تمسك- فيما يأتى- بالوجدان؁ و هو ليس إلّا التبادر؁ و التبادر دائما لكشف الموضوع له لا لكشف حقيقه الموضوع له. هذا أولا- و ثانيا: أنّ عنوان البحث- كما ترى- كاشف عن أنّ البحث فيما وضع له المشتق لا التحليل العقلى. فثبت أنّ البحث يمكن أن هو فى مفهوم المشتقّ و ما وضع له فى مقام الإدراك و التصوّر كما يمكن أن يكون فى مقام التحليل العقلى؁ و أمّا الاستدلال العقلى فلا- ضير فيه كما وقع ذلك فى الأصول كثيرا كاختلافهم فى أنّ المشتقّ هل وضع للأعمّ أو الأخصّ و استدلالهم على استحاله وضعه للأعمّ مع أنّ البحث هناك فى تعيين الموضوع له. فتحصّل: أنّ الاستدلال العقلى لا يكشف عن أنّ الاختلاف فى مقام التحليل العقلى دون التصوّر و الإدراك. و بعبارة أخرى: قال السيد الأستاذ فى مقام إثبات مدّعا: إنّ المتفاهم العرفى هو التركّب؁ و استدلاله هذا لإثبات التركّب بالوجدان و المتفاهم العرفى إمّا رجوع عمّا سبق أو الجمع بين النقيضين. (م).

مقام التصوّر و الإدراك، بل مفاهيم المركّبات الحقيقيه- كمفهوم «ألف» و «دار» و «زيد» و أمثال ذلك- بسيطه فى مقام الإدراك، حيث لا- ينتقل الإنسان من لفظ «ألف» إلى عشر مئآت، أو مائه عشره، أو مائتى خمسه و هكذا، و لا يفهم من لفظ «زيد» إلّا معنى وحدائى و إن كان المعنى مركّبا، له أجزاء لكن لا يلتفت إليها تفصيلا عند إدراكه بحيث يتصوّر عند تصوّر زيد، إنسان ذو رأس و رجلين و لسان و شفيتين و صدر و يدين و هكذا، و إنّما المراد من البساطه و التركيب فى محلّ النزاع هما فى مقام التحليل العقلى.

و بالجمله ذهب شارح المطالع إلى تركّب مفهوم المشتقّ (١).

و استشكل عليه السيد الشريف: بأنّ المأخوذ فى مفهوم المشتقّ إمّا مفهوم الشىء و الذات أو مصداقه.

و الأول: لازمه أخذ العرض فى الفصل فى مثل الناطق.

و الثانى: انقلاب القضية الممكنه بالضروريه فى مثل «الإنسان ضاحك»، حيث إنه ينحلّ إلى قضيه «الإنسان إنسان له

١- شرح المطالع ص ١١ فى تعريف «النظر».

الضحك»(١).

هذا، و المحذور الثانى الذى ذكره- يعنى لزوم الانقلاب- لا نتعرض له أصلاً، لأنه مبنى (٢) على أخذ المصداق فى مفهوم المشتق، و هو مقطوع العدم، إذ لا يزمه أحد أمرين كل منهما غير محتمل: إمّا كون وضع المشتقات من قبيل الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، أو من قبيل المشترك اللفظى.

و هل يحتمل وضع هيئه «القائم» تارة للإنسان القائم، و أخرى للحرب القائم، و ثالثه للشجر القائم، و رابعه للحائط القائم؟ و لو فرضنا تعميمه للجزئيات يلزم الأوضاع غير المتناهيه، إذ الجزئيات الخارجيه و إن كانت متناهيه إلّا أنّ الفرضيه منها غير متناهيه، و كلّما نفرض إنساناً مثلاً يصحّ إطلاق القائم أو الموجود و نحوهما عليه أو سلبه عنه بأن نقول: العنقاء ليس بموجود، و ولد زيد ليس بموجود، و ولد ولده ليس بقائم، و هكذا.

و أمّا المحذور الأوّل- يعنى لزوم أخذ العرض العامّ فى الفصل- ففيه: أنّ الناطق ليس بفصل حقيقى للإنسان، فإنّ معناه صاحب النطق بمعنى التكلم، و من المعلوم أنّه من خواصّ الإنسان

١- فى حاشيته على قول شارح المطالع ص ١١.

٢- أقول: إذا كان الكلام فى بساطه المعنى و تركبه عقلاً دون تعيين الموضوع له، فهو لا يناسب ما هنا، فإنّ لزوم الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ أو الاشتراك اللفظى يناسب كون البحث فى تعيين ما وضع له اللفظ، لا البحث فى حقيقه ذلك و أنّه بسيط عقلاً أو مركّب، فكيف الجمع بين هذا و اختيار أنّ البحث فى حقيقه الموضوع له؟ (م).

لا- من مقوماته، و ليس معناه المدرك للكليات، مع أنه أيضا ليس بفصل حقيقى، ضروره أن الصبى غير المميّز إنسان مع أنه لا يدرك الجزئيات إلما بعضها فضلا عن الكليات، بل إنّما هو فصل منطقى بمعنى أنه خاصّه وضعها المنطقيون مكان الفصل الحقيقى، و أى مانع من جعل عرضين خاصّه لشيء، كما جعل «الطائر الولود» خاصّه للخفّاش.

و يشهد لما ذكرنا أيضا جعلهم الحساس و المتحرّك بالإرادته فضلا للحيوان مع أنه لا يمكن لأن يكون شيء واحد ذا فصلين حقيقيين.

ثم إنّ شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أفاد فى المقام وجوها عديده لاستحاله التركيب (١)، أكثرها مبنى على أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ، كلزوم أخذ النوع فى الخاصّه فى مثل «ضاحك» و فى مثل «ناطق» على تقدير كونه خاصّه، و لزوم كون الجنس نوعا فى مثل: «الناطق حيوان» و انقلاب الفصل نوعا فى مثل: «بعض الحيوان ناطق» و لزوم أخذ الجنس فى الفصل و الفصل فى الجنس.

و هذه المحذورات مندفعه بأجمعها بما ذكرنا من فساد المبنى، و أنّ أخذ مصداق الشيء فى مفهوم المشتقّ مقطوع العدم.

ثمّ إنّه- قدّس سرّه- بما أنّه ذهب إلى أنّ مفهوم «الشيء» هو جنس الأجناس عدل عن تعبير المحقق الشريف و جعل محذور أخذ

مفهوم الشئ ء فى المشتقّ أخذ الجنس فى الفصل (١).

و الحقّ أنّ الشئ ء من المفاهيم العامّة، و يطلق على الوجود و العدم و ما يقبل الوجود و العدم كالماهيات الممكنه، فيقال:

«الوجود شئ ء يعرض للماهيه» و «العناء شئ ء قابل للوجود و العدم» و «العدم شئ ء لا يحتاج إلى علّه».

و أيضا يطلق على الواجب تعالى و الممتنع، فيقال: «إنّه تعالى شئ ء لا كالأشياء» و «اجتماع النقيضين شئ ء مستحيل فى الخارج»

و أيضا يطلق على المفاهيم الانتزاعيه و الاعتباريه، فيقال:

«الفوقيه شئ ء انتزاعى» و «الملكيه شئ ء اعتبارى».

و ما شأنه كذلك كيف يعقل أن يكون جنسا، إذ أىّ جامع يتصوّر بين الوجود و العدم حتى يكون الشئ ء جنسا لهما؟! ثم هل يعقل كون الشئ ء جنسا للواجب تعالى و غيره؟ ثم هل يمكن وجود الجنس للأمر الاعتباريه و الانتزاعيه؟ فالصحيح أنّه من الأعراض العامّة، فإنّ الجنس ما يحمل على الذات باعتبار كونه مقوّما له و جهه مشتركه بينه و بين غيره فى مقابل الفصل الذى يحمل على الذات باعتبار كونه مقوّما و جهه مميّزه له، كما أنّ النوع يحمل على الذات باعتبار كونه منتزعا عن نفس الذات و ليس خارجا من الذات.

و كيف كان ذكروا لاستحاله أخذ مفهوم الشئ ء فى المشتقّ

وجوها عمدتها ثلاث:

الأول: ما أفاده المحقق الشريف، وقد عرفت جوابه.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سره- من أنّ المشتقات لا شبهه في كونها معربه تدخل عليها الإعراب، ولازم كونها مفاهيم تركيبية كونها مبيّنه، لشباهتها بالحروف معنى من جهة أخذ النسبه فيها، إذ لا يمكن أخذ الذات بدون النسبه، فمن كونها معربه نستكشف عدم أخذ النسبه فيها، و من عدم أخذ النسبه نستكشف عدم أخذ الذات فيها(١).

و فيه أولاً: أنّ القواعد العربية ليست بقواعد عقليه غير قابله للتخصيص، بل هي مستكشفه من الاستقراء و مناسبات و نكت ذكروها بعد الوقوع.

و ثانياً: ينقض بالمصادر، فإنّه لا ريب في أخذ النسبه الناقصه في مفاهيمها مع كونها معربه.

و ثالثاً: ما ذكره النحويون من أنّ بناء ما يشبه بالحروف من الأسماء إنّما هو فيما إذا كان له وضع واحد بمادّته و هيئته، مثل:

«الذى» و «هذا» و يكون شبيهاً بالحروف، لا ما يكون له وضعان:

وضع لمادّته، و هي لا شباهه لها بالحروف، و وضع لهيئته، و هي شبيهه بالحروف، كالمشتقات، فالذى يشبه بالحروف الهيئه، و الذى يدخله الإعراب، الكلمه المركبه من الهيئه و المادّه.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول- قدّس سرّه- أخذاً من المحقّق الشريف من أنّ لازم أخذ مفهوم الشىء فى المشتقّ انقلاب القضية الممكنة فى مثل: «الإنسان ضاحك» بالقضيه الضروريه، لأنّها تنحلّ إلى أنّ «الإنسان شىء له الضحك» و من المعلوم أنّ الشئيه للإنسان ضرورى(١).

و جوابه: ما أفاده فى الكفايه(٢) من أنّ المحمول ليس نفس الشىء، بل الشىء المقيد، و واضح أنّه ممكن الثبوت للإنسان لا ضرورى، و الميزان فى أخذ جهه القضية ملاحظه المحمول بتمام قيوده، و إلّا ربما يكون ذات المقيد ممكن الثبوت للموضوع، أو ضروريه و مع قيده ممتنع الثبوت، كما فى «زيد إنسان يطير إلى السماء بلا سبب من الأسباب».

و من هنا ظهر الجواب عمّا أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ لازم ذلك انقلاب النسبه التصوريه فى المحمول إلى النسبه التصديقيه، فإنّ «ضاحك شىء له الضحك» الذى هو مفهوم للضحك أيضاً مفهوم تصوورى، ضروره أنّه لا يصح السكوت عليه، بل يمكن أن يقال: «شىء له الضحك موجود أو معدوم» ففى مثل «الإنسان ضاحك» المنحلّ إلى «الإنسان شىء له الضحك» المحمول هو المقيد الذى ليس إلّا نسبه تصوريه

١- الفصول الغرويه: ٦١.

٢- كفايه الأصول: ٧١.

فظهر من جميع ما ذكرنا إمكان أخذ مفهوم الشئ في مفهوم المشتق.

و أما الدليل على وقوعه: فهو الوجدان (١)، فإننا إذا راجعنا إلى وجداننا نرى انتقالنا من لفظ «قائم» و «ضارب» و «مفتاح» و هكذا من مرادفاتهما في لغتنا إلى «الذى يقوم و يضرب و يفتح به الباب» و نحوه، فما أخذ في مفهوم المشتق بحسب الوجدان ذات مبهمه من جميع الجهات إلّا جهه قيام المبدأ به، و يكون مرادفال «ما» الموصوله و «الذى»، حيث إنّ الموصولات أيضا مبهمه من جميع الجهات إلّا من جهه الصله، و لذا يقال لها: «المبهمات».

و ما ذكره وجهها للبساطه - من أنّ وجود العرض و إن كان وجودا مغايرا مباينا لوجود موضوعه إلّا أنّه وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه و طور من أطواره و شأن من شئونه، و طور الشئ و شأنه لا يباينه، فوجود البياض عين وجود موضوعه و هو أبيض بما فيه طور من أطواره، فالبياض إذا لوحظ بشرط لا بياض، و إذا لوحظ لا بشرط، يكون أبيض، فالفرق بين المشتق و مبدئه فرق اعتبارى لا حقيقى - ليس إلّا سجعا و قافيه لا يرجع إلى محصل.

أولا: لأنّ وجود العرض إذا كان مباينا مع وجود موضوعه

١- أقول: إذا كان البحث في تركيبه و بساطته بالتحليل العقلى لا الإدراك و التصوّر، فكيف يتمسك بالوجدان؟! و هو ليس إلّا التبادر الذى يثبت به الوضع و الموضوع له. (م).

و هذا وجود و ذاك وجود آخر فكيف يصير عينه باللحاظ و اعتبار كونه لا- بشرط؟! و ثانيا: كون وجود العرض طورا لوجود موضوعه أمر دقّى فلسفى لا- يلتفت عامّه الناس إليه و لو فرضنا العلم فى الواقع و بحسب الدقّه الفلسفيه يكون العالم لكن بالضروره يرون العلم مغايرا للعالم، و يفهمون منه غير ما يفهمون منه، فهو أمر- لو سلّم لا ربط له بمقام الوضع و التفهيم و التفهّم.

و ثالثا: لا- تنحصر المشتقات بأسماء الجواهر و الأ-عراض بل منها ما يكون مبدؤها الإمكان و الامتناع، و من الأمور الاعتباريه، كالزوجيه و الملكيه، و من الواضح أنّ مثل هذه الأمور ليس لها وجود حقيقى حتى يكون طورا لموضوعه و عينا له، و كيف يمكن أن يكون العدم طورا للمعدوم و الإمكان طورا للممكن و الامتناع طورا لاجتماع النقيضين و الملكيه شأننا للدار فيكون الملكيه عين الدار!؟.

هذا، مع أنّ لازم ذلك أن يكون الخلق أو الرزق فى مثل قولنا: «اللّه تعالى خالق و رازق» عين الخالق و الرازق.

مضافا إلى أنّ ما ذكر لا- يتمّ فى بعض المشتقات، كاسم الآله و الزمان و المكان و المفعول، فإنّ المتنبس بمبادئها ليس موضوعاتها حتى يقال: إنّ وجود العرض من شئون وجود موضوعه، و شأن الشئ ء لا يباين الشئ ء.

التنبیه الثانی: ذکر الفلاسفه أنّ الفرق بین المشتقّ و المبدأ بالاعتبار، و أنّ المبدأ مأخوذ بشرط لا و المشتقّ مأخوذ لا بشرط.

و صاحب الکفایه - قدّس سرّه - أرجع کلامهم إلى أنّ المشتقّ أخذ لا بشرط من حیث الحمل، فهو بمفهومه لا یأبى و لا یعصى عن الحمل، بخلاف المبدأ، فإنّه بما أنّه أخذ بشرط لا من جهة الحمل فهو بمفهومه عاص عن الحمل (١).

و بالجمله جعل - قدّس سرّه - اللابشرطیه ذاتیه للمشتقّ، و البشرط اللائیة ذاتیه للمبدأ بمعنى أنّ مقصود الفلاسفه من کون المشتقّ لا بشرط: أنّ مفهومه فی ذاته مفهوم لا بشرط، أى غیر عاص عن الحمل، و من کون المبدأ بشرط لا: أنّ مفهومه فی ذاته بشرط لا، أى عاص عن الحمل، فهناک مفهومان: أحدهما لا بشرط بذاته، و الآخر بشرط لا بذاته.

ثمّ نسب الغفله إلى صاحب الفصول - قدّس سرّه - حیث أورد علیهم بأنّ العلم - و إن اعتبر لا بشرط - لا یكون عالما بالضروره، فاعتبر صاحب الفصول (٢) اللابشرطیه و البشرط اللائیة بالقیاس إلى شیء واحد و مفهوم فارد.

و الحقّ ما استظهره صاحب الفصول - قدّس سرّه - من کلامهم، فإنّ کلام المحقّق الدوانی (٣) صریح فی ذلك.

١- کفایه الأصول: ٧٤.

٢- الفصول الغرویه: ٦٢.

٣- الأسفار ٦: ٦٣ ذیل الفصل ٧.

و ظاهر استدلالهم لبساطه مفهوم المشتق بأنّ طور الشىء لا يباين الشىء إلى آخره: أيضا أنّ هذين الاعتبارين واردان على مورد واحد، فإنّ ظاهره أنّ البياض بما أنّه عرض و موجود فى قبال موضوعه يكون بياضا، و بما أنّه طور لموضوعه و طور الشىء لا يباينه يكون أبيض.

و ممّا يؤكّد ما ذكرنا: كلامهم فى بيان الفرق بين الجنس و المادّه و الفصل و الصوره، فإنّ المحقّقين منهم ذهبوا إلى أنّ التركيب بين المادّه و الصوره اتّحادى و خالف فى ذلك المحقّق المير سيد شريف^(١).

و استدّلوا على ذلك بأنّ كلّ ممكن له وجه مشتركه بينه و بين غيره من الممكنات و وجهه مائز به يمتاز عن غيره، فإذا كان ما به الامتياز عين ما به الاشتراك بحيث لا يكون فى الخارج وجودان منحازان فهو، و إلّا يلزم التسلسل، إذ يكون ما به الاشتراك أيضا مركّبا ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز، و هكذا، فلا مناص عن كون ما به الاشتراك متّحدا مع ما به الامتياز، و إذا لوحظ ما به الاشتراك بما هو ما به قوّه الشىء فى قبال ما به الامتياز أى ما به فعلية الشىء، يقال له: «المادّه» و لذا لا يصحّ أن يقال: «البدن نفس» و إذا لوحظ لا بشرط ممّا به الامتياز و لم يلاحظ عدمه يقال له:

«الجنس» و لذا يصح قولنا: «الحيوان ناطق» و «الناطق حيوان» فالجنس عين المادّه، و هي عين الجنس.

و هكذا ما به الامتياز تاره يلاحظ بشرط لا ممّا به الاشتراك ملاحظا فيه عدم ذاك، فيطلق عليه الصوره.

و أخرى يلاحظ لا- بشرط من غير لحاظ عدم ما به الاشتراك فيطلق عليه الفصل، فالفصل عين الصوره، و هي عين الفصل، و الفرق في الجميع بالاعتبار، ففي هذا المقام أيضا كلامهم يؤكّد ما فهمه صاحب الفصول لا ما استظهره صاحب الكفايه، فإنّ اللابشرطيه و البشروط اللائيه تردان على شىء واحد، و هو ما به الاشتراك أو ما به الامتياز.

و بالجملة ظاهر جملة من كلماتهم و صريح بعض هو أنّ مفهوما واحدا تاره يؤخذ بشرط لا، فيكون مبدأ، و أخرى لا بشرط، فيكون مشتقا، و على ذلك يرد عليهم ما أوردناه في التنبيه السابق من الوجوه.

و لو فرضنا إرادتهم ما أفاده صاحب الكفايه من كون المشتقّ بمفهومه غير آب عن الحمل و المبدأ بمفهومه آيا عن الحمل، لقلنا: إنّ المراد إن كان الحمل على مصاديق هذا المفهوم، فكّل من المشتقّ و المبدأ يكون كذلك، حيث إنّ القيام أيضا قابل لحمله على مصاديقه من قيام زيد و عمرو، و هكذا، و إن كان بالقياس إلى غير مصاديقه، فالمشتقّ أيضا آب و عاص عن الحمل، كما هو

واضح لا يخفى.

التنبیه الثالث: [معیار صحه الحمل بالحمل الشائع]

يعتبر فى صحه الحمل أمران: الاتّحاد من جهه، و المغايره من أخرى، ضروره عدم صحه حمل المباين على المباين، و لا حمل الشىء على نفسه.

و تاره يكون الاتّحاد حقيقيا ذاتيا، و المغايره اعتباريه و أمرا خارجا عن الذات، و أخرى بالعكس.

و الأوّل: كحمل «حيوان ناطق» على «إنسان» فى قولنا:

«الإنسان حيوان ناطق»، فإنّ الموضوع - و هو إنسان - عين حيوان ناطق مفهوما، و متّحد معه ذاتا، و تغايرهما بالإجمال و التفصيل.

و من هذا القبيل قولنا: «الإنسان بشر» بناء على كونهما مترادفين، حيث إنّ المفهومين واحد حقيقه، و تغايرهما باعتبار الوضع، إذ لكلّ وضع على حده، و يسمّى بالحمل الأوّل الذاتى.

و الثانى: كحمل المشتقّات على الذوات، فإنّ الاتّحاد اعتبارى و المغايره حقيقته، مثل «زيد قائم»، حيث لا إشكال فى تغاير مفهومي «زيد» و «قائم» حقيقه، و لكن يصحّ الحمل باعتبار أنّ لهما مصداقا واحدا فى الخارج، و يسمّى هذا بالحمل الشائع، لشيوعه و تعارفه، و الصناعى، لكون الحمل فى باب الأقيسه لا بدّ و أن يكون كذلك، للزوم كليّه الكبرى فى الشكل الأوّل و رجوع سائر الأشكال إليه.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ الحمل فى قولنا: «الإنسان حيوان» أو

«ناطق» أو «الناطق حيوان» أو «إنسان» و أمثال ذلك من قبيل الحمل الشائع لا الأولى، ضروره تغاير مفهومي «الإنسان» و «الحيوان» حقيقه، و مفهومي «الإنسان» و «الناطق» كذلك، و هكذا.

ثم إن صاحب الفصول- قدس سره- ذهب إلى كفايه لحاظ التركيب بين المتغايرين في الحقيقه، في صحه الحمل (١).

و الظاهر إرادته لحاظ الأتحاد بينهما في النفس، و اعتبار كونهما شيئاً واحداً، و على ذلك لا يرد عليه إلا أن اعتبار الأتحاد بين زيد و عمرو مثلاً- لا- يجعلهما متحداً في الخارج، فلا يصح أن يقال: «زيد عمرو» نعم يصح أن يقال: «زيد عمرو» في اعتبار المعبر.

التنبیه الرابع: [كيفية حمل صفات الذات عليه تعالى]

إن صاحب الفصول- قدس سره- بعد ما رأى اعتبار مغايره مبدأ المحمول في المشتق مع الموضوع التزم بالنقل أو التجوز في الصفات الذاتيه المحموله على الله تعالى، كالعالم و القادر و الحى، لعدم تغاير المبدأ فيها مع الذات و كونها عين الذات (٢).

و أورد عليه صاحب الكفايه بأن المعبر مغايره المبدأ مع الذات الجارى عليها المشتق مفهوماً لا خارجاً، و من الواضح أن

١- الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- الفصول الغرويه: ٦٢.

مفهوم القدره و العلم و الحياه مغاير لمفهوم الله تعالى و إن كان مصاديق ذلك في الباري عز اسمه عين الذات (١).

و الصحيح (٢) عدم اعتبار المغايره بين المبدأ و ما يجرى عليه المشتق أصلا لا مصداقا و لا مفهوما، بل المعتبر مغايره المحمول و الموضوع، لثلا يلزم حمل الشئ على نفسه.

و ذلك، لأن هذا الاعتبار التزام بلا ملزم، حيث لم يتم عليه برهان و لا يساعده لغه، بل المبدأ قد يكون مغايرا مع الذات مفهوما و مصداقا، كما في «زيد عالم» و ربما يختلفان مفهوما لا مصداقا، كما في «الله تعالى عالم» و قد يتحدان مفهوما و مصداقا، كما في «الوجود موجود» و «النور منير» و «الضوء مضى».

ثم إنه لا يرد على صاحب الفصول - قدس سره - ما أورده شيخنا الأستاذ (٣) - قدس سره - و صاحب الكفايه (٤) - قدس سره - أخذا من السبزواری في

١- كفايه الأصول: ٧٦.

٢- يرد عليه: أن اعتبار التغاير بين الموضوع و المحمول - كما اعترفت به - يقتضى أن يكون بين «الوجود» و «الموجود» و كذا بين «النور» و «منير» أيضا تغاير ما، فإن «الوجود» مثلا موضوع، و «موجود» محمول، و كذا سائر الأمثله، و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز سواء، فلا بد من علاج. نعم صدق «الموجود» على «الوجود» و إن كان أولى من صدقه على الماهيه إلا أن هذا لا يوجب خروج «الوجود» عن الموضوعيه و «الموجود» عن المحموليه. (م).

٣- أجود التقريرات ١: ٨٤.

٤- كفايه الأصول: ٧٦.

منظومته فى بحث اشتراك الوجود، و فى مقام الجواب عن إشكال أنّ الوجود كيف يمكن أن يكون مشتركاً بين الوجود الواجب و الممكن مع أنّ وجود الواجب وجود حقيقى و وجود الممكن وجود ظلىّ تبعى ليس شيئاً فى قبال وجود الواجب (١).

و حاصل الإيراد: أنّ هذه الصفات لو لم تكن بمعانيها العامّة إمّا أن يفهم ما يقابلها، فتعالى عن ذلك علواً كبيراً، و إمّا أن لا يفهم منها شىء، فلأزم ذلك تعطيل عقولنا عن إدراك صفاته تعالى، و كون قولنا: «يا عالم» و «يا قادر» صرف لقلقه اللسان.

و حاصل الدفع: أنّ صاحب الفصول يلتزم بأنّ لفظ «عالم» استعمل فى مثل «اللّه تعالى عالم» مجازاً أو نقلاً فى العلم، فقولنا:

«يا عالم» معناه «يا علم» أو قولنا: «يا عالم» معناه «يا من علمه عين ذاته» فأىّ تعطيل للعقول من إدراك الأوراد و الأدعيه؟

التنبيه الخامس: [اعتبار قيام المبدأ بالذات فى صدق المشتقّ عليه]

ذكر بعض أنّه لا- يلزم قيام المبدأ بالذات و تلبسه به فى صدق المشتقّ على نحو الحقيقه. و استدللّ عليه بصدق «الضارب» و «المؤلم» مع قيام المبدأ بالمضروب و المؤلم و هذا القول لا بدّ أن يعدّ من المضحكات، ضروره أنّه إذا لا يعتبر تلبس الذات فلما ذا لا يصدق عنوان «الضارب» على غير من يصدر منه الضرب و يصدق عليه فقط؟ فتلبس الذات بالمبدأ تلبسا ما ممّا لا ريب فى اعتباره و لزومه، غايه الأمر أنّ أنحاء التلبس

مختلفه من الصدورى و الحلولى و الوقوعى و غير ذلك، فالضارب معناه من ينتسب إليه الضرب انتسابا صدوريا، و المضروب من ينتسب إليه الضرب انتسابا وقوعيا، و القائم من انتسب إليه القيام انتسابا حلوليا.

فإن قلت: أما بنيتم على أخذ الذات فى مفهوم المشتق، و لازمه أخذ النسبه أيضا، فكيف يمكن أن تكون الصفات الجاربه عليه تعالى على معانيها العامه مع أنّ المبدأ فيها عين الذات، و لا يعقل النسبه بين الشىء و نفسه؟! فلا مناص عن الالتزام بالنقل أو التجوّز، كما التزم فى الفصول.

قلت: نعم الأمر كذلك لو كانت النسبه المأخوذه فى المشتقّ نسبه خارجيه، أمّا لو كانت نسبه مفهوميه - كما هو الصحيح - فلا.

توضيحه: ما ذكرنا فى المعانى الحرفيه من أنّها وضعت لتضييق المعانى الاسميه فى عالم المفهوميه لا الخارج، و الهيئه أيضا وضعت لتضييق المعنى الاسمى، و قد ذكرنا أنّ الذات المأخوذه فى المشتقّ مبهمه من جميع الجهات عدا انتساب المبدأ لها الذى يستفاد من الهيئه، فالعالم معناه من انكشف لديه الأشياء - و بعبارة أخرى: شىء له الانكشاف و العلم - و أمّا كون العلم و الانكشاف عينه أو خارجا عنه قائما به فأمر خارج عن المفهوم، فالشىء ضيق بسبب الهيئه بعد ما لم يكن مضيقا، و صار مفهومه مقيدا بانتساب العلم إليه، و هذا المفهوم المضيق - أى شىء له

العلم - حقيقه منطبق على البارى تعالى كانطباقه على غيره بلا تفاوت.

فأخذ النسبه فى المشتق لا- ينافى صدق صفات الذات عليه تعالى على نحو الحقيقه، لكون النسبه المأخوذه نسبه مفهوميه لا خارجيه، و إلا امتنع صدق قولنا: «العدم معدوم» و «العنقاء معدوم» و «اجتماع النقيضين ممتنع»، لاستحاله تحقّق النسبه الخارجيه بين العدمين، بل لا يمكن صدق قولنا: «الإنسان ممكن»، إذا الإمكان أمر اعتبارى لا وجود له.

ثم إنّ هنا إشكالا، و هو: أنّ المفهوم الواحد لا- يمكن أن ينتزع من [الأُمور] المتعدّده بما هى متعدّده بل ينتزع باعتبار الجهه المشتركه بينها، و كذلك العكس بمعنى أنّه لا يمكن انتزاع مفاهيم و عناوين متعدّده عن شىء واحد بما هو واحد، فمع بساطه الواجب تعالى و وحدته من جميع الجهات كيف ينتزع منه تعالى عناوين متعدّده من العالم و القادر و الحىّ و أمثالها!؟

و الجواب: أنّ هذه أسماء نحن سمّينا و تعابير نعبر بها كلّ باعتبار، و إلا فالواجب تعالى وجود بحث بسيط لا نقص فيه أصلا، و ليس هناك صفه و موصوف كما قال أمير المؤمنين عليه السّلام: «و كمال التوحيد نفى الصفات عنه»^(١) فباعتبار أنّ ذاته تعالى و غيره ممّا سواه منكشف لديه يطلق عليه «العالم» و باعتبار وجود من سواه من

١- نهج البلاغه- بشرح محمد عبده-: ١٨.

قبله تعالى مع عدم كونه مجبوراً على إيجاده، يطلق عليه «القادر» وهكذا.

عبارتنا شتى و حسنك واحدو كلّ إلى ذاك الجمال يشير

و الحاصل: أنّ انتزاع هذه العناوين من ذات البارى تعالى لا- ينافى بساطته من جميع الجهات و خلّوه من أيّه شائبه نقص و تركيب، لأنّ الأمور الواقعيه النفس الأمرّيه- التى لها واقعيه مع قطع النّظر عن اعتبار معتبر و فرض فرض، و ينتزع منها مفاهيم و عناوين- لا تنحصر بالمقولات، بل تعمّ المعدومات و الممتنعات و الملازمات، فقولنا: «العدم معدوم» قضيه لها واقعيه، و هكذا «الدور أو التسلسل مستحيل» و «طلوع الشمس ملازم لوجود النهار» و من هذا القبيل قولنا: «الإنسان غير الحيوان» فإنّ كلّ ذلك من الأمور النفس الأمرّيه، مع أنّه لا يدخل تحت مقوله من المقولات، فكما يدرك الإنسان أنّه هو لا غيره- كما قيل: إنّ كلّ ذى إدراك أوّل ما يدركه أنّه هو لا غيره- و هذا أمر واقعي لا فرضى، كذلك يدرك الملازمه بين طلوع الشمس و وجود النهار مع عدم وجود شىء منهما، فانتزاع عنوان من شىء لا يلازم أن يكون باعتبار وجود صفه أو عرض فيه، بل اللازم أن يكون باعتبار أمر له واقعيه و لو لم يدخل تحت المقولات أصلاً.

فظهر أنّ ذات البارى تعالى مع بساطتها و وحدتها من جميع الجهات بما أنّه لا يعزب عنه مثقال ذرّه فى السماء و لا فى الأرض

من دون قيام عرض به- تعالى عن ذلك- نحن ننتزع عنها العلم، و نقول: «علم و عالم» و بما أنّ جميع ما سوى وجوده مفاض منه تعالى نقول: «إنّه قادر» و هكذا. و لعمري هذا واضح لا ستره عليه.

التنبیه السادس: [في اعتبار التلبس الحقيقي و عدمه]

أنّ صاحب الفصول- قدّس سرّه- ذكر ما حاصله:

أنّه يعتبر في صدق المشتقّ على الذات على نحو الحقيقه، التلبس بالمبدإ حقيقه، كما في «الماء جار» لا مجازاً، كما في «الميزاب جار»^(١).

و أورد عليه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّ كون المشتقّ حقيقه لا يتوقّف على ذلك، بل المشتقّ في «الميزاب جار» استعمل في معناه الحقيقيّ كما استعمل الفعل الماضي في «جرى الميزاب» في معناه الحقيقيّ، و إنّما المجاز في الإسناد لا في الكلمه^(٢).

و لعلّه- قدّس سرّه- خلط بين المجاز في الإسناد و المجاز في الكلمه.

و شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- أفاد في المقام أنّه إذا بنينا على أنّ المشتقّ بسيط، فلا مجاز إلّا في الإسناد.

و لو قلنا بالتركيب، فيمكن أن يقال: حيث إنّ المأخوذ في المشتقّ هو الذات مع النسبه الناقصه التقييده التي هي نتيجة النسبه التامه الخبريه، فإنّ الأوصاف قبل العلم بها أخبار، فحال

١- الفصول الغرويه: ٦٢.

٢- كفايه الأصول: ٧٨.

هذه النسبه المأخوذه فى المشتقّ حال النسبه الخبريه التامّه، و من المعلوم أنّها لو كانت تامّه، لكانت النسبه مجازيه، فالكلمه المشتمله على هذه النسبه المجازيه- و هو المشتقّ- كلمه مجازيه أيضا.

و لكنّ الصحيح عدم مجازيه المشتقّ حتى على القول بالتركيب، فإنّه بسيط فى مقام الإدراك، فلا ذات و لا نسبه فيه فى هذا المقام و إن كان مشتملا عليهما فى مقام التحليل العقلى، فلا- تكون ملازمه بين المجازيه فى الإسناد و المجازيه فى الكلمه أصلا(١).

و التحقيق أنّه لا- ملازمه بينهما حتى لو قلنا بأنّ المشتقّ مركّب فى مقام الإدراك، إذ المأخوذ فى المشتقّ هو مفهوم الذات لا مصداقها، فقولنا: «الميزاب جار» بمنزله قولنا: «الميزاب شىء له الجريان» فقد حملنا هذا المفهوم الخاصّ - أعنى «شىء له الجريان»- على الميزاب، فلم يسند إلى الميزاب إلّا هذا المحمول المقيد، أمّا فى نفس المحمول فلا إسناد إلى الميزاب أصلا لا حقيقه و لا مجازا، بل أسند الجريان إلى مفهوم الشىء المبهم من جميع الجهات، و هذا الإسناد حقيقى، ثمّ أسند هذا الشىء- المسند إليه الجريان إسنادا ناقصا حقيقيا- إلى الميزاب.

فظهر أنّ ما بنى عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من لزوم المجاز

فى الكلمه فى المقال على تقدير كون المشتق مركبا فى مقام الإدراك- فى غير محلّه.

ثم إن صاحب الفصول إن أراد من صدق المشتق على الذات و جريه عليها حقيقه مصداقيه الذات لعنوان المشتق حقيقه و فرديتها له واقعا- كما هو ظاهر كلامه- فلا يرد عليه شىء، ضروره أن كل شىء لا بدّ فى كونه مصداقا لعنوان حقيقه أن يكون متلبسا بالمبدإ، بداهه أن ما لا يكون متصفا بصفه الإنسانى لا يكون مصداقا حقيقيا للإنسان، و صدق «الجارى» على الميزاب- الذى لا يكون فردا حقيقيا له و مصداقا واقعا له- ليس بصدق حقيقى.

و إن أراد منه استعمال المشتق فيما وضع له و فى معناه الحقيقى، و أنه لا بدّ فيه من أن يكون الإسناد حقيقيا، فما أورده صاحب الكفايه فى محلّه، إذ استعمال المشتق فى معناه الحقيقى لا يعتبر [فيه] تلبس الذات بالمبدإ أصلا لا حقيقه و لا مجازا، بل لو قلنا: «إنّ الحجر جار» أو «الكتاب جار» استعمل لفظ «الجارى» فى معناه الحقيقى، لكنّ القضيّه كاذبه، كما إذا أشير إلى من يكون من أجهل الجهال و قيل: «إنّه عالم» فالتلبس بالمبدإ و عدمه مناط الصدق و الكذب لا مناط مجازيه الكلمه و عدمها.

نعم، التلبس بالمبدإ حقيقه مناط كون الإسناد حقيقيا، و التلبس به مجازا مناط مجازيه الإسناد.

هذا تمام الكلام فى المقدمات، و لنشرع فى المقاصد بعون

اللَّهُ الملك العلام، عصمنا اللَّهُ من الزلل في الأقدام و الأفلام بحق محمد خير الأنام و آله البرره الكرام.

ليه ٦- جمادى الأولى - ١٣٧٠ ه ق.

ص: ١٧٧

المقصد الأول: في الأوامر

إشاره

الفصل الأول: فيما يتعلّق بمادّه الأمر.**إشاره**

و الكلام فيه من جهات:

الأولى: أنه قد ذكر لفظ الأمر معان متعدّده،

منها: الطلب، و منها: الفعل، و منها: الشأن، و الشىء، و الحادثه، و الغرض، و لا يهّمنا ذكر أمثلتها (١)، إنّما المهمّ بيان أنه هل يتصوّر الجامع بين جميع المعانى حتى يكون مشتركاً معنوياً فى جميعها، أو يكون الجامع بين غير الطلب من المعانى الأخر لا بين جميعها حتى يكون مشتركاً لفظياً فى هذا الجامع و الطلب، أو يكون حقيقه فى الطلب، مجازاً فى الباقي؟

التزم شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بالأوّل، و أنّ الجامع بين جميع

١- و ما ذكر مثلاً أغلبها يدخل تحت جامع واحد، مثلاً: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ [هود: ٩٧] لم يستعمل الأمر فى هذه الآيه فى الفعل العجيب، بل استعمل فى معنى الطلب حيث إنّ قبله فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ كما أنّ لفظ «أمر» فى «جئتكَ لأمر كذا» لم يستعمل فى الغرض، بل فى الواقعه، فاللام فى المثال دلّ على الغرض.

المعاني هو الواقعه التي لها أهميه (١)، و أصرّ على ذلك نهايه الإصرار.

لكن هذا الجامع لا يغنى من الجوع، إذ الأمر يطلق على الواقعه التي لا أهميه لها، كما يقال: «هذا الأمر من الأمور التي لا أهميه لها» و «هذا أمر غير مهم».

مضافا إلى أنّ اختلاف الجمع - حيث إنّ الأمر بمعنى الطلب يجمع على الأوامر، و بمعنى غيره يجمع على الأمور، و أيضا الأمر بمعنى الطلب مشتق و له ماض و مضارع و غيرهما، و أمّا الأمر بمعنى الواقعه فلا اشتقاق فيه - دليل قطعي على اختلاف المعنى، إذ لو كانت هناك جهه وحده بين جميع المعاني موضوع بإزائها اللفظ، لكانت مفهوما واحدا و معنى فاردا هي مصاديقه، فإن صحّ جمعه على الأمور عند إرادته بعض مصاديقها، فلا بدّ و أن يكون صحيحا عند إرادته بعض آخر، فنستكشف من عدم صحّ الجمع على نهج واحد في جميعها عدم وجود الجامع بين جميعها أصلا لا - ذلك الجامع و لا غيره، فثبت أنّ الأمر لا يكون مشتركا معنويا بين الطلب و غيره من المعاني، بل يكون مشتركا لفظيا بينهما.

لا يقال: يمكن أن يكون مفهوم «الشيء» جامعا بين جميعها، حيث إنّهُ يطلق على الطلب و على غيره.

فإنّه يقال: لا يصحّ جعله جامعا بين المشتقّ و غيره - و إن كان

ينطبق عليهما- لأنّ الجامع بينهما لا بدّ و أن يقبل الاشتقاق، و القابل له هو الحدث ليس إلّا.

هذا، مضافا إلى أنّ الأمر يطلق على ما لا يصحّ إطلاق لفظ «الشيء» عليه، فيقال: «لا ندري بما ذا ينتهى أمر فلان» و لا يصحّ أن يقال: «شيء فلان».

و بعد ما ثبت أنّه مشترك لفظي بين الطلب المخصوص و غيره من المعاني، فيقع الكلام في مقامين:

الأوّل: في أنّ معنى الطلب المخصوص ما ذا؟

فنقول: لا- ريب في أنّ الإرادة النفسانيّة بإيجاد الغير فعلا- في الخارج ما لم تبلغ بمرتبته الإبراز و الإظهار لا تكون أمرا و إن كان للمريد اشتياق به بما لا يتصوّر فوقه شيء، إذ من الواضح- الذي لا ستره عليه- أنّه لا يقال: «أمر المولى عبده بإحضار الماء» إذا كان له كمال الاشتياق به و إرادته شديده، ما لم يبرز تلك الصفه النفسانيّة- التي هي الاشتياق بإحضار الماء و إرادته- ببرز من قول أو فعل أو إشاره أو كتابه أو نحو ذلك و لو كان الإبراز بنفس مادّه الأمر، بأن يقول: «أمرتك بكذا» أو «أمرتك بكذا» أو «إني أمرتك بكذا» أو غير ذلك.

و ذلك لأنّ الإبراز مأخوذ في مفهوم الأمر لا في مصداقه حتى يلزم تجريده عن معنى الإبراز إن كان الإبراز بنفس مادّه الأمر، فبقولنا: «أمرتك بكذا» يتحقّق مصداق لذلك المفهوم، كما يتحقّق

بقولنا: «افعل كذا» نظير «بعث» الإنشائي الذي يتحقق به مصداق البيع كما يتحقق ب «ملكت».

و نظير الهبه و التعظيم و الهتك و الاستهزاء و غير ذلك من العناوين التي تتحقق مصاديقها بنفس ألفاظها و غيرها، فبقولنا:

«وهبتك» يتحقق مصداق الهبه و ب «عظمتك» مصداق التعظيم، و هكذا.

و بعبارة أخرى: تلحظ المادّة في تلك الإنشاءات على نحو ما تلحظ الموضوعات في القضايا الحقيقية، فوزانها وزان قولنا: «كلّ خبرى صادق» الذي يشمل بعمومه لنفس هذه القضية.

و بهذا ظهر فساد ما في كلام بعض الأساطين من أنّ الإبراز إن كان بنفس مادّة الأمر، يلزم تجريد الأمر - الذي بمعنى إبراز الإرادة و الاشتياق النفساني المتعلقين بإيجاد الغير فعلا - من الأفعال - عن معنى الإبراز، إذ لو لم يجرد، يكون معنى «أمر المولى عبده بكذا» «أبرز إبراز إرادته المتعلّقه بكذا» (١).

وجه الفساد: ما عرفت من أنّ الإبراز لم يؤخذ في مصداق الأمر حتى يلزم هذا المحذور، بل أخذ في المفهوم، و عليه لا محذور أصلا.

المقام الثاني: في أنّه هل يكون الجامع للمعاني الأخر غير

الطلب حتى يكون لفظ الأمر مشتركاً لفظياً بين المعنيين أو لا؟ (١).

الظاهر الأوّل (٢)، و أنّه مفهوم «الشيء» لكن لا بمفهومه السعى الذي يطلق على الجواهر والأعراض، إذ من الواضح أنّه لا يقال:

«رأيت أمراً عجباً» فيما إذا تعلّق الرؤيه بفرس عجب أو جبل كذلك، بل بمفهومه المحدود، المطلق على الصفات والأفعال.

و بعبارة أخرى: هو عبارة عن معنى يساوق مفهوم «الشيء» الذي يطلق على الأعراض فقط دون الجواهر.

لا يقال: لم لا يجوز أن يكون لفظ الأمر حقيقه في الطلب المخصوص، و مجازاً في غيره؟.

فإنّه يقال: لا- بدّ بين المعنى الحقيقي و المجازى من مناسبه و علاقته مصحّحه للاستعمال، و أيّه مناسبه بين الطلب و سائر المعاني؟.

و الجواب عن هذا الإشكال- كما عن بعض الأكابر (٣)- بأنّ اختلاف الجمع دليل على تعدّد المعنى و أنّه مشترك لفظي بين

١- و لكن الصحيح بعد التأمّل في موارد استعمال هذا اللفظ أنّه يستعمل بمعنى الطلب و بمعنى الشّور، و منه المؤامره، أى: المشاوره، و بمعنى العجب- كما في أساس البلاغه [٩:]- فيقال: أمر من كذا: «عجب منه» و بمعنى الواقعه و الحادثه. (م).

٢- لا- بأس بأن يقال بعدم الجامع بين المعاني الأخر، فعليه يكون «الأمر» مشتركاً لفظياً لا بين المعنيين فقط بل بين ثلاث معان على الأقلّ، فيمكن الاشتراك اللفظي بين المعنيين و الأكثر على حدّ سواء لكن لا داعي إلى الأخير. (م).

٣- نهاية الدرايه ١: ٢٥٦.

المعنيين، فلو كان له معنى واحد و استعمل في الآخر مجازا لكان الجمع واحدا لا متعددا، فيستكشف منه أنه ليس من قبيل الحقيقيه و المجاز، غير صحيح، إذ ربما يكون للمعنى الحقيقي جمع و للمعنى المجازى جمع آخر، صرح بذلك التفتازانى فى المطول (١) فى باب البيان.

و ذلك كما فى [لفظ] اليد حيث إنه إذا استعمل فى معناه الحقيقى - الذى هو العضو الخاص - يجمع على «أيد» و إذا استعمل فى معناه المجازى - الذى هو القوه - يجمع على «أياد».

ثم إنه ربما يقال: إن الأمر بحسب الاصطلاح حقيقه فى القول المخصوص، كصيغه «افعل» مثلا، و مجاز فى غيره.

و اعترض صاحب الكفايه (٢) - قدس سره - بأنه على هذا لا يمكن الاشتقاق منه، إذ الاشتقاق لا بد و أن يكون من معنى حدثى، و الأمر بمعنى القول المخصوص ليس كذلك، بل يكون من قبيل الجوامد التى لا تقبل الاشتقاق ذاتا.

و قد أجاب عن هذا الإشكال بعض الأساطين (٣) بأن الإشكال فى المقام مبنى على أحد أمرين:

الأول: أن الموضوع له لفظ الأمر لفظ لا معنى، فكيف يكون اللفظ معنى فضلا عن أن يكون حدثيا! و ظاهر أن الاشتقاق يكون

١- المطول: ٢٨٤.

٢- كفايه الأصول: ٨٢.

٣- الشيخ محمد حسين الأصفهاني فى نهايه الدرايه ١: ٢٥٣-٢٥٤.

من معنى حدثي لا غير.

و فيه: أننا لم نشترط في الوضع أن يكون الموضوع له غير لفظ، بل كل ما يقبل الحكاياه عنه - سواء كان لفظاً أو غيره - يصح وضع اللفظ بإزائه، كما في القول والكلام، بل نفس اللفظ، فإن مفاهيمها ليست إلا الألفاظ، فالقول المخصوص المدى من الكيف المسموع أيضاً وضع اللفظ بإزائه، كما في القول والكلام و غير ذلك، و لا مانع منه بوجه.

و الثاني: أنه لا يكون معنى حدثياً.

و فيه: أن الفرق بين المشتق و الجامد بقابليه المعنى للحاظ نسبه إلى شىء و عدمها، و صيغه «افعل» من الكيف المسموع، و هى من الأعراض القائمه بالمتكلم، فإن لوحظ نفسها من غير نظر إلى صدورها من الغير، فهى المبدأ الحقيقى السارى فى جميع المشتقات، و إن لوحظ صدورها فقط من دون ملاحظه أنها صدرت فى أى زمان، فهى المعنى المصدرى المشتمل على نسبه ناقصه، و إن لوحظ صدورها فى الزمان الماضى، فهى المعنى الماضوى، أو الحال و الاستقبال، فهى المعنى المضارعى، فصيغه «افعل» من الأعراض التى يمكن لحاظ نفسها أو صدورها فقط أو فى الزمان الماضى و هكذا.

فعلى هذا، الأمر بمعنى الصيغه المخصوصه و القول المخصوص هو المبدأ الحقيقى، و بمعنى التكلم بالصيغه

المخصوصه هو المصدر، و «أمر» بصيغه الماضى بمعنى تكلم بالصيغه المخصوصه فى الزمان الماضى و «يأمر» بمعنى يتكلم بها فى الحال أو الاستقبال و هكذا.

أقول: هذا الجواب غير سديد أولًا: بالنقض بالاسم و الفعل و الحرف و الكلام و الكلمه، فإنّ مداليلها هى الألفاظ، و هى من طبيعه الكيف المسموع القائم بالمتكلم قيام العرض بمعروضه، فلم لا يمكن منها الاشتقاق؟ كما فى لفظ الأمر، بأن يقال: «اسم» بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقلّ غير مقترن بأحد الأزمنه، و هكذا «يأسم» و «فعل» بصيغه الماضى بمعنى تكلم بلفظ دالّ على معنى مستقلّ مقترن بأحدها، و هكذا «يفعل» و كذلك فى الحرف و الكلمه و الكلام.

و ثانيا: بالحلّ، و هو أنّ الفرق بين المصدر و المبدأ و الجامد كون الأول بشرط النسبه و الثانى لا بشرط منها و الثالث بشرط لا، و لفظ الأمر و الاسم و الكلمه و أمثالها من القسم الثالث.

و بعبارة أخرى: الواضع تاره يوضع اللفظ بإزاء المعنى الملحوظ فيه النسبه، كوضع الابيضاض و الاسوداد و الاحمرار للبياض و السواد و الحمره الملحوظه فيها نسبه القيام بالغير لا بشرط، و هو بهذا المعنى قابل للاشتقاق، و تاره يوضع اللفظ بإزاء المعنى بشرط لا، كوضع البياض و السواد و الحمره لنفس الكيف المبصر الملحوظ فيها عدم النسبه المعبر عنها بالفارسيه

«سفيدى» «سياهى» «سرخى» و هو بهذا المعنى لا يقبل الاشتقاق كما لا يخفى، و لفظ الأمر يكون من هذا القبيل، كلفظ الاسم و الفعل و الحرف بلا فرق أصلا.

فالإنصاف أنّ الإشكال وارد على القوم على تقدير ثبوت النقل و الاصطلاح الخاصّ فى معنى لفظ الأمر، و لا يرتفع إلّا بالتوجيه المذكور فى المتن من أنّه يمكن أن يكون مرادهم به هو الطلب بالقول المخصوص لا نفس القول إلّا أنّ الكلام فى أصل ثبوت هذا الاصطلاح حيث إنّ النقل لا بدّ له من فائده و لا فائده (١) فى نقل لفظ الأمر من معناه العرفى - الذى هو محطّ نظر الأصولى و ما يحمل عليه الخطابات الشرعية - إلى هذا المعنى أصلا.

ثم لا- يخفى أنّه ليس لنا مورد من آيه أو روايه نشكّ فى المراد من لفظ الأمر و أنّه هل هو الطلب أو غيره، إذ كلّما استعمل فى مقام بيان الحكم استعمل بصيغه الماضى أو المضارع أو غير ذلك، و قد عرفت أنّ الأمر بمعنى غير الطلب لا يشتقّ منه.

و على تقدير الاشتباه، فليس لنا أصل لفظى نرجع إليه، بل يكون اللفظ حينئذ مجملا، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملى.

١- أقول: يمكن أن تكون فائده النقل سهوله الأمر فى هذا البحث بأن لا يحتاجوا إلى البحث عن كلّ صيغه برأسها أو عن إحدى الصيغ و قياس الباقي عليها، و على تقدير ثبوت النقل لا محذور فيه، و لا يلزم أن يكون هذا المعنى المنقول إليه معنى حديثا. و مشتقات لفظ الأمر كلّها مشتق من الأمر بالمعنى العرفى لا منه بالمعنى المصطلح، فتأمل. (م).

الجهه الثانيه: أنه هل يعتبر فى تحقّق مفهوم الأمر أن يكون الأمر:

- ١- عاليا فقط، و لا يعتبر أن يكون مستعليا أيضا.
- ٢- أو يعتبر عكس ذلك.
- ٣- أو يعتبر كلاهما.
- ٤- أو يكفى أحدهما على سبيل منع الخلق.
- ٥- أو لا يعتبر شىء منهما؟ وجوه أقواها: ثالثها، و هو أن يكون الأمر عاليا و مستعليا (١) أى مظهرا للعلو و أمرا بعنوان المولويه و الأمرية، و ذلك لأنّ الطلب الصادر عن الدانى بل عن المساوى يكون مصداقا للالتماس أو الدعاء و الصادر عن العالى لا بعنوان المولويه بل بعنوان آخر من الشفاعة، كقوله صلّى الله عليه و آله لبريره بعد قولها:
«أ تأمرنى يا رسول الله؟»: «لا، بل إنّما أنا شافع» (٢) أو الإرشاد،

١- و القائل باعتبار الاستعلاء فى مفهومه إن أراد منه هذا المعنى فهو، و إن أراد منه الكبريائيه و الجبروتيه، فلا- وجه له. و هنا نكتتان: الأولى: أنّ العلوّ المعبر لا- بدّ و أن يكون بالإضافة إلى المأمور، و لا يكفى علوه بالإضافة إلى غير المأمور. الثانيه: أنّ لازم اعتبار العلوّ فى صدق الأمر هو عدم وجوب الأمر بالمعروف إلّا على العالى بالنسبه إلى الدانى، لا مثل الابن بالنسبه إلى الأب و نحوه، فإنّ أدلّه وجوب الأمر بالمعروف لا يشمل كلّ شخص. نعم يجب الأمر بالمعروف على الكلّ مع وجود الشرائط لا لأجل تلك الأدلّه، بل لأجل عناوين قلع مادّه الفساد أو إشاعه الخير و نحوهما. (م).

٢- صحيح البخارى ٦: ٢١١-٥٢٨٣، سنن أبى داود ٢: ٢٧٠-٢٢٣١، سنن النسائى ٨: ٢٤٥-٢٤٦، سنن ابن ماجه ١: ٦٧١-٢٠٧٥ بتفاوت يسير فى اللفظ.

كأوامر الطبيب، يكون مصداقاً للشفاعه و الإرشاد دون الأمر.

و صدقه و إطلاقه على طلب المستعلي من العالى - كما فى إطلاقه على طلبه فى مقام تقييحه و توبيخه بمثل «لم تأمره؟» - يكون بالعنايه و المجاز، و جعل نفسه عالياً ادعاءً، فطلبه حينئذ أمر ادعائى لا حقيقى، فإطلاق الأمر على طلبه لا يكون ناشئاً من استعلائه حتى يكون الإطلاق حقيقياً حيث إن الاستعلاء حقيقى لا ادعائى، بل باعتبار جعل نفسه عالياً و اعتقاده بذلك حسب ما يظهر من استعلائه، و هو صرف ادعاء لا حقيقه له على الفرض، فلا يكون الإطلاق حقيقياً.

ثم إن فى عبارته المتن فى قوله: «و تقييح الطالب السافل من العالى»^(١) إلى آخره، مسامحه جداً، إذ نفس التوبيخ و التقييح و بيان وجههما فى مقام اعتبار العلو فى تحقق مفهوم الأمر مستدرك.

و الأولى فى تقريبه: ما ذكرنا من أن إطلاق الأمر على طلب المستعلي من العالى فى مقام تقييحه و توبيخه بمثل «لم تأمره؟» يكون بالعنايه و المجاز.

الجهه الثالثه: أنه هل لفظ الأمر مجزداً عن القرينه يدل على الطلب الوجوبى أم لا؟

و الكلام يقع فى مقامين:

١- كفايه الأصول: ٨٣.

الأول: أنه هل هو حقيقه فى الوجود أم لا؟

و الثانى: أنه هل هو ظاهر فيه على تقدير عدم كونه حقيقه فيه أم لا؟

وقد أيد كونه حقيقه فى الوجود بل استدلل عليه ببعض الآيات والأخبار بتقريب أن مفاد بعض الآيات كآيه الحذر(١)، وبعض الأخبار: أن كل أمر لازم الامتثال، ونقطع بأن كثيرا ما أريد فى استعمالات الشارع من لفظ الأمر الاستحباب، فيتشكك شكل ثان، و صورته: أن الطلب الاستحبابى ليس بلازم الامتثال، و كل أمر لازم الامتثال، فينتج أن الطلب الاستحبابى ليس بأمر.

نظيره أن يكون هناك خطاب، مثل: «أكرم العلماء» و خطاب آخر، مثل: «لا تكرم زيدا» فنشكك فى أن زيدا هل هو عالم حتى يكون خروجه من باب التخصيص، أو ليس بعالم حتى يكون خروجه من باب التخصيص؟ فنقول: «زيد لا يجب إكرامه، و كل عالم يجب إكرامه، فزيد ليس بعالم».

و التحقيق أن الآيات والأخبار المذكوره فى المقام لا تكون مؤيده فضلا عن أن تكون دليلا، و ذلك لما قرّر فى محلّه من أن العمل بأصالة العموم ممّا جرى عليه سيره العقلاء فيما إذا فرض القطع بالمصداقيه و الشكّ فى خروج ما هو معلوم الفرديه عن تحت حكم العام، لا فيما إذا كان الفرد معلوم الخروج و مشكوك

و بعبارة أخرى: السيره القطعيه من العقلاء جاريه فى العمل بأصالة العموم إذا كان إجراء الأصل لكشف المراد و العلم به لا مطلقا حتى فيما إذا كان المراد معلوما.

فعلى هذا عدم لزوم الامتثال فى بعض الطلبات كما يمكن أن يكون بالتخصيص ص يمكن أن يكون بالتخصيص، و مع احتمال كونه بالتخصيص و عدم وجود أصل يرفع هذا الاحتمال تكون كليه الكبرى فى القياس مشكوكه، إذ مقطوعيتها ملازمه مع مقطوعيه كون خروج الفرد من باب التخصيص ص لا التخصيص، و الفرض أنه مشكوك، فلا ينتج القياس، لفقد أحد شرطيه، و هو كليه الكبرى.

ثم إنه استدلل صاحب الكفايه- قدس سره- على كون لفظ الأمر حقيقه فى الوجوب بالتبادر و انسباقه و انفهامه منه عند إطلاقه(١).

و لا يخفى عليك أنّ ما يتبادر من لفظ الأمر و ينسب إلى الذهن منه ليس إلّا الإراده المبرزه و الشوق المظهر، و أمّا هذه الإراده إزاميه أو غيرها فلا يفهم من اللفظ، بل لا بدّ لها من ظهور أو قرينه أو دالّ آخر يدلّ عليه.

و الشاهد على ذلك صحّحه السؤال عن ذلك، و عدم قبحه، مضافا إلى عدم صحّحه سلب الأمر عن الأوامر الاستجابيه، مثل أن يقال: «ما أمر النبيّ بصلاه الليل» ضروره أنّ القائل بهذا القول يعدّ

من منكرى الضروره، و هذا بخلاف سلب الإلزام عنها بقولنا: «ما ألزم النبيّ بصلاه الليل» فإنّ صحّته ممّا لا إشكال فيه.

فانقدح ممّا ذكر أنّ لفظ الأمر حقيقه فى القدر المشترك بين الطلب الوجوبى و الندبى.

و الاستدلال أو التأييد بآيه الحذر(١) و الروايتين(٢) المذكورتين فى المتن، و أنّ مقتضاها: ثبوت الملازمه بين الأمر و العقوبه على المخالفه، و المشقّه و الكلفه، فما ليس فيه عقوبه على مخالفته أو مشقّه فى امثاله فليس بأمر، لا يجدى فى المقام، لأنّه ليس للعقلاء بناء على العمل بالظواهر و العمومات و المطلقات إلّا فى تعيين المراد لا تشخيص الوضع بعد معلوميه المراد.

و الاستدلال بالروايه الأولى بتقريب آخر من طريق المفهوم- و هو أنّ مفهوم قوله صلّى الله عليه و آله: «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك»(٣) هو أنّ السواك لمّا كان فيه المشقّه و الكلفه لما أمرتهم به، و من المعلوم أنّه أمر بذلك استحباباً، فنستكشف أنّه ليس بأمر، إذ لو كان أمراً لما صحّ سلبه عنه- لا يفيد أيضاً.

و ذلك لأنّ القرينه الواضحه- و هى وجود الأخبار الكثيره

١- النور: ٦٣.

٢- إحداهما ما سيأتى، و ثانيتهما ما تقدّم فى ص ١٨٨ من قوله صلّى الله عليه و آله لبريره: «لا، بل أنا شافع».

٣- الكافى ٣: ٢٢- ١، الفقيه ١: ٣٤- ١٢٣، الوسائل ٢: ١٧ و ١٩، الباب ٣ و ٥ من أبواب السواك، الحديث ٤ و ٣.

الدَّالَّةُ عَلَى اسْتِحْبَابِهِ وَ عَدَمِ الْمَشَقَّةِ فِي الطَّلَبِ النَّدْبِيِّ، إِذْ اخْتِيَارَ الْفِعْلَ وَ التَّرِكَ بِيَدِ الْمَكْلَفِ - تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْأَمْرَ فِي الرَّوَايَةِ يَكُونُ إِلْزَامِيًّا، وَ الْمَعْنَى: «لَأَمْرَتَهُمْ إِلْزَامًا» وَ هَذَا وَاضِحٌ جَدًّا.

وَ الِاسْتِدْلَالُ بِمَفْهُومِ الرَّوَايَةِ الثَّانِيَةِ أَيْضًا كَذَلِكَ تَقْرِيرًا وَ جَوَابًا.

ثُمَّ إِنَّ صَحَّحَ الْاِحْتِجَاجَ عَلَى الْعَبْدِ لَا تَدَلُّ عَلَى وَضْعِهِ لِلطَّلَبِ الْوَجُوبِيِّ، بَلْ يَصَحُّ الْاِحْتِجَاجُ إِذَا كَانَ لَفْظُ الْأَمْرِ ظَاهِرًا فِي الْوَجُوبِ، كَمَا يَصَحُّ إِذَا كَانَ حَقِيقَةً فِيهِ. فَدَعَوَى أَنَّ لَفْظَ الْأَمْرِ حَقِيقَةً فِي الطَّلَبِ الْإِلْزَامِيِّ عَهْدَتَهَا عَلَى مَدْعِيهَا.

وَ ظَهَرَ أَنَّ شَيْئًا مِنَ التَّبَادُرِ وَ الْآيَةِ وَ الرَّوَايَتَيْنِ لَا يَكُونُ مُؤَيِّدًا فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا، فَتَأَمَّلْ جَيِّدًا.

المقام الثاني: في أن لفظ الأمر ظاهر في الوجوب أم لا؟

فَنَقُولُ: مَعْنَى الْأَمْرِ - كَمَا عَرَفْتُمْ - لَيْسَ إِلَّا إِظْهَارُ الْإِرَادَةِ وَ الْمَيْلِ وَ إِبْرَازُ الشُّوقِ الصَّادِرِ مِنَ الْعَالِي بِعِنْوَانِ الْمَوْلُويَّةِ، وَ إِنَّمَا الْوَجُوبُ وَ الْاِسْتِحْبَابُ أَمْرَانِ خَارِجِيَانِ لَا يَرْبُطُ لِهَمَّا بِمَدْلُولِ الْأَمْرِ، بَلْ يَنْتَرِعَانِ عَنْ إِلْزَامِيَّةِ الْمَصْلُوحَةِ وَ عَدَمِهَا، فَهَنَّاكَ مَعْنَى وَاحِدٍ وَ اسْتِعْمَالِ فَارِدٍ، وَ هُوَ إِظْهَارُ الْمَيْلِ، وَ لَا يَفْهَمُ مِنْ لَفْظِ الْأَمْرِ إِلَّا هَذَا فِي جَمِيعِ الْاِسْتِعْمَالَاتِ، وَ الْإِلْزَامُ رَبَّمَا يَكُونُ، وَ رَبَّمَا لَا يَكُونُ، وَ لَيْسَ إِلَّا نَاشِئًا مِنْ مَصْلُوحَةِ إِلْزَامِيَّةِ دَاعِيَةٍ لِلْأَمْرِ، فَهُوَ أَجْنَبِيٌّ عَنْ مَدْلُولِ لَفْظِ الْأَمْرِ، لَكِنْ مَقْتَضِيٌّ رِسُومِ الْعِبُودِيَّةِ بِحَكْمِ الْعَقْلِ هُوَ الْإِطَاعَةُ وَ الْاِمْتِثَالُ إِلَّا إِذَا ثَبَتَ التَّرْخِيصُ مِنَ الْمَوْلَى، فَمَفَادُ «أَمْرٍ

رسول الله بكذا» أو «افعل كذا» أو «أمر كذا بكذا» و أمثال ذلك ليس إلّا إظهار الميل بالفعل، لكن بضميمة حكم العقل بأنّ كلّ أمر صدر من المولى تجب إطاعته إلّا أن يرخص في الترك، وهذه القضية الكلّيه هي كبرى قياس صغراه: «هذا أمر لم يثبت الترخيص فيه» و نتيجته هو وجوب امتثال هذا الأمر و إطاعته و عدم قبح العقاب على مخالفته حيث ليس للعبد الاعتذار عند مؤاخذه المولى بقوله: «لم خالفنتي إذ أمرتك».

فأتضح أنّ الوجوب لا يستفاد من الأمر، بل هو مستفاد من مقدّمه خارجيه عقليه، و التعبير بأنّ الأمر دالّ على الوجوب أو ظاهر فيه تعبير مسامحى (١).

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ حكم العقل هذا ناش من كون الأمر ظاهراً في الوجوب، فعليه كون الأمر ظاهراً في الوجوب متقدّم على حكم العقل بلزوم الامتثال، و حكمه هذا معلول له، و هذا هو مراد القائل بكونه ظاهراً في الوجوب، فثبت أنّ الأمر بمادّته ظاهر في الوجوب، و نستكشفه من حكم العقل هذا. و بعبارة أخرى: إنّ الإهمال في الواقعيّات مستحيل، فإنّ إظهار الميل بالفعل أمره دائر بين أمور أربعة: فإن كان معناه الإلزام و حكم العقل بلزوم الامتثال مبتن عليه، فهذا خلاف المدعى بمعنى أنّ الوجوب ليس أمراً عقلياً بل مستفاد من اللفظ. و إن كان معناه الاستحباب أو الجامع بين اللزوم و الاستحباب أو كان مجملاً، فليس للعقل حكم بلزوم الامتثال. و يشهد عليه أو ينتقض عليهم: أنّ العلماء من الأصوليين و الأخباريين - حتى القائل بهذه المقالة هنا - ذهبوا في بحث البراءة إلى جريان قبح العقاب بلا بيان في الشبهه الوجوبيه، فيعلم منه أنّ بيان اللزوم و الاستحباب على المولى، و بدونه يحكم العقل بعدم العقاب. و أيضاً كيف فكّكوا بين بيان جواز الترك و بيان عدم جوازه بأنّ الأوّل من وظائف الشرع دون العقل، بخلاف الثانى. و أيضاً يرد عليهم: أنّ الأخذ بالقدر المتيقّن عند كون الدليل لئبياً و أجزاء البراءة بالنسبه إلى المشكوك و جوبه مع إحراز الرجحان ينافى ذلك. و أيضاً يرد عليهم ما يغيّر قواعد الأصول فى باب العام و الخاصّ و المقيد و المطلق. و ذلك إذا ورد «أكرم الفقهاء» فليس فيه وجوب و لا استحباب عند هذا القائل، بل كلّ منهما يستفاد من حكم العقل، و إذا ورد «لا بأس بأن لا تكرم العلماء و إكرامهم أحبّ إليّ» فهذا عام و سابقه خاص إذا قلنا باستفاده الوجوب من الأمر و اللفظ الصادر من المولى، فالجمع العرفى يقتضى أن نقول: إكرام العالم الفقيه واجب و غير الفقيه جائز، حيث يحمل العامّ على الخاصّ. و أمّا إذا قلنا بالوجوب العقلى فبعد ورود: «لا بأس بأن لا تكرم العلماء» يحكم العقل بعدم لزوم إكرام أى عالم حتى الفقيه، فيرتفع التنافى الابتدائى بين العامّ و الخاصّ، فلا وجه لحمل العامّ على الخاصّ، لعدم التنافى. و بعبارة أخرى: لازم هذا القول هو حمل العامّ على الخاصّ و المطلق على المقيد فى الجملة لا بالجملة. (م).

و ظهر أيضا ممّا ذكرنا أنّه ليس هناك جامع بين الوجوب و الاستحباب يكون هو معنى الأمر، لما عرفت من أنّ استعمال لفظ الأمر فى الطلب الوجوبى بعينه هو استعماله فى الطلب الاستجابى، فقله عليه السّلام: «اغتسل للجنابه و الجمعه» استعمال واحد فى معنى فارد، و هو إظهار ميل المولى بغسل الجنابه و الجمعه، و لو لا دليل خارجى على استحباب غسل الجمعه و الترخيص فى تركه، لحكم بمقتضى حكم العقل بالوجوب فى كليهما.

الجهه الرابعه: فى اتّحاد الطلب و الإراده.

و قبل الكلام فى المقام لا بدّ من بيان منشأ النزاع بين المعتزلى القائل بالاتّحاد و الأشعرى القائل بالمغايره.

فبقول: النزاع بين الفريقين نشأ من أمرين:

الأول: اعتقاد الأشاعره بأنّ العباد مجبورون فى أفعالهم، و لازم هذا الزعم الفاسد و الرأى الكاسد أنّ فعل المخلوق إمّا واجب إن تعلّقت الإراده الأزلّيه به، أو ممتنع إن لم تتعلّق به، لاستحاله تخلف الإراده عن المراد فى حقّه تعالى، لأنّه إذا أراد شيئاً أنّ يقول له كُنْ فيكون (١) فالعاصى الذى لم يمتثل أمره تعالى، و لم يصدر عنه الفعل لا محاله يكون لأجل عدم إرادته تعالى به، و حيث إنّه مكلف بالفعل بالضروره و مأمور به بالبدايه- و المفروض أنّه لم تتعلّق الإراده به- فلا محيص عن التزامهم بأنّ الطلب المفاد من الأمر غير الإراده، و إلّا يلزم تخلف الإراده عن المراد، أو كون الخطابات المتوجّهه إلى العاصين مجرد لقلقه اللسان، و لا يمكن الالتزام بشىء منهما.

و ممّا يتفرّع على هذا الزعم: إنكار التحسين و التقييح عقلا فى أفعال العباد بتوهم أنّهم لا اختيار لهم و هم مجبورون فى أفعالهم، و من الواضح أنّ العقل لا يقبّح و لا يحسن الفعل الصادر لا عن اختيار، و لا يحسن مثلاً إيقاع السوط على شخص تاديباً إذا صدر

لا عن اختيار بل عن قهر و جبر على الضارب و المؤدّب، و لا يقبّح إيقاعه على اليتيم ظلما كذلك.

و الحاصل: أنّ موضوع حكم العقل فى التحسين و التقبيح الفعل الاختيارى لا مطلقا.

و أيضا يتفرّع عليه إمكان التكليف بما لا يطاق و الأمر بالمحال نظرا إلى أنّ العصيان كاشف عن عدم تعلّق الإرادة الأزليّه به، و أنّه كان ممتنعا له، غير ممكن الوقوع فى الخارج، و حيث إنّّه كان مكلفا بضروره من الدين فالتزموا بإمكان التكليف بالمحال.

الثانى: التزام الأشاعره- غير الشاعره- بالكلام النفسى نظرا إلى أنّ الأوامر الامتحانيه و الاعتذاريه مفادها الطلب دون الإراده، فهناك أمر آخر غير الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض مسمّى بالطلب.

و كانت هذه الدعوى منهم لتصحيح متكلميّته تعالى بكلام قديم فى قبال الإراده و غيرها من الصفات المشهوره و قدم الكلام فى حقّه تعالى بأن يكون متكلمًا بالكلام النفسى الذى يكون قديما دون اللفظى الذى لا يكون إلّما حادثا، لتألفه من أجزاء منقضية منصرمه، فالتحقّظ على قدم الكلام لتصحيح متكلميّته تعالى فى قبال سائر الصفات أوقعهم فى هذا الوهم، فالتزموا بأنّ فى النفس أمرا مغايرا للإراداه و غيرها من الصفات، و هو كلام نفسى مدلول عليه بالكلام اللفظى فى الإخبارات و طلب نفسى فى الأوامر.

و من هنا يعلم أنّ النزاع بين الفريقين لا- يكون لفظيًا- كما زعم صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- لما عرفت من أنّ النزاع فى المقام ناش من النزاع فى أفعال العباد و النزاع فى الكلام النفسى، و مع ذلك كيف يمكن أن يقال: مرادهم بالمغايره المغايره بين الحقيقى و الإنشائى من الطلب و الإراده، و الالتزام باتّحاد الإراده الحقيقيه و الطلب الحقيقى، الهادم لكلا البنائين.

و بعد ذلك يقع الكلام فى جهات:

الأولى: [هل ما يفهم من الطلب عين ما يفهم من الإراده؟]

أنّه هل ما يفهم من الطلب و ما يصدق عليه الطلب عين ما يفهم من الإراده و ما يصدق عليه الإراده، أم مفاد الطلب أمر و مفهوم الإراده أمر آخر، و ما يصدق عليه الطلب شىء، و ما يصدق عليه الإراده شىء آخر مغاير له؟

فنقول: إنّ من الواضح الذى لا ستره عليه مغايرتهما مفهومًا و مصداقًا، و ذلك يتّضح بأدنى التفات إلى موارد استعمالتهما.

مثلاً: لا يقال: طالب العلم، لمن اشتاق إلى العلم، و أراد فقط من دون أن يشتغل بالتعلّم.

و هكذا لا- يقال: طالب الغريم و طالب الضالّه و طالب الدنيا و طالب الآخره، لمن اشتاق إليها و أرادها، و إلّا فيلزم أن يصدق على كلّ شخص: طالب العلم، و طالب الآخره، إذ ما من أحد إلّا و قد اشتاق إلى العلم و الآخره.

فالتحقيق أنّ الطلب أمر مباين للإرادة، و ما يفهم من الإرادة هو تلك الصفه النفسائيه التي هي عباره عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد، و إذا تصدّى المشتاق لما يشتاق إليه فيقال: طلبه، فمفهوم الطلب هو التصدّى لتحصيل ما تشتاق النّفس إليه، و من المعلوم أنّه غير مفهوم الإراده، و أنّه مرتبه متأخره عنها، كما عرفت من موارد استعمالتهما، و هكذا ما يصدق عليه الإراده غير ما يصدق عليه الطلب.

و بذلك ظهر فساد ما في الكفايه من أنّهما متّحدان مفهومًا و خارجًا و إنشاء(١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الإراده عباره عن مطلق الشوق أو الشوق المؤكّد الّذى هو من مقوله الكيف النفسائى، و نسبتها إلى النّفس نسبه العرض إلى معروضه، و الطلب عباره عن التصدّى لتحصيل ما تشتاق إليه النّفس، و نسبه إلى النّفس نسبه الفعل إلى فاعله، فهو من مقوله الفعل، فكيف تصدق المقولتان على أمر واحد!؟

ثمّ إنّ الطلب فى الإنشاءات أيضا يكون بهذا المعنى، إذ للتصدّى مراتب، و منها إيجاد الصيغه، فإنّ الأمر يتصدّى لتحصيل الضرب فى الخارج، فبإيجاد الصيغه يتحقّق مصداق التصدّى، كما يتحقّق بتحريك العضلات.

الجهة الثانية: أنه هل في النفس أمر غير مقدمات الإرادة من التصور والتصديق بالفائده والميل والعزم ونفس الإرادة أم لا؟

فنقول: إننا إذا راجعنا إلى وجداننا نجد أنّ حركة العضلات لا- تترتب على الإرادة، بل هناك أمر آخر قائم بالنفس قيام الفعل بفاعله (١) و هو إعمال النفس قدرتها بأي اسم شئت سمّيته بالاختيار أو المشيئة أو الطلب.

والحاصل: أنّ المترتب عليه حركة العضلات هو إعمال النفس قدرتها بعد ما اشتاقت إلى الفعل وإرادته، لا الإرادة بمعنى الشوق المؤكّد، إذ كثيرا ما تشتاق النفس إلى شيء اشتياقا لا يتصور فوقه شيء، ومع ذلك لا تفعله ولا توجد في الخارج لمانع يكون في البين. ولا يخفى أنّه لا يكون كلاما نفسيا مدلولاً للكلام اللفظي، ولا يقول به الأشاعره أيضا.

الجهة الثالثة: هل في النفس أمر نسبته إلى النفس نسبة العرض إلى معروضه

غير الإرادة والكراهه والحبّ والبغض وغير

١- أقول: الظاهر أنّ المراد بالإرادة هو هذه الحالة، ولذا يعدّونها مميّا يترتب عليها تحريك العضلات، ويعبرون عنها بحمله النفس تاره، وبالحاله الإجماعيه الحاصله للنفس أخرى، وأمّا الشوق المؤكّد فهو من مقدمات الإرادة، وأمّا الاختيار فهو عباره عن عزم النفس على أحد طرفي الفعل والترك و ترجيحها إياه على الآخر بعد الشوق إليه. والحاصل: أنّ الحاصل في النفس أوّلا هو التصوّر ثم التصديق بالفائده ثم الميل ثم الشوق المؤكّد ثم ملاحظه عدم وجود المانع عنه و تهيؤ وسائل وجوده ثم العزم على إيجاده و اختيار وجوده على عدمه المعبر عنه بالاختيار ثم الإراده المعبر عنها بحمله النفس و الحاله الإجماعيه و إعمال القدره. (م).

ذلك من الصفات المشهوره أم لا؟

و الحق هو الثانى، و الوجدان أصدق شاهد على ذلك حيث إننا لا نجد فى أنفسنا- سوى مقدمات الإراده و نفسها و سائر الصفات المعروفه- شيئاً آخر و صفه أخرى قائمه بالنفس قيام العرض بمعرضه حتى تكون كلاماً نفسياً مدلولاً للكلام اللفظى، و هذا واضح غاية الوضوح.

بقى الكلام فى إثبات متكلميته تعالى بعد ما ثبت بطلان القول بالكلام النفسى، و ذلك يتضح ببيان الفرق بين صفات الذات و صفات الفعل.

فنقول: الميزان فى تميز صفات الذات عن صفات الفعل أنّ الصفه إن أمكن حملها و حمل نقيضها عليه تعالى فهى من صفات الفعل، كما فى الخالق و الرازق و أمثال ذلك حيث يصحّ أن يقال:

هو تعالى خلق الإنسان و لم يخلق العنقاء أو لم يخلق ذا رءوس أربع، و رزق زيدا ولدا و لم يرزق عمرا ولدا، و من ذلك: المتكلم، إذ يصحّ أنه تعالى تكلم مع موسى بن عمران عليه السلام و لم يتكلم مع أبيه عمران.

و إن لم يمكن ذلك (١) فهى من صفات الذات كما فى القادر و العالم و غير ذلك، حيث لا يصحّ حمل نقيضها بأن يقال: هو تعالى

١- أقول: هذا فى غير ما يمتنع وجوده ذاتا، و إلاّ فبالنسبه إلى ما يكون كذلك أيضا يصحّ حمل نقيض صفات الذات عليها بأن يقال: إنه تعالى لا يقدر على إيجاد شريك له و لا يعلم بشريك له و نحو ذلك. (م).

علم بفلان و العياذ بالله لم يعلم بفلان، أو قادر على فلان و لا يقدر على فلان.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ ما يكون قديما و عين ذاته تعالى من الصفات هي صفات الذات لا صفات الفعل، و قد عرفت أنّ التكلم من صفات الفعل حيث إنّّه تدريجي الحصول و ممّا ينقضى و ينصرم، و ما هو كذلك لا يمكن أن يكون قديما، فصفه التكلم مثل سائر الصفات التي هي صفات الفعل، كما في الخالق و الرازق و غير ذلك، و متكلميته تعالى لا تتوقف على إثبات الكلام النفسى.

فانقدح من جميع ما ذكرنا أنّه ليس فى البين كلام نفسى مدلول عليه بالكلام اللفظى.

الجهه الرابعه: [فى مدلول الجمل خبرا أو إنشاء ما ذا؟]

اشاره

أنّه بعد ما ثبت أنّ مدلول الجمل الخبريه ليس أمرا فى النفس يعبر عنه بالكلام النفسى، و هكذا مدلول الجمل الإنشائيه ليس أمرا فى النفس يعبر عنه بالطلب النفسى فى الأوامر و بغيره فى غيرها، فمدلول الجمل خبرا أو إنشاء ما ذا؟

المعروف بينهم - كما فى الكفايه (١) - أنّ الجمل الخبريه دالّه على تحقّق النسبه و ثبوتها فى الخارج أو عدمه، و الإنشائيه منها دالّه على إنشاء معانيها فى الخارج، كالطلب و الترجى و التمنى و غير ذلك.

لكنّ التحقيق - كما ذكرنا فى بحث المشتقّ - أنّ الخبر بما هو

خبر ليس له دلالة على وقوع النسبه أو لا وقوعها، و هو أجنبي عن مدلول الخبر، بداهه أنّ «الأربعة فرد» خبر لا يدلّ على ثبوت النسبه فى الخارج، بل مدلول الخبر هو الحكايه عن ثبوت النسبه فى الخارج، و احتمال الصدق و الكذب ناش عن توافق الحكايه مع المحكّي عنه و تطابقهما.

و ذلك لما عرفت فى الوضع أنّ حقيقه الوضع و ما أشيى بنيانه عليه هو التعهّد بأن يلتزم الواضع بأنّه متى ما أراد الحكايه عن ثبوت القيام لزيد فى الخارج مثلاً جعل مبرزها و معرّفها «زيد قائم» و هو بمنزله تحريك الرّأس فى جواب من قال: «أزيد قائم؟» و الصدق و الكذب ليس باعتبار مدلول الخبر الّذى هو هذه الحكايه، كما أنّهما ليسا من ناحيه الموضوع و المحمول، بل هما من ناحيه مطابقه هذه الحكايه مع ما فى الخارج و عدمها، و من هنا قيل:

«الخبر ما يحتمل الصدق و الكذب» و إلّا لا- يكون معنى لهذا الاحتمال، كما لا معنى له فى المفردات، بل ما يلزم فيه و فى المفردات فى صورته عدم المطابقه ليس إلّا خلاف الالتزام و التعهّد، لا الكذب إذا علم المتكلّم بالحال، و هكذا فى صورته عدم معلوميّه المطابقه، و عدمها ليس إلّا احتمال خلاف الالتزام و التعهّد بالنسبه إلى مدلول الخبر و مفرداته، لا احتمال الصدق و الكذب.

و من ذلك ظهر أنّ مدلول الجمل الإنشائيّه ليس إنشاء معانيها

فى الخارج، كما فى الكفايه (١)، و لا- جعل المكلف فى الكلفه، كما أفاده شيخنا الأستاذ (٢)، و لا- إنشاء البعث و الزجر، كما أفاده بعض (٣) مشايخنا قدس سره، و لا الإلزام بالفعل أو الترك، كما عن غيرهم، بل هذه عناوين تنتزع من إظهار المولى شوقه و ما فى نفسه بلفظ أو إشاره أو كتابه أو غير ذلك ممّا يكون مبرزاً لما فى النفس من شوق أو غيره، فالبعث ينتزع باعتبار أنّ المولى يوجّه عبده نحو المراد، و عنوان التكليف ينتزع بلحاظ إيقاعه و جعله فى الكلفه، و الإلزام باعتبار جعل الأمور به لازماً عليه و على عهدته، و هكذا سائر العناوين كلّ ينتزع عنه باعتبار، و شىء من ذلك لا ربط له بمدلول الأمر، بل مدلوله كما عرفت هو إبراز (٤) المولى شوقه بفعل لعبده بمبرز و هو صيغه «تعال» تاره، و الإشاره أخرى، و الكتابه ثالثه، و هكذا، إذ ذلك مقتضى تعهد الواضع بأنّ متى ما اشتقت إلى مجيئك إياى جعلت مبرزه و معرّفه هذا اللفظ، و ليس لمدلوله خارج حتى يحتمل مطابقته له أو عدمها، كما فى الخبر، كما أنّه ليس لتحريك اليد مقام قول المتكلم: «تعال» خارج و لا واقع يطابقه، و هذا واضح جداً.

١- كفايه الأصول: ٨٧.

٢- أجود التقريرات ١: ٨٨.

٣- نهايه الدرايه ١: ١١٤.

٤- أقول: يشكل هذا فى الأوامر الامتحانيه، فإنّ المولى لا يشترق إلى ما أمر به امتحانا أصلاً و لا يريدّه جداً، بل الأمر ليس إلّا لمجرد غرض الابتلاء و الامتحان. (م).

بقى الكلام فى دفع شبهات الأشاعره القائلين بالجبر و أنّ العباد مجبورون فى أفعالهم،

و لذا أنكروا (١) التحسين و التقييح عقلا حيث إنّ موضوعهما الفعل الاختيارى لا الجبرى، و تحفظوا بذلك قدرته و سلطنته تعالى، و أنّه يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد و لا يسأل و هم يسألون، و يدخل من يشاء فى نعيمه و إن كان من الفجار و يدخل من يشاء فى جحيمه و إن كان من الأبرار بلا- قبح فى نظر العقل أصلا، و وقعوا فى شبهه إسناد الظلم إليه- تعالى عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً- فى قبال المعتزله القائلين بالتفويض، و أنّ يد الله مغلولة، و أنّ العباد مختارون فى أفعالهم اختياراً تاماً بحيث لا يقدر هو تعالى [على] سلبه عنهم، فتحفظوا بذلك عدله تعالى، و التحسين و التقييح العقلين، و وقعوا فى شبهه سلب السلطنة و القدره عنه تعالى، فكلّ تنحى عن طريق الاستقامه، و وقع فى طرف الإفراط و التفريط، خلافاً للفرقه المحقّقه الاثنى عشرية القائلين بالأمر بين الأمرين و أخذوا و تعلموا من أئمتهم صلوات الله عليهم أجمعين، فتحفظوا بذلك عدله و قدرته تعالى.

فمن الشبهات: ما عن الفخر الرازى من أنّ الأفعال كلّها معلوله للإرادته، و هى- أى نفس الإرادته- غير إراديه، و إلّا لزم التسلسل، فإذا كان علّه الفعل أمراً قهرياً جبرياً، فلا محاله يكون معلولها أيضاً

١- الظاهر أنّ إنكارهم للحسن و القبح ليس منحصراً بفعل العباد، بل أنكروهما مطلقاً حتى فى أفعال الله تعالى. (م).

كذلك، و إلا لزم تخلف المعلول عن العله، و هو بمكان من البطلان(١).

و أجب عنه: بأن الأفعال حيث إنها مسبوقة بالإرادة فهي اختيارية في مقابل الفعل القسرى الذى صدر عن قهر و قسر، كسقوط الحجر، و الطبعى الذى يصدر بالطبع، كحركة النبض، و يكفى فى الفعل الاختيارى أن يكون إراديه، و لا يلزم أن تكون الإرادة إراديه أيضا.

و أنت خير بأن هذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من جوع، إذ المعلول لأمر غير اختياري غير اختياري، فهو جبر بصورة الأمر بين الأمرين.

و التحقيق فى الجواب أن الإرادة تستعمل تاره و يراد منها تلك الصفة النفسانيه التى هى الشوق ضعيفا أو قويا، و تستعمل أخرى و يراد منها الاختيار الذى هو فعل من أفعال النفس، و المحذور المذكور لازم على تقدير أن تكون عله الأفعال الإرادة بالمعنى الأول لا هى بالمعنى الثانى، و نرى بالوجدان أنه ليس مجرد الشوق عله تامه للفعل، بداهه أن النفس فى أعمال قدرتها و سلطنتها فيما اشتاقت إليه و ما تكرهه على حد سواء، بل ما ارتكز فى أذهاننا و نرى من وجداننا أن العله التامه للفعل هى الإرادة

١- راجع تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل - للخواجه نصير الدين الطوسى :- ٣٢٥.

بالمعنى الثانى التى قيامها بالنفس قيام الفعل بفاعله. و إن شئت فسّمها بالاختيار أو المشيئة أو إعمال القدره أو حملة النفس.

و بالجمله علّه الأفعال- و هى الإراده بمعنى الاختيار و إعمال القدره- اختياريه، إذ للنفس أن تعمل قدرتها نحو الفعل و تفعل و أن لا تعمل قدرتها و لا تفعل، فإذا كانت العلّه اختياريّه، فلا محاله يكون المعلول أيضا اختياريّا.

إن قلت: إعمال القدره و حملة النفس و اختيارها أيضا فعل من الأفعال، و بالضروره لا- يكون واجب الوجود، فيكون ممكنا محتاجا إلى العلّه، فهى إمّا إراديه أو اضطراريه، فهو على الثانى يكون اضطراريّا، و يعود المحذور، و على الأوّل ننقل الكلام فيها، فإن كانت إراديه، يتسلسل، و إلّا يعود المحذور، فلا أثر لهذا الجواب أصلا.

قلت: يكفى فى كون الفعل اختياريّا أمران:

الأوّل: مقدوريته للفاعل بحيث يمكنه أن يفعل و أن لا يفعل.

الثانى: استناده إليه بحيث يصدر من الفاعل لا عن قهر و قسر، و لا يلزم فى ذلك أزيد من هذين الأمرين.

و ما اشتهر فى الألسنه من أنّ الممكن لا بدّ لوجوده فى الخارج من علّه ممّا لا أصل له لو كان المراد ظاهره من عدم الانفكاك بينهما، و لكنّ الظاهر أنّ مرادهم بذلك أنّ الممكن حيث إنّ نسبته إلى الوجود و العدم على حدّ سواء و ككفّتى الميزان لا يوجد

بالذات، وإلا خرج الممكن بالذات عن كونه ممكنا بالذات، بل لا بدّ له من موجد يوجده، أمّا كونه علّه تامّه له بحيث لا ينفكّ عنه فلا، فحيث فعل النَّفس الذي سمّيناه بالاختيار أو إعمال القدره أو حمله النَّفس أو المشيئه أو غير ذلك من الألفاظ-

عبارتنا شتّى و حسنك واحدو كلّ إلى ذاك الجمال يشير

- فعل اختياري صادر عن النَّفس بلا واسطه في البين، و هو مقدور لها بحيث يمكنها أن تعمل قدرتها و أن لا تعمل، بخلاف سائر الأفعال، فإنّها صادرة عن النَّفس بواسطه هذا الفعل الاختياري، و هذا معنى قوله عليه السّلام: «خلق الله الأشياء بالمشيئه و المشيئه بنفسها»^(١).

و الحاصل: أنّ علّه الفعل ليست هي الشوق بل هي الاختيار، و الشوق ليس إلّا باعثا و محرّكا للنفس و داعيا للاختيار، و هو فعل من أفعال النَّفس يصدر عنها بلا واسطه، و لها أن تختار و أن لا تختار، فهو مقدور لها و فعلها.

و نظيره علم النَّفس بالأشياء، فإنّه بواسطه الصورة الحاصله منها في النَّفس، و أمّا علمها بهذه الصورة فهو بنفسها لا بواسطه صوره أخرى.

و لو قلنا بقهرية الأفعال المعلوله للاختيار و لم نكتف في اختياريه الاختيار بمقدوريته للنفس و صدوره عنها، و جب أن نقول

١- الكافي ١: ١١٠-٤ بتقديم و تأخير.

بذلك في أفعال الله حيث إنه تعالى أيضا خلق الأشياء بالمشيئة والاختيار، ولا فارق في البين، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به، و لا يقول به الأشعري.

و منها: أنّ الأفعال بين واجب و ممتنع، إذ الإرادة الأزليه له تعالى إمّا تعلقت بها فهي واجبه، أو لم تتعلّق بها فهي ممتنعه، و إلّا لزم أن تكون إرادته العبد غالبه على إرادته الله، و هو باطل بالضرورة.

و هذه الشبهه نشأت من جعل إرادته تعالى من صفات الذات، و هو المعروف بين جملة من الفلاسفه و هو باطل، بل هي من صفات الفعل.

بيان ذلك: أنّ صفات الذات - كما عرفت - هي ما لا يمكن نفيها عنه تعالى بوجه من الوجوه، كالقدره و العلم حيث إنّهما لا يمكن نفيهما عنه تعالى، إذ هو تعالى قادر إذ لا مقدور، و عالم إذ لا معلوم.

و أمّا الإرادة فيمكن نفيها عنه تعالى كما في التنزيل يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ (١).

و قد تطابقت و تضافرت الأخبار بأنّ الإرادة من صفات الفعل، و ليس شىء غير العلم و القدره من صفات الذات، و الحياه صفه تنتزع عنهما، و بقيه الصفات كلّها من صفات الفعل، و منها الإرادة، فهي على هذا ليست بأزليه، بل هي - كسائر الأفعال - ربما تصدر

منه تعالى، و ربما لا تصدر بحسب المصالح و المفسد، فالإرادة ليست بأزليه حتى يقال: إِمَّا تَعَلَّقْتَ بِالْأَفْعَالِ أَوْ لَمْ تَتَعَلَّقْ، و يلزم ما ذكر، و الأفعال ليست أفعال الله حتى تكون معلوله لإرادته و اختياره، بل هي معلوله لاختيار العباد حيث إنَّها أفعالهم، فالقضية سألته بانتفاء الموضوع.

و بالجمله لَمَّا جعلوا الإرادة من صفات الذات، وقعوا في هذه الشبهة، و قالوا بمجوريه العباد في أفعالهم، و أنت بعد ما عرفت أنَّ الإرادة ليست من صفات الذات لا يبقى لك إشكال من هذه الجهة، فتأمل.

و منها: أنه تعالى حيث إنَّ إرادته عين علمه، فإن علم بفعل العبد يجب، و إن علم بعدمه فيمتنع، فهو إمَّا واجب صدوره من العبد أو ممتنع، و إلَّا يلزم تخلف العلم عن المعلوم، و هو محال في حقه تعالى، و بذلك أشار شاعرهم حيث قال:

گر می نخورم علم خدا جهل بود

و الجواب- مضافا إلى أنَّ هذه الشبهة أيضا مبتنية على جعل الإرادة من صفات الذات، و قد عرفت بطلانه- أنَّ علمه تعالى تابع لوقوع الفعل بمعنى أنه حيث كان العبد يصدر منه الفعل علم هو به، لا أنه حيث علم به يصدر الفعل من العبد.

و بعبارة أخرى: ليس العلم بالصدور علَّه للصدور، بل الأمر بالعكس، و الصدور علَّه للعلم به، ضروره أنَّ طلوع الشمس غدا

ليس معلولا- لعلنا به، بل علته أمر آخر لا ربط له بعلمنا به، وهكذا لا ربط له بعلم الباري به، إذ ليس العلم بالشئ إلا انكشافه لدى العالم من غير فرق بيننا وبين الباري في هذا المعنى، والانكشاف كيف يمكن أن يكون مؤثرا وعلّه للشئ؟! ولو كان كذلك، للزم أن يكون الباري تعالى أيضا مجبورا في أفعاله، إذ هو تعالى عالم بأفعال نفسه، فأفعاله أيضا ضروريه له، وإلا يلزم تخلف العلم عن المعلوم، المحال في حقه تعالى، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به.

هذا تمام الكلام في الجبر، والجواب عن شبهات الأشعري.

[في التفويض و بطلانه]

أمّا التفويض الذي قال به المعتزله، حفظا لعدله تعالى:

فالتزموا بأنّ العباد مختارون في أفعالهم تمام الاختيار بحيث لا يمكن للباري تعالى سلب الاختيار عنهم بتوهم أنّ الممكن لا يحتاج في بقاءه إلى المؤثر، فالباري تعالى بعد أن أوجد العبد و أعطاه القدره و الاختيار أجنب عنه، و لا يقدر على سلب اختياره و قدرته، فقالوا بمقاله اليهود من أنّ يد الله مغلوله.

و فساد هذا التوهم ظاهر لا ستره عليه، إذ الممكن - كما ثبت في محلّه - محتاج إلى المؤثر و إلى إفاضه الوجود من الحقّ حدوثا و بقاء، إذ البقاء أيضا وجود ثان يحتاج إلى موجد و مؤثر، و إلا لزم انقلاب الممكن بالذات إلى الواجب بالذات.

و ذلك لأنّ الافتقار - الذي هو من لوازم ذات الممكن و ماهيته -

إمّا أن يكون باقيا بعد الحدوث أو لا، فعلى الأول لا يستغنى عن المؤثر ما دام باقيا، وهو المطلوب، و على الثانى يلزم الانقلاب، إذ انتفاء لازم الذات و الماهية مستلزم لانتفاء الذات، و هو محال.

و أوضح مثال مثل فى المقام: وجود الصورة فى النفس، فإنها موجوده فى النفس ما دام تتوجه النفس بها، و تنعدم بمجرد سلب النفس توجهها عنها. و هكذا وجود الضوء فى العالم متفرع على إشراق الجرم المشرق المضى ء و تابع له، فإنه بمجرد وجود حاجب فى البين أو انعدامه ينعدم، فكما أنّ وجود الصورة فى النفس ليس وجودا واحدا موجودا بتوجه [واحد] و هكذا وجود الضوء ليس وجودا واحدا بإشراق واحد، بل هناك وجودات متتابعه ناشئه من توجهات النفس آناً فآناً و من إشراقات متعدده واحدا بعد واحد، إلّا أنّا نرى واحدا فى الظاهر، فكذلك قدره العبد أيضا فى كلّ آن غيرها فى آن آخر، و هى فى كلّ آن مفاضه بإفاضه غيرها فى آن آخر، و بمجرد قطع الفيض عن العبد تنعدم من دون احتياج إلى معدم أصلا.

فالقول بالتفويض - كالجبر - باطل عاطل، و إنّما الحقّ هو الأمر بين الأمرين، و أنّ للعبد سلطنته على الفعل، و للبارى تعالى سلطنه على سلطنته، و العبد قادر على الفعل و الترك، و مختار بينهما عند إفاضه القدره و الوجود منه تعالى بحيث لو قطع الفيض ينعدم.

فالفعل له جهتان بكلّ جهة منتسب إلى شخص حقيقه، فمن حيث إنّه يصدر من العبد عن اختيار منتسب إليه حقيقه، و من حيث إنّ إفاضه القدره و الاختيار و الوجود منه تبارك و تعالى منتسب إليه حقيقه، و هو معنى الأمرين الذى يتحفّظ به العدل و السلطنه كلاهما للبارى تعالى، و هو مذهب الفرقه المحقّقه الإماميه.

[فى الترجيح و الترجّح بلا مرجّح]

ثمّ إنّه لما كانت قدره العبد بالنسبه إلى الفعل و الترك على حدّ سواء و إنّما المرجّح لأحدهما هو الشوق النفسانى الذى هو الإراده، فلا- بأس بصرف عنان الكلام- و إن كان خارجا عن المرام لكنه لا- يخلو عن مناسبه للمقام- إلى مجمل القول فى الترجيح بلا مرجّح و الترجّح بلا مرجّح.

فقول: أمّا الترجّح بلا مرجّح فمحال بالبداهه، ضروره أنّ الموجود بلا موجد و المعلول بلا علّه مستحيل قطعاً، و الترجّح بلا مرجّح ليس إلّا الوجود بلا موجد، و هو ينافى الإمكان الذى هو بالنسبه إلى الوجود و العدم ككفّتى الميزان، فلا بدّ فى ترجّح أحد الجانبين على الآخر من مرجّح فى البين بلا شبهه و لا ريب.

و أمّا الترجيح بلا مرجّح فليس بمحال لا فى التكويتيات و لا فى التشريعيّات، و إنّما هو قبيح لا يصدر من العاقل الحكيم إن كان هناك مرجّح أو جامع، إذ العاقل لا- يختار المرجوح على الراجح مع تساوى القدره و عدم تفاوتها بالنسبه إليهما، و المولى الحكيم

لا- يكلف عبده بالمعنين من أحد الأمرين المتساويين من كل وجه على وجه يعاقب عبده على ترك المأمور به و الإتيان بالآخر فضلا [عن] أن يكلف بالمرجوح كذلك، بل العاقل يختار الراجح في التكويتات، و المولى الحكيم يكلف بالجامع- إن كان- أو أحدهما- إن لم يكن- في صورته تساوى الأمرين، و بالراجح في صورته عدم التساوى في التشريعات.

و أما في غير التشريعات و عدم وجود المرجح فمن الواضح عدم القبح أصلا، ضرورة أن العطشان الذي عنده كوزان متساويان في إيفاء المصلحة بلا تفاوت بينهما لا يتأمل و لا يملك نفسه عن الشرب حتى يموت نظرا إلى أن ترجيح أحد المتساويين قبيح، بل يختار أحدهما و يشرب من أحدهما قطعاً، و هذا واضح جداً.

و من هنا يعلم أن ما قاله رئيس المشككين- من أن المصلحة الإلهية اقتضت وجود الحركة في الأجرام السماوية، لكن الترجيح بلا مرجح (١) كان قبيحا، فما وجه حركة الشمس مثلا و سيرها من

١- أقول: قد يتوهم استحاله الترجيح بلا مرجح نظرا إلى أن الترجيح يستلزم الترجيح استلزام الكسر للانكسار، فلا يمكن الترجيح بلا مرجح، لاستلزامه الترجيح بلا مرجح، و في مثال الكوزين يوجد المرجح و لكنه لخفائه يختفى على الأغلب، فالعطشان إنما يربح أحد الكوزين المتساويين من جهه كونه أقرب إليه أو إلى يده اليمنى، أو لأنه الذي جاء بمدّ نظره أولا، و وقع عليه توجهه في بادئ النظر، و غير ذلك من المرجحات الخفيه. و فسادة أظهر من أن يخفى حيث إن الترجيح و إن كان مستلزما للترجح لا محاله إلا أن هذا الاستلزام لا يتولد منه استلزام آخر، و هو أنه إن كان الترجيح بلا مرجح يكون الترجيح أيضا لا محاله بلا مرجح، ضرورة أن الترجيح لا يكون بلا عله و لا سبب، بل علته و سببه هو الفاعل و المرجح، و هذا مراد من يقول باستحالته، بخلاف الترجيح، فإنه و إن كانت له عله و سبب أيضا هو الفاعل و المرجح إلا أن الفاعل ربح المرجح أو أحد المتساويين عبثا و من دون غرض عقلائي، و قبحه من هذه الجهه، و إنكاره إنكار للبداهه، و هذا مراد من يقول بقبحه، و إلا فالترجح بلا مرجح- بمعنى أنه بلا عله و سبب و فاعل- فمما لا يشك في استحالته ذو مسكه، كما في الترجيح بلا مرجح. و الحاصل: أن الانكسار كالكسر مثلا- لا- يمكن أن يكون بلا عله، و لكن ترجيح كسر أحد الكوزين- اللزم كسر أحدهما- على الآخر لا بد له من مرجح فيه أو كونهما متساويين في هذه الجهه حتى يكون حسنا، و إلا فهو قبيح. (م).

المشرق إلى المغرب دون العكس مع عدم وجود المرجح؟- كلام متين في صورته الإشكال و الاعتراض، لكنّه ناظر إلى أنّه لا يجوز للحكيم تفويت المصلحه مع عدم وجود المرجح، و هذا ممّا لا يشوبه شكّ و لا ريب.

بقى الكلام فى معنى حديث «السعيد سعيد فى بطن أمّه، و الشقى شقى فى بطن أمّه»^(١).

فنعول: إنّ السعاده و الشقاوه ليستا من الأمور الذاتيه لا من الذاتى فى باب (إيساغوجى) ضروره أنّهما ليستا بجنسين أو فصلين للإنسان و لا من الذاتى (٢) فى باب البرهان من قبيل الزوجيه للأربعه،

١- التوحيد- للصدوق:- ٣٥٦-٣ بتفاوت يسير.

٢- أقول: و الشاهد على ذلك ما ورد فى دعاء ليله الثالث و العشرين من شهر رمضان المبارك بعد جمل منه: «و إن كنت من الأشقياء فامحنى من الأشقياء، و اكتبنى من السعداء» إلى آخره، [الإقبال: ٢٠٩] و غير ذلك ممّا يكون بهذا المضمون الذى وصل بحدّ التضافر بل التواتر و لا يمكن إنكاره. (م).

بداهه أنّهما أمران يتزعان من الإطاعة و المعصيه المترتبتان على العمل بما أمر به المولى أو بخلافه، عن إرادته و شعوره، و لا يصح إطلاقهما على من لم يعمل عن إرادته و شعوره، فكيف بمن كان فى بطن أمّه، فلا بدّ من العناية فى الحمل، و أن يكون باعتبار وجود المقتضى للسعاده من الصفات الحسنه التى هى جنود الإله، و وجود المقتضى للشقاوه من الصفات الرذيله الخبيثه التى هى جنود الشيطان و النفس الأمّاره، سواء قلنا بالجبر أو التفويض أو الأمر بين الأمرين، و هذا كإطلاق النار على الحطب، لما فيه من اقتضاء الناريه، فالروايه لا تدلّ على الجبر بوجه من الوجوه.

و أمّا حديث «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّه»^(١) فأجبنى عن المقام جدّاً، فإنّ الظاهر منه- و الله العالم- أنّ الناس مختلفون فى القوّه الظاهره و الباطنه و العقل اختلافا شديداً، و هذا ممّا يختصّ بالإنسان، إذ غيره لا يختلف فى نوع واحد منه أصلاً، أو ليس بهذه الكثره و الشدّه، كاختلاف معادن الذهب و الفضّه.

وهم و دفع:

أمّا الوهم: فهو أنّه لا بدّ فى الفعل العبادى أن يكون قريباً و صادراً عن إرادته، و هذا ينافى ما ذكر من أنّ الإراده ليست بعلة للفعل و لا تامّه التأثير فيه، بل العله التامّه و ما يكون مؤثراً فى الفعل

تمام التأثير هو الاختيار ليس إلّا، فكيف التوفيق؟

و أمّا الدفع: فهو أنّ لفظ الإرادة- كما مرّ غير مرّه- تارة يطلق و يراد منه الشوق المؤكّد الّذى هو من صفات النّفس، و أخرى يطلق و يراد منه الاختيار و المشيئه، كما فى جمله من الروايات، و كلام الأصحاب ناظر إليها بالمعنى الثانى لا الأوّل، حيث إنّ الشوق النفسانى لا يكون علّه للإمساك من أوّل الفجر إلى الغروب، بل الشوق بخلافه.

و من هنا يعلم أنّه لا يكون مرجّحاً له أيضاً، و المرّجح له هو الأمر الإلهى و الداعى الرحمانى و المحرّك المولوى، بل العلّه التامّه هو الاختيار، فالمراد من هذا الكلام أنّ الفعل لا بدّ و أن يكون صادراً عن اختيار و بداع إلهى فى مقابل القسرى، و ما يكون بداع نفسانى، فلا منافاه أصلاً.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمادّه الأمر.

الفصل الثاني فيما يتعلق بصيغته و هيئته.

إشارة

و فيه مباحث:

الأول: [صيغه الأمر و ما لها من المعانى غير الطلب]

أنه ربما يذكر للصيغه معان غير الطلب تبلغ خمسه عشر معنى من: التهديد و التعجيز و التسخير و الإرشاد و غير ذلك.

فقال بعض بكونها حقيقه فى إنشاء الطلب و مجازا فى الباقى.

و قال آخرون بالاشتراك اللفظى، و أما الاشتراك المعنوى فلا يمكن الالتزام به حيث لا يتصور جامع بين التهديد و الطلب.

و الذى أفاده صاحب الكفايه- قدس سرّه- فى المقام، هو: أن للصيغه معنى واحدا و مدلولاً فارقاً هو إنشاء الطلب. و اختلاف المعنى فى بعض الموارد لاختلاف الدواعى، فربما يكون الداعى لإنشاء الطلب هو الطلب حقيقه، و ربما يكون الداعى التهديد أو غير ذلك (١)، إلى آخر ما أفاده فى المقام.

و ممّا ذكرنا سابقا- من أنّ معنى الأمر إبراز الشوق و أنّ الطلب ليس إلّا التصدّي نحو المراد فى الإنشاءات و غيرها، و بإيجاد المولى صيغه «اضرب» مخاطبا عبده يتحقّق مصداق الطلب، لا- أنّ مفهومها إيجاد الطلب و إنشاؤه كما أفاده، و ليس هذا إلّا الخلط بين المفهوم و المصداق- يظهر أنّه لا يمكن الالتزام بوحده المعنى، بداهه أنّ مفهوم صيغه الأمر، المنشأه فى مقام البعث و التحريك مباين لمفهوم صيغه الأمر، المنشأه فى مقام التهديد أو التعجيز أو الإرشاد أو غير ذلك، فإنّه فى مقام البعث هو إبراز الشوق، و فى مقام التهديد هو إبراز الكراهه، و أنّ الأمر المنشى و المتكلم يكره الفعل بحدّ يعاقب فاعله، و فى مقام التعجيز هو إبراز أنّ المخاطب عاجز عن الفعل لا يقدر عليه، و فى مقام الإرشاد هو إظهار أنّ الفعل ذو مصلحه و فائده عائده إلى المخاطب إن فعل، و هكذا.

و من الواضح أن لا جامع بين هذه المعانى، لمكان التباين بينها، فلا محيص عن الالتزام بتعدّد المعنى إمّا بنحو الاشتراك اللفظى أو الحقيقه و المجاز، و لا يهّمنا إثبات أحدهما و إبطال الآخر بعد ما كانت الصيغه ظاهره فى البعث و التحريك عند عدم القرينه إمّا لأنّه حقيقه فيه أو لانصرافه إليه.

و ممّا يؤكّد ذلك: صحّه إطلاق الطلب بجميع اشتقاقاته عند استعمال الصيغه فى البعث و التحريك بأن يقال: «طلب زيد كذا» و «هو طالب كذا» و «هذا الفعل مطلوب له» و «هذا الشخص

مطلوب منه» و غير ذلك، بخلافه عند استعمالها فى مقام التهديد أو غيره من المعانى، فإنه لا يصح إطلاق الطلب بوجه من الوجوه.

المبحث الثانى: فى أن الصيغه هل هى حقيقه فى الوجوب أو الندب أو هما أو المشترك بينهما؟ أقوال:

اختار صاحب الكفايه- قدس سره- أولها بدعوى تبادره عند استعمالها بلا قرينه(١).

ثم أجاب عن إشكال صاحب المعالم- من أن استعمال الصيغه فى الندب فى الأوامر الوارده فى الشريعه فوق حد الإحصاء بحيث صار من المجازات المشهوره، فلا بد من ترجيح الندب أو التوقف- بوجه ثلاث:

الأول: كثره استعمالها فى الوجوب أيضا.

و هذه الدعوى ممنوعه (٢) جدًّا، وهذا واضح لمن تتبع الأوامر الاستجابيه التى هى وارده فى أبواب المعاشره و المعامله و المناكحه و غير ذلك من أبواب السنن، مضافا إلى المستحبات غير المستقله فى الصلاه و الصوم و الزكاه و غيرها من العبادات.

و الثانى: أن هذه الاستعمالات كلها مع القرينه، و كثره

١- كفايه الأصول: ٩٢.

٢- أقول: كون المستحبات أكثر من الواجبات مميّلا- كلام فيه، و أمّا أن استعمال الصيغه فى الندب أكثر- كما هو مدعى صاحب المعالم- فليس بصحيح، فإن أكثر المستحبات أفيدت بغير الصيغه، فالحق أن ما اختاره الآخوند متين. (م).

الاستعمال كذلك لا توجب صيرورتها مشهوره فيه حتى يرجح أو يتوقف.

وفيه: أنه خلاف ما هو المعروف في المجاز المشهور حيث إن كثره استعمال اللفظ في المعنى المجازى توجب أنس المخاطب به بحيث لو استعمل بلا- قرينه يتأمل المخاطب في كشف المراد، إذ يحتمل أن المتكلم اعتمد على الشهره و جعلها القرينه على المراد، و لو لا هذا لما كان معنى لهذا النزاع.

الثالث: النقض بصيغ العموم مع كثره التخصيص فيها حتى قيل: «ما من عامٍ إلّا و قد خصّ».

وفيه: أولاً: أن هذا الجواب لا يكون برهانا بل يكون جدلا و إلزاما للخصم حيث لا يتم على مذاقه من أن التخصيص متصلا أو منفصلا لا يصادم عموم العام أصلا، و لا يستلزم تجوّزا في العام مطلقا.

و ثانيا: أن بين الصيغه و بين ألفاظ العموم فرقا بينا، إذ هي وضعت للعموم بأوضاع متعدده، و كثره استعمال الجمع المحلى باللام في الخصوص لا تصادم عموم سائر ألفاظ العموم و أدواته، بخلاف الصيغه، فإن لها في جميع الموادّ و الهيئات سنخ معنى واحد بوضع واحد.

و ثالثا: أن هذا الكلام المشهور من أن «ما من عامٍ إلّا و قد خصّ» من الأغلاط الواضحه و ممّا لا أصل له بالضروره، فإنّ

الأحكام العقلية مثل: «كلّ معلول يحتاج إلى العله» «كلّ زوج منقسم بمتساويين» «كلّ ممكن زوج تركيبى مركّب من ماهية و وجود» و غير ذلك كلّها خارجه عن هذا الحكم.

و كثير من الأحكام العرفية مثل: «كلّ جوز مدور» «كلّ ذهب غير الفضة» «لا شىء من الحجر بشجر» و أمثال ذلك أيضا كذلك.

فلا محيص عن هذا الإشكال إلّا بما ذكرنا سابقا من أنّ الوجوب و الندب أمران خارجان عن مدلول الصيغه، بل مقتضى العبودية و المولوية بحكم العقل: الإطاعة و الامتثال ما لم ينصب المولى قرينه على الترخيص، و أنّ المصلحة الموجبه للأمر غير لزوميه، و الصيغه متى ما استعملت لها معنى واحد، و هو إظهار الشوق و إبراز الميل، و الوجوب (١) و الندب ناشئان من إلزاميه المصلحة و عدمها التى هى داعيه للأمر و البعث، فالصيغه عند استعمالها بلا قرينه على الندب ظاهره فى الوجوب بمعنى أنّ الوجوب أمر حكم به العقل، لا أنّه مدلوله بنحو الحقيقه أو المجاز أو غير ذلك.

فاندفع الإشكال بناء على صحّه هذه الدعوى، و هى أنّ الوجوب و الندب أمران خارجان عن مدلول اللفظ، بل هما من

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ الوجوب لا يدور مدار إلزاميه المصلحة، بل العقل يحكم بقبح مخالفه المولى و لزوم امتثاله عند إظهار شوقه بشىء ما لم يرخص فى الترك و إن علم- على فرض المحال- أنّ حكمه بلا مصلحة، كما يقول به الأشاعره غير الشاعر. (م).

المدليل السياقيه، إذ من الواضح الضروري أنه متى تحقّق موضوع حكم العقل يترتّب عليه حكمه و إن لم يتحقّق في مدّه العمر إلّا مرّه واحده، فإذا حكم العقل بوجوب امتثال أوامر المولى ما لم يرخص في الترك، فإذا فرضنا أنّ جميع أوامر المولى ورد فيها الترخيص إلّا واحداً أو اثنين منها، فيصدق في هذا المورد أو هذين الموردين أنّ المولى أمر عبده و لم يرخص في الترك، فيتحقّق موضوع حكم العقل و يترتّب عليه حكمه بوجوب الامتثال، إذ هو بحكم العقل لا بدلاله الصيغه أو ظهورها حتى يقال: كثره الاستعمال في الندب توجب الترجيح أو التوقّف، وهذا واضح جداً.

و أمّا صحّه هذه الدعوى فيدلّ عليها ما أشرنا إليه سابقاً، و نعيده توضيحاً من أنّ مفاد الأمر ليس إلّا إظهار الشوق المؤكّد من غير فرق بين الأمر الاستحبابي أو الوجوبي، فإنّه- أى الشوق المؤكّد- هو العدى يتعقّب التصدّي نحو المراد بتحريك العضلات أو إنشاء الصيغه و أمر عبده بالفعل، لا مطلق الشوق.

نعم، الشوق (١) فيما له مصلحه لزوميه أكد و أشدّ من غيره،

١- أقول: في إطلاقه تأمل، حيث لا يمكن الالتزام بأنّ الشوق في مثل ردّ السلام أكد و أشدّ منه في زياره مولانا الحسين عليه السلام يوم عرفه أو مطلقاً، فإنّ أشدّيه الشوق و أكديته تستكشف من مقدار الأهميه التي تكون في المشتاق إليه عند المولى، و هو يستكشف من كثره الوعد و جزيل الثواب لفاعله، كما يستكشف أيضاً من زياده الوعيد و شديد العقاب على تاركه، و تتضح أهميه زياره الحسين عليه السلام يوم عرفه، أو مطلقاً، و كون اشتياق المولى إليها أشدّ و أكد من كثير من الواجبات لمن راجع الأخبار و الآثار الواردة فيها الدالّه على ترتّب آثار و فوائد- تحيّر العقول فيها- عليها التي أقلّها غفران الذنوب كلّها. (م).

كما أنه في بعض ما يكون له مصلحة لزوميه أكد و أشد من بعض آخر كذلك، إذ الواجبات ليست جميعها متساوية من حيث الأهميه، ضروره أنّ مصلحة إتيان الصلاه ليست بمتساوية مع مصلحة ردّ السلام مع أنّهما متساويان في أنّهما واجبان، و لكليهما مصلحة لزوميه.

و من الواضح أنّ هذا الاختلاف لا يوجب الفرق في مفاد الأمر، فمفاد الأمر مطلقا هو إظهار الشوق المؤكّد لا غير، و إنّما العقل يحكم بالبّ و القطع أنّ المولى إذا أظهر شوقه و أمر عبده بشىء و لم يرخصه فى تركه، و جب عليه الامتثال من باب دفع الضرر المحتمل، و تصحّ المؤاخذه على مخالفته، و لا يقبح العقاب عند العقلاء، لأنّه ليس عقابا بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و هذا بخلاف ما إذا رخصه، فإنّ العقاب معه قبيح عند العقلاء بالضروره، و ليس هذا تخصيصا لحكم العقل، بل يكون تخصّصا و يكون موضوع حكم العقل ضيقا من أوّل الأمر.

و ممّا يوضّح و يؤكّد هذا: أنّه إذا أمر المولى عبده بالإشارة أو تحريك اليد لا باللفظ أو الكتابه، ليس له مخالفته ما لم يرخصه، و تصحّ مؤاخذته و عقابه عند مخالفته مع أنّ الإشارة ليست بلفظ، و هكذا تحريك اليد حتى يدلّ على الوجوب أو يكون ظاهرا فيه.

فظهر و اتضح أنّ الوجوب و الندب ليسا من مدلول الصيغه، بل هما أمران خارجيان ناشئان من لزوميه المصلحه و عدمها، و عند عدم الترخيص يحكم العقل بوجوب الامثال بمقتضى العبوديه و المولويه(١).

و من ذلك يعلم أنّ البحث- على فرض عدم كون الصيغه حقيقه فى الوجوب- فى أنّها هل هى ظاهره فيه أم لا؟ لا وجه له، إذ هو مبنى على كون الوجوب و الندب من المداليل اللفظيه لا السياقيه، و قد عرفت أنّه باطل.

ثمّ إنه يتضح و ينكشف على ما اخترناه- من كون الوجوب أمرا يحكم به العقل خارجا عن مدلول الصيغه- فرع مهمّ، و هو أنّه إذا ورد مثلا: «أكرم زيدا و عمرا» و علمنا من الخارج أنّ زيدا لا يجب إكرامه و شككنا فى وجوب إكرام عمرو، فمقتضى ما ذكرنا:

وجوب إكرام عمرو، إذ لم يثبت الترخيص على الفرض بالنسبه إلى عمرو، فموضوع حكم العقل يتحقّق و يترتب عليه حكمه بوجوب إكرام عمرو، فلا مجال للإشكال المشهور من أنّ الصيغه الواحده فى استعمال واحد كيف يمكن أن تكون للوجوب و الندب معا!؟

و كيف يمكن أن تستعمل فى مطلق الطلب من دون أن يتفصل بفصل!؟

و ذلك لأنّ الصيغه فى المثال السابق أو غيره، نحو: «اغتسل

١- و فيه ما مرّ فى مادّه الأمر (م). انظر ص ١٩٤ (الهامش).

للجنابه و الجمعه» استعملت فى معنى واحد، و هو إبراز الشوق، و قد جاء الترخيص بالنسبه إلى أحدهما، فيلزم الخروج عن عهدہ التكليف بالنسبه إلى الآخر.

ثم إنه يظهر ممّا ذكرنا حال الجملة الخبرية المستعمله فى مقام الطلب، مثل: «يتوضّأ» و «يصلّى» و غير ذلك.

و ذلك لما عرفت من أنّ الطلب هو التصدّى نحو المراد، و هو فى الإنشاءات يتحقّق بإبراز الشوق أو غيره بمبرز و إظهار الميل بمظهر، سواء كان المبرز صيغه «افعل» أو الإشاره أو الكتابه أو الجملة الخبرية أو غير ذلك، و عرفت أيضا أنّ مقتضى العبوديه و المولويه عند العقل: وجوب امتثال ما أظهر المولى شوقه و ميله إليه، و حسن المثوبه و قبح العقوبه لدى الموافقه، و استحقاق العقوبه و عدم قبحها عند المخالفه، و هو من أحكام العقل، و ليس شىء من الصيغه و الإشاره و الجملة الخبرية دالّما على الوجوب أو ظاهرا فيه.

و من هنا يعلم فساد ما فى الكفايه من أنّ الجملة الخبرية المستعمله فى مقام الطلب ظاهره فى الوجوب و مستعمله فى معناه الخبرى لكن لا بداعى الإعلام بل بداعى البعث و التحريك بنحو آكد، حيث إنّ المولى أخبر بوقوع مطلوبه فى الخارج إظهارا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوعه(١).

و ذلك لما عرفت من أنّ الوجوب أجنبيّ عن مدلول الكلام، سواء كان إنشائيًا أو خبريًا صادرا بداعى الإنشاء، و أنّ مصداق الطلب يتحقّق تاره بإيجاد صيغته «افعل» أو نحوها، و أخرى بإيجاد الجملة الخبرية بداعى البعث و التحريك، و متى تحقّق مصداق الطلب دخل تحت كبرى حكم العقل بوجوب الموافقه و الامتثال ما لم يرخص في تركه.

و لأنّ مقتضى ما ذكر جواز استعمال كلّ جملة خبرية أو فعلية في مقام البعث إظهارا بأنّه لا يرضى إلّا بوقوع مطلوبه مع أنّه لا يصحّ (١) «زيد متوضّئ» بداعى البعث، فعلم أنّ الجملة الخبرية المستعمله في مقام الإنشاء حالها حال «بعث» و «أنكحت» الإنشائيين في إظهار ما في النفس من الشوق أو الاعتبار بهما بلا تفاوت.

المبحث الثالث: في التعبدية و التوصلية.

إشاره

و الكلام فيه يقع في مقامين:

الأول: أنّه هل يكون أصل لفظي يقتضى التعبدية أو التوصلية حتى يرجع إليه عند الشكّ أو لا؟

الثاني: أنّه مع عدمه هل الأصل العملي في المقام يكون هو البراءة حتى يثبت التوصلية، أو الاشتغال حتى يثبت التعبدية؟

١- أقول: لا وجه لعدم الصحّ، فإنّ الاستعمال شائع ذائع في الاسميه أيضا كما يقال: «المؤمن مؤتمن» «المؤمن صادق الوعد» في هذا المقام و غير ذلك. (م).

و كل ذلك في مقام الشك، و أمّا لو علم بأحدهما من قرينه أو دليل خارجي فلا كلام فيه أصلاً.

[هل يكون أصل لفظي يقتضى التعبدية أو التوصليه في مقام الشك؟]

إشاره

أمّا المقام الأول: فتتقيحه يتم برسم أمور:

الأول: أن للمولى عند أمره و إظهار شوقه غرضين:

إشاره

أحدهما: جعل الداعي للعبد، إذ ما لم يظهر المولى شوقه و لم يأمر عبده بشىء، لم يكن للعبد داع و باعث و محرّك على إتيان ما اشتاق إليه المولى.

و الآخر- و هو الغرض الأصلي و الأولي-: حصول المصلحه التى تكون فى الفعل، و دعت إلى البعث و التحريك، و هى إمّا أن تكون فى مطلق وجود الفعل فى الخارج، سواء أتى بداعى الأمر و لأجل التعبد و التقرب به أم لا، أو تكون فى الفعل المأتى به بداعى الأمر و لأجل التعبد و التقرب به، و بدونه لا يحصل الغرض و لا تكون له مصلحه أصلاً، فالأول يسمّى بالتوصلى، و الثانى بالتعبدى، فالفرق بين الواجب التعبدى و التوصلى باعتبار الغرض الثانى- الذى هو غرض الواجب، فرّما يتعلّق بمطلق وجود الفعل فى الخارج، فىكون توصلياً، و ربّما يتعلّق بالفعل بداعى الأمر، فىكون تعبدياً- لا باعتبار الغرض الأول الذى هو فى طول الغرض الثانى بمعنى أنّ الغرض من جعل الداعى إنّما هو حصول الفعل لتحصل بسببه المصلحه، و هو غرض الإيجاب و جعل الداعى للعبد، إذ هو لا يتفاوت فيهما، و لا ربط له بفعل المكلف، إذ

الإيجاب فعل الشارع لا المكلف.

و من هنا يظهر أنّ في عبارته الكفاية- حيث جعل الفرق بينهما باعتبار الغرض من الوجوب لا الواجب(١)- مسامحة واضحة، إذ الوجوب عين الإيجاب، ولا ينفك عنه، و الفرق بينهما بالاعتبار.

[تقسيمات الواجب التوصلّي]

ثمّ إنّ التوصلّي قد يطلق على الواجب الغيرى أيضا، و الكلام فيه يأتي عند ذكر مقدّمه الواجب، و بينه و بين التوصلّي في مقابل التعيّد عموم من وجه، إذ هما يجتمعان في وجوب غسل الثوب مقدّمه للصلاه، و يصدق الأوّل دون الثانى في دفن الميت، و يصدق الثانى دون الأوّل (٢) في الوضوء.

و قد يطلق على ما يحصل الغرض بمطلق وجوده في الخارج و لو كان من دون اختيار أو بفعل الغير بل و لو كان بفعل محرّم.

و لا يخفى أنّ فعل الغير أو الفعل غير الاختيارى (٣) لا يمكن أن يكون مأمورا به حيث لا يصدر من العاقل مثل هذا التكليف بأن

١- كفايه الأصول: ٩٢-٩٣.

٢- المراد من الأوّل في الموضوع الأوّل هو التوصلّي المبحوث عنه الّذى لا يحتاج إلى قصد القربه، و المراد من الأوّل هنا هو الواجب الغيرى في قبال النفسى.

٣- أقول: فيما يسقط الغرض منه بفعل الغير أو بإتيانه بغير اختيار لا- يتعلّق الأمر بهما حتى يقال: إنّ متعلّق التكليف يجب أن يكون مقدورا للمكلف، و لا- يتعلّق أيضا بخصوص ما يصدر عنه عن اختيار، لكونه جزافا، إذ الفرض أنّ الغرض يحصل بأعمّ منه، فالظاهر أنّ في تلك الموارد يتعلّق بالمهملة الجامعه، أعنى أصل الطبيعه، و الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور، و هو ظاهر. (م).

يقول: «وجب على زيد أن يقوم من دون إرادته واختيار» أو «وجب على زيد أن يقوم عمرو».

ولا- يمكن أن يكون الفعل المحرّم، لما بين المحبوبيّه و المبعوضيّه و المقرّبيّه و المبعيديه من التضادّ، و لكن مع القطع بأنّ شيئاً من ذلك لا يكون مأموراً به قد نشكّ في مسقطيته للأمر و حصول الغرض و عدمهما بذلك.

و النسبه بين التوضيلى بهذا المعنى و بينه في قبال التعبدى أيضا عموم من وجه، لتصادقهما في وجوب غسل الثوب، و تفارقهما في وجوب ردّ السلام حيث إنّه لا يسقط من الغير، أو من دون اختيار، و إن لم يلزم فيه التقرب، فهو توصلى في قبال التعبدى، و وجوب الصلاه على وليّ الميّت، فإنّه يسقط بفعل الغير مع أنّه قربيّ و تعبديّ. و الكلام فيه يأتي في آخر المبحث إن شاء الله من حيث جواز التمسك بالإطلاق و عدمه.

الأمر الثاني: أنه اختلف في أنه هل هناك إطلاق يقتضى التعبدية أو التوصلية أو لا؟

فالتزم جماعه بالأوّل، كما عن صاحب الإشارات (١). و جماعه أخرى (٢) بالثاني، كما عن شيخنا الأنصارى (٣) بدعوى أنّ عدم إمكان تقييد المأمور به بقصد الأمر- للزوم الدور أو غير ذلك من

١- كما في أجود التقريرات ١: ١١٢-١١٣.

٢- كما في أجود التقريرات ١: ١١٢-١١٣.

٣- مطارح الأنظار: ٦٠.

المحاذير- مستلزم لضروره الإطلاق، ضروره أنّ استحاله أحد المتقابلين موجه لضروريّه المقابل الآخر. و جماعه ثالثه بالثالث، و هو الإهمال و عدم الإطلاق، و منهم شيخنا الأستاذ(١) بدعوى أنّ التقابل بين المأتى به بقصد الأمر و لا بقصده.

و بعباره أخرى: التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا السلب و الإيجاب، فاستحاله التقييد على ذلك موجه لاستحاله الإطلاق.

و قبل الورود فى المقصود لا بدّ من بيان أنّ استحاله التقييد هل تستلزم استحاله الإطلاق و بالعكس أم لا؟

و تحقيق المقام يقتضى البسط فى الكلام.

فنبول: إنّ لموضوعات الأحكام- مثل المكلف و الخمر و الوقت و غيرها- و هكذا متعلقاتها- كالصلاه و الصوم و الزكاه و أمثال ذلك- تقسيمات أوليّه باعتبار الأحوال العارضه عليها مع قطع النظر عن ورود الحكم فى الشريعه، كتقسيمات الصلاه بأنّها إمّا مع الطهاره أو لا، و إمّا إلى القبله أو لا، و هكذا، و كذلك الخمر إمّا أحمر أو أبيض، و المكلف إمّا غنى أو فقير، و تقسيمات ثانويّه باعتبار الأحوال الطارئه على الموضوعات أو متعلقات الأحكام بعد ورود الحكم و تعلق التكليف بها بحيث لو لا ورود الحكم و وجود التكليف لم يكن مورد للتقسيم و لا معنى له، ككون المكلف عالما

بحكمه أو جاهلا به، و كون الصلاه مع قصد الأمر و بداعيه أو لا بقصده و داعيه.

ثم إن معنى الإطلاق هو رفض القيود لا لحاظ جميعها و اعتبار تمام الخصوصيات.

و بعبارة أخرى: هو أنّ طبيعه الساريه أينما سرت و فى أى فرد تحققت ملغاه عن جميع الخصوصيات بحيث لو فرض بفرض المحال تحقّقها فى ضمن فرد عار عن جميع الخصوصيات و خال عن تمام القيود، يشملها الحكم.

مثلا: معنى إطلاق العالم فى «أكرم العالم» هو أنّ المحكوم بحكم و جوب الإكرام و تمام الموضوع له هو طبيعه العالم من دون نظر إلى أنّه عادل أو فاسق أو غير ذلك، لا أنّه هو العالم العادل و العالم الفاسق و هكذا.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ استحاله التقييد إمّا أن تكون فى الانقسامات الأوّليه أو تكون فى الانقسامات الثانويه.

أمّا فى الأولى فهى ناشئه من أمرين لا ثالث لهما:

أحدهما: أن تكون ناشئه من ناحيه تعلق الحكم بالموضوع المقيّد أو بالمتعلق المقيّد لا من ناحيه التقييد.

مثل: أن يقال: «الصلاه غير المقدوره للمكلّف واجبه» ففى هذه الصوره الإطلاق أيضا مستحيل، لعدم الفرق بين تعلق الحكم

بغير المقدور خاصه أو شموله له في الاستحالة، فعلى هذا يتعين (١) التقييد بالطرف الآخر بأن يقال: «الصلاه المقدوره واجبه». و الآخر: أن تكون ناشئه من التقييد لا من تعلق الحكم.

مثل: أن يقول المولى لعبده: «أكرم العالم الفاسق» فإن اختصاص الحكم بالفاسق و تقييده به يكون قبيحا غير صادر من المولى الحكيم العالم بالحال، مستحيل الصدور من مولى الموالى بالعرض، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح.

و في هذه الصوره استحاله التقييد لا- توجب استحاله الإطلاق أيضا، ضروره أنه لا محذور في تكليف المولى بوجوب إكram العالم مطلقا، فحينئذ لا يتعين (٢) الإطلاق و لا التقييد بالطرف الآخر، بل كلاهما ممكن لا محذور فيه.

ففي الانقسامات الأوليه إذا كان التقييد مستحيلا، فالإطلاق تاره مستحيل و أخرى ممكن.

١- أقول: لا- وجه لتعين التقييد بالطرف الآخر، لما مرّ آنفا من أن صرف تعلق التكليف بالمهمله كاف، و لا- وجه لتقييدها بالقدره، لكونه جزافا. (م).

٢- هذا فيما إذا كان القيد موجبا لمرجوحيه المقيّد على غيره كما في المثال، أمّا إذا لم يكن القيد كذلك، بل كان المقيّد به و غيره متساويين من جميع الجهات، مثل أن يقول: «أكرم العادل إن كان زيدا» على تقدير كون زيد مساويا مع سائر العدول في العدالة و سائر الجهات، فكما أن التقييد بهذا الطرف مستحيل بالعرض، لأنه ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح مع وجود الجامع بينهما فكذلك التقييد بالطرف الآخر- بأن يقول: «أكرم العادل إن لم يكن زيدا»- أيضا مستحيل بالعرض، لذلك، فحينئذ يكون الإطلاق ضروريا بأن يقول: «أكرم العادل» و هذا واضح جدّا. (م).

و أمّا الانقسامات الثانويّة فحيث إنّ تماميّة الإطلاق مبنيّة على تماميّة مقدّمات الحكمه و ورود الحكم على المقسم من أوّل مقدّمات الحكمه، و ليس قبل تعلق الحكم و ورود التكليف على الفرض مقسم، إذ المقسميّة نشأت من ناحيه الحكم، فاستحاله التقييد توجب استحاله الإطلاق أيضا، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، لعدم انقسام المكلف إلى العالم بالحكم و الجاهل به أو المطيع و العاصي قبل ورود التكليف، و هكذا لا- تنقسم الصلاه قبل الأمر بها إلى الصلاه بداعي الأمر و لا بداعيه، فلا معنى للتمسّك بالإطلاق فيما إذا شكّ في أنّ الأمور به هل الصلاه بقصد الأمر و بشرط شيء أو مطلق و لا بشرط؟ فإنّ طبيعي الصلاه العذّي لا ينقسم قبل الأمر به إلى قسمين كيف يمكن تعلق أمره بالجامع بينهما في ضمن أيّ حصّه سرى؟! و ما ليس له حصّتان كيف يطلب مطلقا من قبلهما غير مقيد بإحدهما!؟

كلّ ذلك في مقام الإثبات، أمّا في مقام الثبوت فحال التقسيمات بعينها حال التقسيمات الأوّليّه.

و ذلك لأنّ ما يشاق إليه المولى لا يعقل أن يكون مهملا مع التفات المولى إليه، فلا محاله شوق المولى تعلق إمّا بالمقيد بالقيّد الوجوديّ أو العدميّ، أو المطلق و اللا بشرط، فلو فرضنا عدم

معقوليه التقييد وجودا و عدما يكون (١) الإطلاق ضروريا، و لو فرضنا عدم معقوليه التقييد وجودا فقط، يكون التقييد بالطرف الآخر ضروريا مع استحاله الإطلاق، و بدونها لا يكون شىء من التقييد بالطرف الآخر و الإطلاق ضروريا، و هكذا فى صورته استحاله التقييد عدما فقط.

فتحصّل مميّا ذكرنا: أنّ استحاله التقييد فى التقسيمات الثانويّه موجه لاستحاله الإطلاق أيضا فى مقام الإثبات فقط دون مقام الثبوت، و حال مقام الثبوت فيها حال مقام الإثبات فى التقسيمات الأوليّه.

و لا يخفى أنّ الفرق بين المقامين لا يترتب عليه ثمره عمليّه إلّا فى بحث الترتّب على ما سيأتى إن شاء الله تعالى.

بقى الكلام فى استحاله التقييد، و قد ذكر فى وجه الاستحاله وجوه:

منها: ما أفاده صاحب الكفايه (٢) قدّس سرّه.

١- و ما أفاده شيخنا الأستاذ- من أنّ استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق و هكذا العكس، فلا بدّ فى الإطلاق من قابليّه التقييد، و مع عدمها لا يمكن الإطلاق أيضا، لأنّ التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه- ليس على ما ينبغى، و هو عجيب منه قدّس سرّه لأنّ القابليه لا- تلزم أن تكون شخصيه، بل يمكن أن تكون صنفيه أو نوعيه أو جنسيه، و لو كانت استحاله أحد المتقابلين بالعدم و الملكه موجه لاستحاله الآخر، لاستحال علمه تعالى بالموجودات، لاستحاله جهله تعالى بها، و لاستحال جهلنا بذاته تبارك و تعالى، لاستحاله علمنا بها، و هذا واضح لا ستره عليه.

٢- كفايه الأصول: ٩٥.

و حاصله: أنّ أخذ قصد الأمر في المأمور به شرطاً أو شرطاً مستحيل، لعدم قدره على إتيان المأمور به الذي هو ذات الصلاة مع قصد الأمر، إذ المفروض أنّ الأمر تعلّق بالمقيّد من حيث هو مقيّد أو المركّب، و الذي يقدر المكلف على إتيانه بقصد الأمر هو ذات الصلاة، و هي غير مأمور بها، و إنّما المأمور بها هي ذات الصلاة مشروطه و مقيّده بقصد الأمر أو المركّب منهما، و لا يكاد يدعو الأمر إلّا إلى ما تعلّق به، و ما تعلّق به على الفرض هو المقيّد أو المركّب، و هما غير مقدورين للمكلف، إذ لا يمكن هنا داعويّه الأمر إلى أحدهما- أي المقيّد أو المركّب- بل لا يدعو إلّا إلى ذات الصلاة.

و أيضاً يلزم الخلف، إذ ما فرضتم أنّه غير مأمور به- و هو ذات الصلاة- يكون مأموراً به في مقام الإتيان بها.

ثم اعترض على نفسه بأنّ ذات الصلاة لا- تكون مأموراً بها إن أخذ قصد الامتثال شرطاً، لأنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب، و أمّا إذا أخذ جزءاً و شرطاً فلا، لما تقرّر في مقرّه من أنّ الأمر بالمركّب بعينه أمر بكلّ واحد من أجزائه، فيصحّ إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلّق بهذا الجزء، فلا محذور لا من جهه عدم قدره و لا من ناحيه الخلف، إذ كلّ منهما نشأ من أنّ ذات الصلاة وحدها غير مأمور بها، و هو على هذا الفرض ممنوع، إذ الأمر بالمركّب بعينه أمر بكلّ واحد من أجزائه، فذات الصلاة مأمور بها،

و الأمر المتعلق بها هو الأمر المتعلق بالمركب، فالمكلف قادر على إتيان الأمور به، و ما فرضناه أنه مأمور به- و هو ذات الصلاه- هو مأمور به، و لا نفرض أنها غير مأمور بها وحدها حتى يلزم الخلف.

ثم أجاب عنه- قدس سره- بوجهين:

الأول: أنه يوجب تعلق الأمر بأمر غير اختياري، إذ قصد الأمر أيضا جزء للمأمور به، و هو ليس إلا الإرادة، و هي لا تكون إراديه و اختياريه.

و فيه: أولًا: أن قصد الامتثال غير الإرادة، بداهه أنها صفة من صفات النفس، و هي الشوق، و هو فعل من أفعاله، و للنفس أن تقصد و أن لا تقصد، فهو فعل اختياري للنفس.

و ثانيا: سلمنا أن قصد الامتثال عين الإرادة، لكن لا نسلم أن طبيعى الإرادة غير اختياري، بل بعض أفراده يكون اختياريًا.

و ذلك لأن الإرادة هي شوق النفس، و ربما لا تشتاق النفس بشيء و لكن يمكنها أن توجهه بالتأمل في الآثار و الفوائد المترتبة عليه.

مثلا: ربما لا- يشتاق الإنسان بصلاه الليل، لكن يحصل له ذلك بواسطة التأمل في الآثار المترتبة عليها و الأوامر الآمره بها و المؤكده لها على كثرتها و الأخبار الواردة في كثرة ثوابها و توسعه الرزق على فاعلها و غيرهما من الفوائد المترتبة عليها.

و الثاني: أن صحه إتيان الجزء بداعي الأمر المتعلق بالكل إنما

هى فيما إذا كان الإتيان بالجزء فى ضمن الإتيان بالكلّ لا مطلقا حتى إذا لم يأت ببعض الأجزاء.

مثلا: يصحّ الإتيان بالتكبيره بداعى الأمر المتعلّق بالصلاه مع الإتيان بسائر الأجزاء كذلك لا بدونه و لا يمكن الإتيان بالمأمور به المركّب من ذات الصلاه و قصد امتثال الأمر، بقصد امتثال الأمر المتعلّق بهذا المركّب، إذ لازمه أن يؤتى بكلّ واحد من الأجزاء بقصد امتثال الأمر المتعلّق بالمركّب، و قصد الامتثال أيضا بنفسه أحد الأجزاء، فلا بدّ أن يؤتى بهذا القصد أيضا، فيكون فى فعل واحد و تكليف فارد قصدان و امتثالان، و من المعلوم أنه يستحيل أن يكون للأمر الواحد امتثالان و للفعل الواحد قصدان و إرادتان.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) من أنّ أخذ قصد الأمر فى المأمور به مستلزم لتقدّم الشىء على نفسه فى مقام الإنشاء و الفعلية و الامتثال.

بيان ذلك: أنّ الأحكام الشرعيه الكليّه كلّها تكون على نحو القضايا الحقيقيه التى أخذ فيها ما له مدخلية فى الحكم مفروض الوجود و يعبر عنه بالموضوع تاره و بالشرط أخرى، كما فى قضيه «الخمر حرام» و لله على الناس حجج البتّ من استطاع إليه سبيلا(٢) فإنّ الخمر فى الأول أخذت مفروضه الوجود، و يعبر

١- أجود التقريرات ١: ١٠٥-١٠٨.

٢- آل عمران: ٩٧.

عنها بالموضوع، و يكون معنى القضية أنه إذا وجدت في الخارج خمر يحرم شربها، و هكذا الاستطاعه في المثال الثاني أخذت مفروضه الوجود، و يعبر عنها بالشرط، و يكون المعنى أنه إذا وجدت و تحققت الاستطاعه في الخارج، فيجب الحج على واجدها.

و لا- فرق في ذلك بين أن تكون صوره القضية شرطيه أو حمليه، فإنها أيضا في الحقيقه شرطيه، و لذا قال المنطقيون: إن كلّ قضيه حمليه تنحلّ إلى قضيه شرطيه مقدّمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له.

و يترتب على ما ذكرنا- من أنّ الموضوع في القضايا الحقيقيه المتكفله لبيان الأحكام أخذ مفروض الوجود- أمران:

الأول: أنه يستحيل فعليه الحكم قبل تحقّق موضوعه و وجوده في الخارج.

و الثاني: أنه إذا وجد الموضوع و تحقّق في الخارج، يخرج ما هو مفروض الوجود في مقام الجعل و الإنشاء من حريم الفرض و التقدير إلى المرتبه الفعلية و التحقّق، و يترتب على ذلك فعليه الحكم، و لا- يعقل عدم فعليه الحكم بعد فعليه موضوعه، لأنّ الموضوع و الحكم يشبهان بالعلّه و المعلول في عدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

و بعد ذلك نقول: إنّ قول المولى: «صلّ بداعى الأمر المتعلّق

بها» الذى هو قضيه حقيقته يساوق قوله: «إذا وجد فى الخارج أمر بالصلاه، يجب إتيانها بداعى هذا الأمر» و حيث إنّ الأمر حينئذ أخذ مفروض الوجود فى مقام الإنشاء، و هو بعينه يوجد حين الإنشاء، إذ المفروض أنّه لا- خطاب و لا أمر قبل إنشاء الحكم، فيلزم أن يكون وجود الأمر مشروطاً بفرض وجوده فى الخارج، و يكون مفروض الوجود قبل وجوده، و هذا هو تقدّم الشىء على نفسه فى مقام الإنشاء.

و أمّا تقدّم الشىء على نفسه فى مقام الفعلية: فلما عرفت فى الأمر الثانى من أنّ فعلية الأمر و الحكم متوقفه على فعلية موضوعه، و المفروض أنّ فى المقام الأمر الذى هو الحكم هو بعينه موضوع للحكم، فيلزم اتحاد الحكم و الموضوع و تقدّم فعلية الأمر الذى هو الحكم على فعلية الأمر الذى هو الموضوع، و هو ضرورى الاستحاله.

و ليعلم أنّ الإشكال ناش من جهه أخذ نفس الأمر مفروض الوجود فى المأمور به لا قصد الأمر، فلا يرد ما أورده بعض الأساطين من أنّه خلط للموضوع بالمتعلق، لأنّ المأخوذ فى المأمور به هو قصد الأمر، و هو متأخر عن الإنشاء و الفعلية، فلا يلزم تقدّم الأمر على نفسه، بل يلزم تقدّمه على قصده.

و ذلك لما عرفت من أنّ مرجع قول المولى: «صلّ بداعى الأمر» [إلى] أنّه إذا وجد فى الخارج أمر بالصلاه فأت بها بداعى

أمرها.

و أمّا في مقام الامتثال: فلأنّ قصد الامتثال متأخّر عن إتيان الأجزاء رتبه، و المفروض أنّ من جمله أجزاء المأمور به هو قصد الأمر، فإن كان ما يكون جزءا للمأمور به هو بعينه ما يكون متأخرا عنها رتبه، فيلزم تقدّم الشىء على نفسه، إذ لازمه أن يكون قصد الامتثال- و هو متأخّر عن الأجزاء رتبه- متقدّما على نفسه و إن كان غيره، فيلزم أن يكون لمكّلف شخصى فى تكليف واحد شخصى فى آن و زمان شخصى امتثالان، و هو غير معقول.

و منها: ما أفاده بعض الأساطين من أنّ الأمر محرّك و باعث للعبد نحو الفعل، و ليس قصد الأمر إلّا محرّكيه هذا الأمر و باعثيته، فإن كان مأخوذا فى متعلّقه شرطا أو شطرا، يلزم أن يكون محرّكا لمحرّكيه نفسه و باعثا لباعثيه نفسه، و كما أنّ الشىء لا يعقل أن يكون محرّكا لنفسه كذلك لا يعقل أن يكون محرّكا لمحرّكيه نفسه بمناط واحد، و هو تقدّم الشىء على نفسه، اللّازم فى عليّته شىء لنفسه أو لعلّيته نفسه(١).

و فيه: أنّه إن كان المراد من أنّ الأمر محرّك أنّه بوجوده الخارجى و إن لم يعلم به المكّلف و لم يصل إليه، فباطل بالضروره، و إن كان المراد منه أنّ الواصل منه يكون محرّكا فكذلك، لوصول كثير من الأوامر إلى كثير من العصاه و الكفّار و علمهم بها مع أنّها

١- راجع نهايه الدرايه ١: ٣٢٥ و ٣٣١.

لا تكون محرّكه لهم.

فالتحقيق أنّ الأمر ليس محرّكا و باعثا، و لا يكون فيه علّيه أصلا، بل هو منعزل عن العلّيه بجميع مراتبها، و إنّما العلّه و المحرّك هو الاختيار، كما مرّ في بحث الطلب و الإراده، و الأمر موجب (١) لترجيح المكلف أحد طرفي اختياره.

ثم إنّ عمدته ما ذكر في وجه الاستحاله هو ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

و أمّا الوجه الأخير و كذلك ما أفاده صاحب الكفايه - قدّس سرّه - فيمكن دفعه.

و توضيحه يحتاج إلى ذكر أمرين:

الأوّل: أنّ الأمر بالمركب ينحلّ إلى أوامر متعدّده بحيث يكون كلّ منها حصّه من ذلك الأمر المتعلّق بالمركب، و بإتيان كلّ جزء من أجزاء المركب يسقط الأمر المختصّ به، و يكون المكلف مأمورا بأمر آخر.

مثلا: بإتيان التكبيره يسقط أمر «كبر» و يجب القراءه، و بإتيانها يسقط أمرها، و يجب الركوع، و بإتيانه يسقط أمر «اركع» و هكذا.

و عليه يبتنى التمسك بأصاله البراءه في الدوران بين الأقلّ

١- أقول: لا- يندفع الإشكال بمجرد إنكار علّيه الأمر لإتيان المأمور به، و الغائله بعد على حالها، إذ الأمر لو كان مرجّحا لأحد طرفي اختيار العبد، فلا- يكون قصد الأمر إلّا مرجّحيه هذا الأمر، فلو أخذ قصد الأمر في المأمور به، يلزم منه أن يكون الأمر مرجّحا لمرجّحيه نفسه و داعيا إلى داعويّه نفسه. (م).

و الأكثر الارتباطيين، و قد أثبتنا ذلك في محله.

الثانى: أنّ الأمر المتعلق بالمركب يمكن أن يكون تعديدياً بالنسبة إلى بعض الأجزاء و توصيفياً بالقياس إلى بعضها الآخر، و هذا مثل أن ينذر أحد أن يصلى صلاة الليل و يكرم مؤمناً معاً بنحو الارتباطى، فمتعلق النذر مجموع المركب من صلاة الليل و إكرام المؤمن على الفرض مع أنّ بعض أجزاء هذا المركب تعديدي و بعضه الآخر توصيفى لا يحتاج إلى قصد القربة، و لو أخلّ بأحد الجزئين يحصل الحنث.

إذا عرفت ذلك يظهر لك اندفاع الوجه الأخير حيث إنّ الأمر المتعلق بالصلاة بداعى الأمر ينحلّ إلى أوامر متعدّده بعضها من أفعال الجوارح، كالتكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك، و بعضها من أفعال الجوانح، كقصد الأمر حين إتيان تلك الأجزاء، و لا محذور فى تعلق الأمر التوصلى بهذا الجزء بأن يكون قصد الأمر حين إتيان أجزاء الصلاة مأموراً به بأمر توصلى غير محتاج إلى قصد القربة فى إتيان متعلقه، بل كان مجرد الموافقه- و لو بدون قصد الامتثال- كافياً فى حصول الغرض و سقوط هذا الأمر و إن كان قصد القربة فيه أيضاً- كما فى سائر الواجبات التوصلية- ممكن لا محذور فيه.

و الحاصل: أنّ متعلق هذا الأمر التوصلى هو قصد أمر سائر الأجزاء حين إتيانها، و لا ينظر هذا الأمر إلى قصد الامتثال حين

إتيان متعلق نفسه.

و بعبارة أخرى: هناك أمر واحد له حصص متعدده كل واحد منها لها متعلق، و متعلق الحصه المتنازع فيها- أى الأمر بقصد الأمر- هو قصد أمر كل جزء حين إتيانه، فكأنما قال المولى: «كبر و اقرأ و اركع و افعل كل واحد من هذه الأفعال بداعى أمر نفسه» و لا- يحتاج حين إتيان متعلق هذا الأمر الأخير إلى قصد الامتثال، لكونه توصيليا، فهو محرّك و باعث و داع لإتيان سائر الأجزاء بقصد الأمر لا متعلق نفسه، فهو محرّك لمحرّكيه الأمر المتعلق بسائر الأجزاء، لا أنه محرّك لمحرّكيه نفسه.

و بذلك أيضا يظهر اندفاع ما أفاده صاحب الكفايه- قدس سرّه- من محذور الخلف و عدم القدره، إذ بعد انحلال الأمر إلى أوامر متعدده تكون ذات الصلاه مأمورا بها، و هكذا قصد أمرها حين إتيانها أيضا يكون مأمورا بها، غايه الأمر أن الأمر المتعلق به أمر توصيلى لا يحتاج فى سقوطه إلى قصد الامتثال، فالمكلف يأتى الصلاه بداعى الأمر المتعلق بها، فلا خلف، لأن المفروض أن ذات الصلاه مأمور بها من أول الأمر، و لا- نقول بأنها غير مأمور بها حتى يقال: إن ما فرضتم أنه غير مأمور به- و هو ذات الصلاه- صار مأمورا به حين الإتيان بها بقصد الامتثال.

و أيضا لا استحاله فى الامتثال، إذ المكلف قادر متمكن من إتيان ذات الصلاه بقصد امتثال حصه الأمر المتعلق بها، و لا يلزم

فى قصد امتثال أمر ذات الصلاه حين إتيانها قصد امتثال آخر، لكون أمره توصلتيا.

ثم إنه بعد ما ثبت استحاله أخذ خصوص قصد الأمر فى متعلقه هل يمكن أخذ سائر الدواعى القريبه فى المأمور به و متعلق التكليف أو لا؟

فنقول قبل الكلام فيه: إن أكثر الدواعى المحسوبه من الدواعى القريبه يرجع إلى قصد الأمر، و لا يكون أمرا آخر غيره.

أما الإتيان بداعى أهليه المولى للعباده فمورده العباده و ما كان مرتبطا بالمولى، و ذلك إنما يتصور بعد إتيان الفعل بداعى الأمر، إذ قبله لا يكون الفعل مرتبطا بالمولى و لا رجحان فيه، و واضح أن المولى ليس أهلا لما لا رجحان فيه، و لا ربط له به.

نعم لو كان الفعل راجحا و حسنا ذاتا، كالتعظيم و الخضوع و الخشوع له تعالى، فلا يحتاج فى صيرورته عباده إلى قصد الأمر، فإن ما هو كذلك يكون عباده ذاتا، أمر به المولى أم لم يأمر.

و أمّا الإتيان بداعى الثواب فكذلك أيضا، و ذلك لأن الثواب لا يترتب إلّا على المأتى بقصد الأمر، فهو فى طول قصد الأمر كسابقه، إذ مع عدم كون الفعل قريبا كيف يترتب عليه الثواب!؟

و لا يفرق فى ذلك بين الواجبات التوصلية و التعبديه، كما هو ظاهر لا يخفى.

و منه يعلم حال الإتيان بداعى الخوف من العقاب، فإن ما

يرفع العقاب في التعبدات هو إتيان العمل لله لا عن داع نفساني، فهو أيضا بنفسه لا يكون داعيا قريبا.

و أما الإتيان بداعي المصلحه فإن رجوع إلى امتثال الأمر و إتيان العمل بقصد الأمر، فيرتبط العمل بالمولى، و يصير حسنا بذلك.

و أما إن كان العمل لمجرد فائده تكون فيها بدون أن يقصد الأمر، فلا يكون قريبا بالضرورة، إذ لا مساس لمثله بالمولى أصلا، بل هو نظير العمل بما أمر به الطبيب لمجرد كونه ذا فائده.

نعم داعى الرضى هو من أعظم الدواعى القريبه حيث إن أعلى مراتب العبوديه أن يعمل العبد بما يشتهق إليه المولى، و يفعل ما يرضاه طالبا لرضاه، سواء أمر به أم لم يأمر، فلا- يتوقف هذا الداعى فى كونه قريبا إلى الأمر فكيف إلى قصده؟! إلا أن الأمر يكون كاشفا عن الرضى، و لا طريق لنا إلى العلم بالرضى، و أن الفعل مرضى له تعالى.

هذا كله بحسب الواقع، و لا يهمننا البحث فى صغرياتها و أنه هل هذا الداعى من الدواعى القريبه أم لا؟ بل نتكلم كليا و نقول: إن الداعى أيا ما فرض إما أن يستحيل أخذه فى متعلق التكليف، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، أو نقطع بعدمه، كما أفاده صاحب الكفايه(٢) قدس سره.

١- أجود التقريرات ١: ١٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٩٥.

و الوجه فى الاستحاله: أنّ الداعى أياً ما كان فهو فى مرتبه سابقه على الاختيار السابق على العمل، فلا يعقل كونه فى عرض العمل الذى هو معلول للاختيار و متأخر عنه، و الاختيار ليس إلّا الإراده التكوينيّه، فلا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه بالداعى فى عرض العمل، و ما لا يمكن تعلّق الإراده التكوينيّه به لا يمكن تعلّق الإراده التشريعيّه به، لاّتحاد متعلقهما.

هذا خلاصه ما أفاده شيخنا الأستاذ فى المقام.

و الإنصاف أنّه لا- استحاله فى البين، و ما ذكره- قدّس سرّه- إنّما يتمّ على تقدير كون الإراده المتعلقه بالفعل عين الإراده المتعلقه بجعل الداعى أحد هذه الأمور المذكوره، و ليس كذلك، إذ جعل الداعى شيئاً معيناً فعل اختياري للنفس، و كلّ فعل اختياري يحتاج إلى إرادته مستقلّه، فإتيان ذات الصلاه يحتاج إلى إرادته، و جعل داعى إتيانها رضى المولى مثلاً يحتاج إلى إرادته أخرى غيرها، فلا يكون الداعى فى عرض العمل حتّى يلزم المحال، بل يكون فى طوله.

و أياً وجه ما أفاده صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه- من أنّا نقطع بعدم أخذ سائر الدواعى فى المأمور به و إن لم يكن مستحيلاً- فهو أنّه لو أخذ أحد الدواعى الأخر غير قصد الامتثال متعيّناً، فلازمه عدم صحّه الصلاه لو أتى بها بقصد الامتثال، إذ المأمور به على الفرض لا يكون هى الصلاه بداعى الأمر و قصد الامتثال، بل هى الصلاه

بداعى الرضى مثلا، فما هو المأمور به غير مأتى به، و ما هو المأتى به غير مأمور به، فلا يصح، و لا ريب فى بطلان هذا اللازم.

و لو أخذ أحدها مخريرا بينه و بين قصد الامتثال، يكون كزّا على ما فرّ، لعود كلا المحذورين من الخلف و عدم قدره الامتثال كما لا يخفى، فهى بين ما يستحيل أخذها فى المأمور به و ما يقطع بعدمه و إن لم يكن مستحيلا.

هذا، و لكنّ التحقيق أنّه من الممكن أن يؤخذ فى المأمور به، الجامع بين الكلّ، و هو كون العمل مضافا إليه تعالى و مرتبطا به، و قصد القربه يتحقّق فى ضمن كلّ من تلك الدواعى، و لا نقطع بعدمه أيضا، و لا يقدح عدم معقوليه أخذ أحد مصاديق هذا الجامع و هو قصد الأمر بعد أخذ طبيعى القربه، بل الجامع شامل لهذا الفرد أيضا، و لا محذور فيه.

و هذا نظير قول القائل: «كلّ خبرى صادق» فكما أنّ شمول الحكم لنفس هذا الخبر لا إشكال فيه إن كان الموضوع طبيعى الخبر، كما يأتى إن شاء الله فى بحث حجّيه الخبر الواحد عند الجواب عن الإشكال المعروف فى شمول مفهوم آيه النبأ للخبر ذى الوساطه كذلك شمول الجامع فى المقام بقصد القربه لا محذور فيه إن كان المأخوذ فيه هو طبيعى القربه.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ أخذ جامع قصد القربه، الشامل لقصد الامتثال أيضا بمكان من الإمكان، و لا نقطع بعدمه أيضا، فلا

إشكال في صحه التمسك بالإطلاق لو كان المولى في مقام البيان حيث إنه يمكنه التقييد، فإذا لم يقيد، نأخذ بإطلاق كلامه.

ثم إنه لو سلم استحاله أخذ طبيعي قصد القربه في المأمور به، لا بأس بالتمسك بالإطلاق أيضا، وفاقا لشيخنا العلامة الأنصاري (١) أعلى الله مقامه، إذ من الممكن أن يؤخذ في المأمور به أمر عدم ضد ما يستحيل أخذه أو لآزمه، مثل أن يقول المولى:

«صل لا بداع نفساني» أو «لا رياء».

و الوجه في ذلك: أن متعلق الشوق النفساني لا يمكن أن يكون مهملا في الواقع، بل إما أن يكون مطلقا أو مقيدا.

و بعبارة أخرى: ربما يحصل غرض المولى بمطلق وجود الفعل في الخارج، و ربما لا يحصل إلّا بإتيانه تخصّعا و تأدبا و تقربا، فمتعلق الشوق يكون إما طبيعي الإتيان أينما سرى و في أيّ فرد تحقّق، و إما حصّه خاصّه من هذه الطبيعه، و هو الإتيان متقربا.

و على هذا إذا استحال بيانه و إظهاره ببعض الوجوه من أخذ قصد الأمر أو مطلق القربه في متعلق الأمر، فعليه أن يبيّن بنحو آخر ممكن.

و شىء من المحاذير المذكوره من الخلف و عدم القدره و تقدّم الشىء على نفسه و غير ذلك، اللازمه على تقدير أخذ قصد الأمر

أو مطلق القربه- لو سلم لا يلزم على تقدير أخذ عدم ضد ما يكون أخذه مستحيلا و عدم مقابله قطعاً.

مثلاً: الداعى الإلهى و الداعى النفسانى متقابلان، كالحركه و السكون، فإذا استحيل أخذ أحدهما فى مقام الإثبات- مع كون متعلق الشوق فى مقام الثبوت مقيّد- فاللازم عليه فى مقام الإثبات أن يقّده بعدم مقابله حتى يصل إلى غرضه، و لا يلزم محال من ناحيه البيان بهذا النحو.

هذا، و أورد عليه أمران:

الأول: أنه على هذا يكون المأمور به أمراً غير اختياري، حيث إنّ العبد قبل الأمر لا يقدر إلّا على الإتيان بالداعى النفسانى، و هو غير مأمور به، و الذى يكون مأموراً به غير مقدور له.

و جوابه: ما فى متن الكفايه (١)، و حاصله: أنّ القدره فى ظرف العمل كافيّه، و لا يلزم وجود القدره فى ظرف الأمر، و يكفى أن تأتي القدره تكويناً من ناحيه الأمر.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ هذا الوجه و إن كان وجيهاً فى نفسه، إلّا أنه لو فرضنا محالاً إتيان الصلاه بغير داع لا نفسانى و لا إلهى، فإن كانت صحيحه، فهو خلاف الفرض، إذ المفروض أنّها لم تضاف إلى المولى، و ما لم تضاف إليه لا تكون صحيحه، و إن كانت غير صحيحه- كما هو الصحيح- فالأمر على

هذا النحو غير واف لبيان ما يحصل به غرضه(١).

و جوابه: أنّ التكاليف الشرعيه متعلقه بالموضوعات الواقعيه العرفيه لا الفرضيه الفلسفيه، و عدم إيفاء الغرض فى هذا الفرض لا يضرّ بما هو محلّ الكلام بعد عدم وقوعه و محالّيته، و لا ريب أنّ المولى إذا رأى مصلحه فى الإنقاذ مثلا و كان هناك طريقان: القريب و البعيد و كان الأمر بسلوك الطريق القريب غير ممكن لمانع يكون فى البين و فرضنا أنّ الغرض لا يحصل إلّا بسلوك الطريق القريب، فإذا استحال الأمر به، يأمر بعدم سلوك ذلك الطريق(٢) لأجل الحيله و الوسيله إلى حصول غرضه.

و لا وقع للإشكال بأنّ الغرض لا يحصل على تقدير عدم سلوك شىء منهما بفرض المحال، و هذا واضح جدّاً.

مضافا إلى أنّه يمكن تقييد الأمور به بأن لا يكون بداع نفسانى و لا بدون الداعى.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ التمسك بالإطلاق فيما إذا شكّ فى التوصلية و التعبدية لا إشكال فيه و لو قلنا باستحاله أخذ طبعى القربه فى الأمور به.

ثمّ إنّه لو فرضنا استحاله التقييد فى متعلق الأمر الواحد، و كان غرض المولى فى مقام الثبوت متعلقا بخصوص الحصّه

١- أجود التقريرات ١: ١٠٦.

٢- أى: الطريق البعيد.

الصادر به بداعى القربه، فلو لم يكن للمولى فى مقام الإثبات أن يصل إلى غرضه بأمر واحد، فعليه أن يقيّد متعلّق أمره بإتيانه بداعى القربه بواسطه أمر آخر، و يجعله وسيله و حيله إلى تحصيل غرضه، فيكون الأمران فى حكم الأمر الواحد المتعلّق بالفعل القربى، فإنّهما ناشئان من غرض واحد.

مثلا: يأمر المولى بذات الصلاه بأمر و بإتيانها بداعى أمرها بأمر آخر، فيجب حينئذ على العبد أن يأتى الصلاه بداعى أمرها الأوّل حتى يسقط كلا الأمرين من جهه حصول الغرض منهما، و يستحيل أن يسقط أحدهما دون الآخر.

و نظيره فى الواجبات الارتباطيه واقع.

مثلا: الصلاه امر بها بأمر و بإتيانها متطهرا بأمر آخر فى الشريعه مع وحده الغرض، و لا تفاوت بينه و بين المقام إلّا فى أنّ بيان ما يحصل به الغرض الواحد يمكن بأمر واحد أيضا كما يمكن بأمرين هناك، بخلاف المقام، فإنّه على الفرض لا يمكن ذلك بأمر واحد.

و هذا بعينه يأتى فيما إذا فرضنا أنّ تأخّر الواجب عن الوجوب غير معقول، و الواجب التعليقى غير متعلّق، كما هو الصحيح، و سيجىء إن شاء الله تعالى، فإنّ حصول الغرض من إيجاب الصوم منوط و متوقّف على عدم الإصباح جنبا، و المفروض أنّه لا نتعلّق الواجب التعليقى حتى تجب الطهاره قبل

الفجر، فعلى هذا ظرف الوجوب والواجب واحد، ولا- مناص للمولى من تعدد الأمر و تحصيل غرضه الواحد بأمرين تعلق أحدهما بذات الصوم والآخر بالطهارة قبل الفجر، وبذلك يصل إلى غرضه، ولا طريق له إلا هو، وإلا يفوت غرضه، فإن الأمر بالصوم والطهارة وقت الفجر- مع احتياج المكلف إلى صرف زمان في تحصيل الطهارة- أمر بغير المقدور، و خلوه في بعض اليوم عن الطهارة ينافى غرضه الذى يترتب على الصوم مع الطهارة فى جميع آئات اليوم.

هذا، و ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما أفاده فى الكفايه- من أنّ الأمر الأوّل إن كان يسقط بمجرد موافقته و لو بدون قصد الأمر، فلا مورد للأمر الثانى، و إن لا يسقط، فلا وجه لعدم السقوط إلاّ عدم حصول غرض الأمر بمجرد الموافقه، و معه يستقلّ العقل بوجوب الموافقه على نحو يحصل به الغرض، و بعد استقلال العقل بذلك لا يحتاج إلى تعدد الأمر(١)- محلّ نظر، إذ من الأمر الثانى ينكشف أنّ الغرض واحد مترتب على امتثال كلا- الأمرين، فلا- يمكن سقوط الأمر الأوّل بدون موافقه الأمر الثانى حتى يلزم لغويته، و عدم السقوط إنّما هو بالأمر الثانى، و لولاه لما استقلّ العقل إلاّ بمجرد الموافقه، إذ المولى كان يمكنه البيان بهذا النحو، فمع عدمه ليس له حجّه على العبد.

هذا، وقد أجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا المحققين بجواب آخر.

و حاصله: أنه يمكن الالتزام بسقوط الأمر الأوّل مع إمكان وصول المولى إلى غرضه بالأمر الثانى، نظرا إلى أنه من الممكن أن تكون ذات الصلاة لها مصلحة ملزمه، و تعلق بها غرض، و الصلاة المأتى بها بداعى أمرها لها مصلحة ملزمه أخرى، و متعلقه لغرض آخر أو لمرتبه أخرى من ذلك الغرض أشدّ و أكد منه، فبمواقفه الأمر الأوّل يدرك مصلحة تكون فى ذات الصلاة، و يحصل غرض الأمر المتعلق بها، و بالثانى يدرك مصلحة تكون فيها بداعى أمرها، و يحصل غرض الأمر المتعلق بها كذلك، فمن حيث إنه يحصل الغرض من الأمر الأوّل بمجرد الموافقه، فلا وجه لعدم سقوطه، و من حيث إن مصلحة متعلق الأمر الثانى أيضا لازمه الاستيفاء، و يجب تحصيل الغرض من كلا الأمرين، فتجب موافقه الأمر الثانى أيضا بإعادتها بداعى أمرها حتى يحصل كلا الغرضين (١).

و لا يخفى ما فيه، فإنّ لازم ذلك عدم قدره المكلف من امتثال الأمر الثانى، إذ بعد فرض سقوط الأمر الأوّل بإتيانها مجردة عن داعى الأمر لا يبقى أمر حتى تعاد الصلاة بداعيه، فكيف يمكن امتثال الأمر الثانى!؟

مضافا إلى أنّ مقتضاه تعدّد العقاب فى صوره المخالفه

مطلقاً، و تعدّد الثواب فى صورته الموافقه كذلك، فىكون نظير من نذر إتيان الصلاه فى المسجد الذى يثاب بثوابين عند إتيان صلاته الفريضة فيه، و يعاقب بعقابين عند عدم إتيانها أصلاً فى المسجد و لا فى غيره، مع أنه بالضروره لا يكون فى المقام إلاّ ثواب واحد مع الموافقه بإتيانها بداعى أمرها و عقاب واحد مع عدم الإتيان كذلك.

فالإنصاف أنّ الترديد الأول لا يمكن الالتزام به، و إنّما اللازم الالتزام بالتريد الثانى و هو عدم السقوط، و لا يلزم لغويّه الأمر الثانى، لما عرفت من أنّ المولى يجعل الأمر الثانى وسيله و حيله للوصول إلى غرضه، كما فى كثير من شرائط الصلاه من القبلة و التستّر و الطهاره و غير ذلك ممّا يكون الأمر بها غير الأمر المتعلّق بذات الصلاه، غايه الأمر أنه يتمكّن فيها من بيانها بالأمر الواحد، و فى المقام لا يتمكّن إلاّ بأمرين، فالتمسك بالإطلاق على أىّ حال ممكن لا محذور فيه.

ثم إنه ربما يستدلّ على أصاله التعبدية. بوجه:

منها: أنّ الغرض من الأمر الذى هو فعل اختيارى للمولى ليس إلاّ جعل الداعى للعبد و تحريكه نحو المطلوب، و لا يمكن أن يكون الغرض منه مطلق وجود المأمور به فى الخارج و لو لم يكن بداعى أمره، كما أنه لا- يمكن أن يكون الغرض خصوص الحصّه الصادره بغير داعى الأمر، بل الغرض ليس إلاّ الإتيان بداعى الأمر،

و لذا لو كان له الداعى بدون أمر المولى و يأتى به بدونه، لا معنى للأمر و جعل الداعى له، فإنّه لغو محض لا يترتب عليه فائده أصلا، و أيّه فائده فى الأمر بما يصدر من العبد على أىّ حال أمر به المولى أم لم يأمر؟ فبناء على هذا إذا قامت قرينه على التوصلية، فبها، و إلّا كان مقتضى الأصل هو التعبدية.

و فيه أولا: أنّ الغرض من الأمر ليس هو الداعوية الفعلية، كما مرّ غير مرّه، و إلّا يلزم تخلف الغرض عن ذى الغرض، ضروره عدم داعوية كثير من الأوامر لكثير من المأمورين بها، العاصين لها، بل الغرض هو الداعوية الشائيه بمعنى أنّه جعل ما يمكن أن يكون داعيا للعبد.

و بعبارة أخرى: هو سدّ أبواب عدم الفعل من ناحيه المولى بإظهار ما يشتاق إليه حتى يكون حجّه على العبد، و على هذا يترتب الغرض على ذى الغرض، و لا يتخلف عنه، أتى العبد بالمأمور به أم لا، و فى صوره الإتيان أتى به بداعى أمره أم بداع آخر غيره.

و يوضّح ذلك: أنّ الغرض من الأمر هو الذى يكون غرضا من النهى بعينه، إذ الأمر و النهى فى هذه الجهة سيان و لا فرق بينهما إلّا فى أنّ الأمر هو إبراز ما يشتاق إليه المولى، و النهى هو إظهار ما يكرهه مع أنّ شيئا من المحرّمات لا يكون قريبا، فكيف يمكن أن

يقال: إنَّ الأصل فيها (١) هو التعبدية، لأنَّ الغرض منها ليس إلَّا الداعوية؟!

و ثانيا: سلّمنا أنَّ الغرض هو الداعوية الفعلية، لكن لا نسلم وجوب تحصيل مثل هذا الغرض على العبد، فإنَّه غاية لفعل المولى و أمره و إبراز شوقه، و الواجب على العبد تحصيل الغرض القائم بفعل نفسه، و هو المصلحه اللزوميه التى تكون فى الفعل على ما هو الحقّ من أنَّ التكاليف تابعه للمصالح و المفسد الواقعيه التى تكون فى متعلقاتها.

و ثالثا: سلّمنا أنَّ الواجب تحصيل ذلك الغرض، لكن لا نسلم ثبوت أصاله التعبدية بذلك، إذ بمجرد الإتيان بداعى الأمر لا يصير الفعل قريبا مضافا إلى المولى، فإنَّ العبد ربما يأتى الفعل بداعى الأمر خوفا من العقاب بحيث لو لا العقاب لما يفعل أصلا، بل ربما لا يكون هناك أمر و مع ذلك يأتى العبد بما اشتاق إليه مولاه خوفا منه، كما إذا علم العبد بمحبوبية إنقاذ ابن المولى له بحيث لو لم ينقذه مع قدرته عليه يعاقبه المولى، فإنَّه يفعل هذا الفعل و لو كان كارها له غاية الكراهه، لخوفه من عقابه، و لا ينتظر لأمره به أصلا لذلك، و من المعلوم أنَّ ما يصدر عن العبد مع كمال الانزجار و غاية الكراهه من جهة إحداث أمر المولى الخوف فى نفسه لا يمكن أن يكون قريبا مضافا إلى المولى، ضروره أنَّ العباده

هو ما يصدر بعنوان التقرب و التخصع و ما أبعء بينهما.

فظهر أن بمجرء أن مثل هذا الغرض واجب التحصيل - على تقدير تسليم كونه غرضا و كونه واجب التحصيل - لا تثبت أصاله التعبدية.

و منها: الاستدلال بقوله تعالى: **وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ (١)** إلى آخره، بتقريب أن ظاهر الآية هو حصر جميع الأوامر فى العبادية، خرج ما خرج بالدليل، فيبقى الباقي تحت العموم.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ تبعا لشيخنا العلامة الأنصارى (٢) قدس سرهما:

أولاً: بأن ظاهر الآية بقرينه ما قبله - و هو قوله تعالى: **لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَ الْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ (٣)** إلى آخره - هو حصر العباده فى عباده الله، و أن المعبود هو تبارك و تعالى، دون غيره من المسيح و مريم كما يعبدونهما النصارى، و العزيز كما يعبدونه اليهود، لا حصر الأوامر فى التعبدية.

و ثانيا: على تقدير كون ظاهرها غير ما ذكر فاللازم التصرف فيه، و إلا يلزم منه تخصيص الأكثر، إذ الواجبات التعبدية بالإضافه

١- البيئه: ٥.

٢- مطارح الأنظار: ٦١.

٣- البيئه: ١.

إلى غيرها من الواجبات كقطره بالإضافه إلى بحر(١).

أقول: لا- يبعد أن يكون المراد من الآيه- و الله العالم- أنه ما امر العباد بالأوامر إلّا ليعبدوا الله، و الغايه منها هي عباده الله لا غيرها، كما فى قوله تعالى: ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ(٢) و ذلك لأنّ اشتقاقات لفظ «أمر» كلّها تتعدى بالباء، كما فى قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ(٣) إلى آخره أ تأمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ(٤) و غير ذلك، و لا يقال لمتعلّق الأمر: «المأمور له» بل يقال: «المأمور به» و إنّما المأمور له هو الغايه للأمر، فالآيه مسوقه ظاهرا لبيان غايه الأوامر و التكليف و إنزال الكتب و بعث الرّسل، و أنّه هو التوحيد ليس إلّا.

و منها: الاستدلال بالأخبار الوارده فى باب التّيه من قوله صلّى الله عليه و آله:

«الأعمال بالتّيات»(٥) و «لكلّ امرئ ما نوى»(٦) و أمثال ذلك، فإنّها تدلّ على أنّ العمل بلا تّيه و إضافه إليه تعالى كلا عمل.

و فيه: أنّ لفظ «التّيه» معناه اللغوى هو القصد مطلقا، لا قصد القربه، و إنّما الفقهاء اصطلاحوا على ذلك.

١- أجود التقريرات ١: ١١٤-١١٥.

٢- الذاريات: ٥٦.

٣- النحل: ٩٠.

٤- البقره: ٤٤.

٥- صحيح البخارى ١: ٣-١، سنن أبى داود ٢: ٢٦٢-٢٢٠١، التهذيب ١: ٨٣-٢١٨ و ٤: ١٨٦-٥١٨ و ٥١٩، الوسائل ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

٦- صحيح البخارى ١: ٣-١، سنن أبى داود ٢: ٢٦٢-٢٢٠١، التهذيب ١: ٨٣-٢١٨ و ٤: ١٨٦-٥١٨ و ٥١٩، الوسائل ١: ٤٨، الباب ٥ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧.

و مفاد هذه الأخبار- كما ورد عن الأئمة عليهم السّلام: «أنّ المجاهد إن جاهد لله فالعمل له تعالى، و إن جاهد لطلب المال و الدنيا فله»- هو أنّ التّيه روح العباده، و الفعل لا يعنون بعنوان حسن بحيث يمدح فاعله إلّا إذا صدر عن تيه حسنه، و لا يعنون بعنوان قبيح بحيث يذمّ فاعله إلّا إذا صدر عن تيه سيئه، فعنوان الفعل تابع للقصد، فإن كان حسنا- كقصد التأديب في ضرب اليتيم- فحسن، و إن كان قبيحا سيئا- كقصد الإيذاء في ضرب اليتيم- فقبيح و سيئ، و ليست هذه الأخبار في مقام بيان أنّ الأوامر عباديه ليس إلّا، بل هي في مقام بيان أنّ العمل تابع للقصد عباديا كان أو توصليا، فهي أجنبيّه عمّا هو محلّ الكلام.

هذا تمام الكلام فيما يقتضيه الأصل اللفظي، و قد اتّضح أنّه هو التوصّليه.

[في مقتضى الأصل العملي في مقام الشكّ]

بقي الكلام فيما يقتضيه الأصل العملي لو فرض استحاله الإطلاق لاستحاله التقييد أو عدم تماميه مقدّمات الحكمه مع إمكانه.

و لا بدّ من التكلّم في مقامين:

الأوّل: في مقتضى الأصل العملي على تقدير إمكان التقييد و عدم كون المولى في مقام البيان، و أنّه هل هو الاشتغال أو البراءة؟

فنقول: إنّ المقام يكون صغرى من صغريات باب الأقلّ

و الأكثر الارتباطيين، فيكون حال قصد الأمر حال بقيه الأجزاء و الشرائط، فمن يقول بجريان البراءه العقلية و الشرعية هناك، لا بدّ و أن يلتزم به فى المقام أيضا، و من يقول بجريان البراءه الشرعية فقط- كما عليه شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه (١)- دون العقلية لا بدّ له أن يقول به هنا أيضا.

و هذا واضح جدًّا، فإنّ قصد القربه على هذا التقدير مشكوك الجزئيه أو الشرطيه، و الأمر بغيره من الأجزاء و الشرائط متيقن، و أمّا الأمر به فلم يصل إلينا، فيقع تحت قاعده «قبح العقاب بلا بيان» العقلية، و ضابطه «رفع ما لا يعلمون» الشرعية، أو الثانيه (٢) فقط على الكلام.

المقام الثانى: فى مقتضى الأصل على تقدير استحاله التقييد.

و الحقّ - وفاقا لصاحب الكفايه (٣)- عدم جريان البراءه الشرعية و إن قلنا بجريانها فى باب الأقلّ و الأكثر.

و ذلك لأنّ قاعده «رفع ما لا يعلمون» تجرى فى مورد يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، لا فى مثل المقام المفروض أنه لا يقدر المولى على وضعه، إذ ما هو كذلك يستحيل رفعه أيضا، فكيف يرفعه؟! فمقتضى الأصل فى الجزء أو الشرط الذى لا يمكن أن يكون موضوعا بوضع الشارع و لا مرفوعا برفعه - كما فى داعى

١- أجود التقريرات ٢: ٢٨٨. كفايه الأصول: ٤١٣ و ٤١٦.

٢- أى: البراءه العقلية.

٣- كفايه الأصول: ٩٨.

الأمر- ليس إلّا الاشتغال.

هذا فى البراءة الشرعيّة، أمّا البراءة العقليّة: فذهب صاحب الكفاية و شيخنا الأستاذ إلى عدم جريانها فى المقام (١)، و هو المختار عندهما فى باب الأقلّ و الأكثر الارتباطيين: (٢).

و لكنّا قد أثبتنا فى محلّه جريانها- وفاقا لشيخنا العلامة الأنصارى (٣) أعلى الله مقامه- و لا- فرق بين البابين فى ذلك، فإن قلنا بالبراءة العقليّة هناك نقول به هنا أيضا.

و توضيح ذلك يقتضى عطف عنان الكلام إلى النقض و الإبرام فيما يستدلّ لعدم جريانها فى ذاك المقام، ثم بيان ما هو المرام من جريانها فى كلا المقامين على سبيل الإجمال و الاختصار.

فنقول: إنّ عمده ما استدلّ لعدم جريانها هناك و جهان:

الأوّل: ما أفاده صاحب الكفاية من أنّه لا ريب فى أنّ الواجب الارتباطى مشتمل على غرض يجب على العبد استيفاءه و القطع بحصوله بحكم العقل، و واضح أنّه مع عدم إتيان السوره مثلا مع احتمال دخلها فى حصول الغرض يشكّ فى حصول الغرض، فالعقاب عليه- مع استقلال العقل بوجوب القطع بحصول الغرض- ليس عقابا بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان لو لا دليل شرعى دالّ على

١- كفاية الأصول: ٩٨، أجود التقريرات ١: ١٢١.

٢- كفاية الأصول: ٤١٦، أجود التقريرات ٢: ٢٨٥ و ٢٩٥.

٣- مطارح الأنظار: ٦١، و فرائد الأصول: ٢٧٣.

رفع ما لا يعلم دخله في الغرض (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ (٢) بما حاصله: أنّ الأغراض المترتبة على الأفعال لو كانت من قبيل المعلولات المترتبة على عللها التامة التي يعتبر عنها بالمسببات التوليدية، لكان لهذا الكلام وجه وجيه، إذ كما أنّ الأفعال يمكن أن تكون متعلقة للأمر كذلك الأغراض، فإنّ الأغراض أيضا كالأفعال مقدوره للمكلف، غاية الأمر أنّها مقدوره بلا واسطه، و هي مقدوره بواسطة الأفعال، فإذا أمر المولى بالسبب فكأنّه أمر بالمسبب، بل الأمر بالسبب عين الأمر بالمسبب، فإنّ الأمر بذبح زيد بعينه أمر بقتله، و لا فرق بين قول المولى: «ألق زيدا في النار» أو «أحرقه».

و إن لم تكن كذلك، بل كانت كالأثار المترتبة على المعدّات، و المعاليل بالقياس إلى عللها المعدّه، كصحّه المزاج المترتبة على شرب الدواء، فهو غير متّجه، إذ على ذلك لا يمكن الأمر إلّا بالأسباب و العلل المعدّه، فإنّ الأغراض التي تكون كذلك خارجه عن تحت اختيار المكلف.

مثلا: صحّه المزاج مترتبة على أسباب كثيرة لا- يكون كلّها تحت اختيار المريض، و ما يكون تحت اختياره هو شرب المسهل مثلا، و الإمساك عن الأشياء المانعه عن تأثيره، و واضح أنّ مجرد

١- كفايه الأصول: ٩٨ و ٤١٦.

٢- أجود التقريرات ١: ١١٩-١٢١، و ٢: ٢٨٥.

هذا لا- تترتب عليه صحه المزاج، بل يحتاج إلى مقدمات آخر التي لا تكون تحت اختياره، كعملیات القلب و الرئه و المعده و غيرها ممّا لا يكون اختياريًا له، و حينئذ لو أمر المولى بشرب المسهل، لا يجب على العبد المريض إلّا هو، و لا يلزم عليه أن يأتي بما يحتمل دخله في صحه مزاجه، لأنّه لا يكون مكلفًا بتصحيح المزاج، لعدم كونه تحت اختياره، و هذا واضح.

قال الشاعر:

ابر و باد و مه و خورشيد و فلک در کارندتا تو نانی بکف آری به غفلت نخوری

و من المعلوم أنّ التكاليف الشرعيه و الواجبات الإلهيه تكون من قبيل الثاني.

و الشاهد على ذلك: تخلف بعض الأغراض المعلومه لنا، كالانتهاء عن الفحشاء- الّذى هو أثر للصلاه- فإنّه لا يترتب على نوع صلوات المصلّين، فعلى هذا لا- يجب تحصيل الغرض، لعدم توجه الأمر إليه، لكونه غير مقدور للمكلف، فلا- يمكن الحكم بالاشتغال من هذه الجبهه.

نعم، لو كانت الأغراض و الملاكات الشرعيه من قبيل القسم الأوّل، فلم يكن مناص عن الحكم بالاشتغال، و لكنك قد عرفت أنّه بمراحل عن الواقع.

هذا خلاصه ما أفاده- قدس سرّه- فى المقام.

و فيه: أنّ التكاليف الشرعيه و إن كانت متعلقاتها معدّات لأغراضها و ملاكاتها إلّا أنّ لكلّ معدّ أثرًا يكون ترتّب هذا الأثر على ذلك المعدّ من قبيل ترتّب المعلول على علّته التامّه و إن كان ترتّب الأثر الأصلي - العدى هو الغرض الأقصى و غايه الغايات - عليه لا يكون كذلك.

مثلا: وجود الحطب و الأرز و السمن و الطبخ و طبخه كلّها معدّات لحصول الطبخ، و هو لا يترتّب على وجود الحطب فقط، أو الأرز كذلك، و هكذا، إلّا أنّ لوجود الحطب أثرا، و هو تمكّن الطبخ من تسخين الماء فى القدر يكون ترتّبه عليه كترتّب المعلول على علّته التامّه، و لا ينفكّ عنه.

و على هذا، الأثر الإعدادى العدى هو الغرض من الأمر فى الحقيقه مقدور للمكّلف بالواسطه، فهو مكّلف بما يحتمل دخله فى حصول هذا الغرض و لا بد من إتيانه بناء على وجوب تحصيل الغرض بحكم العقل، فهذا الجواب لا يسمن و لا يغنى من الجوع.

فالتحقيق فى الجواب: أنّ الغرض فى التكاليف الشرعيه حيث إنّ أمر إجمالى لا يدركه عامّه الناس و لا يعلمون به و بأنّ محصّله ما ذا، لا يمكن أن يقع تحت الأمر، بل لا بدّ للمولى أن يأمر بما يحصّل غرضه و بكلّ ما له دخل فى تحصيل غرضه، و ليس له أن يأمر بالعرض و يقول: «انه نفسك عن الفحشاء» مثلا بدون ذكر [محصّل الغرض]، فإنّ أخلّ بشىء ممّا له دخل فى حصول

غرضه و لم يبينه، فليس له أن يعاقب العبد بتركه، لأنّه بلا- بيان و لا برهان، فالعقل لا يحكم إلّا بوجود إتيان ما يعلم دخله فى المحصّليه، و أمّا ما عداه فهو غير موظف- بحكم العقل- على إتيانه.

و الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّ المأمور به فى الواقع إمّا مطلق و لا بشرط بالقياس إلى السوره مثلا، أو مقيد و بشرط شىء بالنسبه إليها، و حيث لا- جامع بينهما فيستحيل انحلال العلم الإجمالى إلّا على تقدير ثبوت أحد طرفيه- و هو الإطلاق- بدليل شرعى، إذ مع عدمه يبقى الإطلاق على حاله من كونه أحد طرفى الاحتمال، فيبقى العلم الإجمالى على حاله أيضا و إلّا يلزم انحلاله بلا- وجه و بلا- موجب، و كيف يعقل انحلال العلم بنفسه و بلا موجب و لا جهه؟! و مع عدم الانحلال يستقلّ العقل بالاشتغال، و لم يكن للبراءه مجال(١).

و الجواب عنه: أنّ المأمور به فى الواقع و إن كان أمره مردّدا بين أن يكون مطلقا و أن يكون مقيدا إلّا أنّ الطبيعه المهمله اللابشرط المقسمى الجامعه بينهما معلوم الوجوب تفصيلا، فإذا شكّ فى أنّ الواجب هل هو الطبيعه المطلقه اللابشرط القسمى المتحقّقه فى ضمن الصلاه مع السوره و بدونها، أو أنّه هو الطبيعه المقيدة بشرط شىء التى لا تتحقّق إلّا فى ضمن الصلاه مع السوره،

فالعقل لا يحكم إلّا بوجوب إتيان الجامع بينهما المعلوم وجوبه و وصوله إلى المكلف، و هو الطبعه المهمله اللابشرط المقسمى، و لا إلزام من ناحيه العقل بالنسبه إلى المشكوك.

و بعباره أخرى: إنّنا نعلم تفصيلا [أنّ] عدم إتيان التكبيره و القراءه و الركوع و السجود مبعوض للشارع و نستحقّ المؤاخذه عليه، و أمّا بالقياس إلى السوره فنشكّ في أنّها هل هي مثل سائر الأجزاء تجب علينا و نعاقب على تركها، أو أنّا لسنا في ضيق من جهتها، و يجوز لنا تركها، و لا نعاقب عليه؟ و من المعلوم أنّ العقل لا يحكم إلّا بوجوب ما هو معلوم تفصيلا لنا من الأجزاء و الشروط الواصله إلينا، و يستقلّ بالبراءه فيما عداه.

و من ذلك ظهر أنّ ما أفاده من عدم وجود الجامع بين اللابشرط و بشرط شىء إنّما يتم في اللابشرط المقسمى و بشرط شىء، لا في القسمى منه و بشرط شىء و من البيّن أنّ المطلق هو اللابشرط القسمى لا المقسمى.

و الحاصل: أنّ العلم الإجمالى بالإطلاق أو التقييد لا يفيد شيئا بعد عدم كون الإطلاق موجبا لثبوت الكلفه الزائده، كما أنّ التقييد يوجب ذلك، فيرجع الشكّ إلى الشكّ في ثبوت الكلفه الزائده من جهه التقييد، فيستقلّ العقل بقبح العقاب من ناحيته، و أين هذا من انحلال العلم الإجمالى من قبل نفسه بلا جهه و لا موجب؟ فاتضح أنّ كلا الوجهين غير تامّ.

ثم إنَّ التحقيق المذى يقتضيه النَّظر الدَّقِيقُ أن يقال: إنَّه على تقدير عدم جريان البراءة العقلية بالنسبة إلى المشكوك دخله فى الغرض لا- تجرى الشرعيه منها أيضا، لأنَّ حديث الرفع و غيره من أدله البراءة الشرعيه حيث إنَّه أصل لا أماره، و المثبت من الأ-صول ليس بحجّه لا يثبت به ترتّب الغرض على إتيان الأقلّ، و ما لم يثبت ذلك حكم العقل بالاشتغال بالباقي لو قلنا بوجود تحصيل الغرض.

توضيحه: أن لنا ثلاثه شكوك:

الأوّل: أن السوره هل هى جزء للصلاه أم لا؟

الثانى: أنه هل الأمر المتعلّق بالصلاه يسقط بمجرد الإتيان بما عدا السوره من الأجزاء و الشروط أم لا؟

الثالث: أنه هل الغرض المترتب على هذا الواجب المركّب الارتباطى يحصل بإتيان ما هو المعلوم أم لا يحصل؟

و حديث الرفع لا يشمل إلّا الأوّل، و يدلّ على أنّ المكلف ليس فى ضيق من ناحيه جزئيه السوره، و من لوازمه العقلية حصول الغرض، و سقوط أمر سائر الأجزاء و الشروط، و حيث إنَّه لا يثبت لوازمه فلا يثبت به حصول الفرض و سقوط الأمر، و معه لا يفيد شيئا، و يكون شموله للشكّ الأوّل لغوا لا يترتب عليه فائده أصلا، فلا بدّ من الالتزام فى أمثال المقام بعدم الشمول حتى بالنسبه إلى الشكّ الأوّل.

نعم، لو ورد في مورد خاص يكون كذلك، نلتزم بشموله و إثبات لوازمه، صونا لكلام الحكيم عن اللغويه.

مثلاً: إذا سئل الإمام عليه السلام عن السوره المشكوك جزئيتها للصلاه، فأجاب عليه السلام بهذا الحديث و قال: «رفع ما لا يعلمون» نحكم بصحة الصلاه بدون السوره، و حصول الغرض منها و سقوط أمرها، و إلا يلزم أن يكون جواب الإمام لغوا غير مفيد بوجه.

فظهر ممياً ذكرنا أنه لو قلنا بعدم جريان البراءه العقليه من جهه الشك في حصول الغرض في باب الأقل و الأكثر، فلا بد و أن نقول بعدم جريان البراءه الشرعيه أيضاً، و إذا قلنا بجريانها في باب الأقل و الأكثر من جهه قبح العقاب بلا بيان، فلا بد من القول به في المقام أيضاً، فإن بيان ما له دخل في غرض المولى - سواء كان قصد القربه أو غيره - على عهد المولى، كما عرفت، فإذا لم يبين فليس له العقاب، فإنه بلا بيان.

لا يقال: إن البراءه العقليه لا تجرى في المقام على تقدير استحاله تقييد الأمور به، فإن العقل حاكم بذلك فيما إذا أمكن للمولى البيان و لم يبين، لا فيما لا يمكن ذلك.

فإنه يقال: إنما المستحيل - لو كان - هو تقييد الأمور به بقصد الأمر، و أما بيان أن المولى غرضه لا يحصل إلا بالآتيان بقصد القربه و لو بالجمله الخبريه كأن يقول: «لا صلاه إلا بقصد الأمر» فهو بمكان من الإمكان.

فالحقّ هو اتّحاد المسألتين فى الحكم بجريان البراءة و عدمه، غايه الأمر أنّ الشرعيّه منها لا تجرى فى المقام، لما مرّ آنفا من المانع، لكنّها فى باب الأقلّ و الأكثر لا مانع من جريانها، فتجرى العقليّه و الشرعيّه كلتاهما.

فظهر أنّ مقتضى الأصل العملى - لو وصلت النوبه إليه - هو التوصلّيّه، و عدم لزوم إتيان المأمور به بقصد الأمر.

هذا كلّه فى التعلّدى و التوصلّى لمى بالمعنى الأوّل الذى هو عبارته عن كون الواجب قريّنا و غير قريّنا، و أمّا التوصلّى بالمعنى الثانى - و هو الواجب الغيرى فى مقابل الواجب النفسى - فيأتى الكلام فيه فى بحث مقدّمه الواجب إن شاء الله.

بقى الكلام فى الواجب التوصلّى بالمعنى الثالث،

اشاره

و هو كون الواجب بحيث يسقط أمره بمطلق وجوده فى الخارج، و يتحقّق الامتثال كيف ما اتّفق و لو كان بفعل الغير أو من دون إرادته و اختيار أو بفعل محرّم، و أنّه عند الشكّ فى التوصلّيّه و التعيّد به بهذا المعنى هل مقتضى الأصل اللفظى و الإطلاق هو التوصلّيّه و سقوط الأمر بمطلق وجود المأمور به، أو لا؟ يقع الكلام فى جهات:

الأولى: أنّ الأمر هل يسقط بفعل المحرّم أو لا؟

فنقول: إنّ الظاهر عدم السقوط، و ذلك لأنّ الأحكام حيث إنّها متضادّه لا يعقل اجتماع حكمين. منها فى موضوع واحد.

و بعباره أخرى: لا يمكن شمول الأمر الوجوبى للفرد المحرّم

و كونه مطلوباً للمولى، للزوم كون فعل واحد محبوباً و مبغوضاً له معاً، و حينئذ فمقتضى الأصل اللفظى و الإطلاق- إن كان المتكلم فى مقام البيان- هو عدم السقوط، إذ مرجع الشك إلى أنّ الوجوب هل هو مشروط بعدم تحقق الواجب فى ضمن فرد محرّم حتى يسقط الأمر عند ذلك، أو لا- حتى يبقى الأمر على حاله، و يجب الإتيان بمتعلقه فى ضمن فرد غير مبغوض؟ و الإطلاق يقتضى عدم الاشتراط، و لآزمه بقاء الأمر، و عدم سقوطه بإتيان الفرد المحرّم، و إن لم يكن المولى فى مقام البيان، فمقتضى الأصل العملى أيضاً هو عدم السقوط، و الاشتغال.

الجهه الثانيه: أنّ الأمر هل يسقط بالفعل غير الاختيارى و بما صدر لا عن إرادته و اختيار، أم لا؟

ربما يقال بأنّ الأفعال المتعلقة بملاساتها و متعلقاتها تنصرف إلى الاختياريه، فتكون ظاهره فى كون متعلقاتها مطلقاً اختياريه.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ (١)- قدس سرّه- بما حاصله: أنّ هذا المعنى لا يفهم أصلاً لا من المادّه، ضروره أنّ مادّه «تحرك» و هى الحركه تطلق على حركه المرتعش و الشجر كما تطلق على حركه اليد الصادره عن الإراده و الاختيار بلا تفاوت أصلاً، و لا من الهيئه، فإنّها- على ما مرّ مراراً- لا- تدلّ إلّا على حكاية تحقق المادّه فى الخارج، و هذا المعنى مشترك بين جميع الموادّ، سواء كانت من

الأفعال الاختيارية أو الطبيعية و التفسيرية.

و من هنا أفتى الفقهاء بضمان المتلف أعم من أن يكون إتلافه بالاختيار أو غفله أو حال النوم أو أمثال ذلك تمسكا بعموم «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

نعم يصح ذلك في خصوص فعل الأمر بوجهين:

الأول: أن مطلوب المولى - على ما هو الحق - كما لا بدّ فيه من الحسن الفعلى كذلك لا بدّ فيه من الحسن الفاعلى بأن يتّصف صدوره عن الفاعل، بالحسن، و ذلك لا يكون إلّا في الفعل الاختيارى، بدهاه أن الفعل الحسن الصادر عن طبع أو عن قسر و إن كان حسنا مطلوباً في نفسه لكن لا - يمكن أن يكون مطلوباً من المكلف و حسنا منه بحيث يكون ممدوحاً عند العقلاء لأجل صدور هذا الفعل الحسن عنه بلا إرادته و اختيار.

الثانى: أنه ليس الأمر إلّا البعث، و هو لا يمكن إلّا فيما يمكن الانبعاث، و من الواضح أن الانبعاث بالنسبة إلى الفعل الصادر لا عن إرادته و اختيار ممتنع، فلا يمكن البعث إليه أيضاً، و معه كيف يشمله الأمر و يكون مطلقاً بالنسبة إليه؟

و بعبارة أخرى: ليس الأمر إلّا جعل الداعى للعبد على الفعل فيما يمكن للعبد أن يصدر عنه بداع من الدواعى، و من المعلوم أن ما يصدر عن قهر و لا بداع لا يعقل فيه ذلك، فلا يمكن أن يشمل الواجب لهذا المصداق، فإذا شكّ في سقوط الأمر بهذا الفعل،

فالمرجع أصله الإطلاق إن كان، و عدم الاكتفاء بالصادر لا عن اختيار، لأن مقتضى الإطلاق إن كان المتكلم في مقام البيان: أن الأمور به و الواجب فعل اختياري، سواء وجد في الخارج اضطراري أم لا، و أصله الاشتغال إن لم يكن في مقام البيان، كما في صورته الإتيان في ضمن فرد محرم.

فتلخص أن مقتضى الأصل اللفظي و العملي: هو عدم السقوط (١).

هذا خلاصه ما أفاده في المقام، و في كلا الوجهين نظر.

أمّا الأول: فلأنّ لازم ذلك أن تكون الواجبات كلّها تعديديه، إذ الفعل لا يتّصف بالحسن الفاعلي إلّا بإتيانه بالداعي الإلهي، و مجرد كونه اختياريًا لا يوجب الحسن الفاعلي، فإنّ الآتي بالداعي النفساني لا يصدر الفعل حسنا منه بحيث يمدح عليه، فظهر أنّه لا موجب باعتبار الحسن الفاعلي في اتّصاف الفعل بصفه المطلوبيه للمولى، و كونه مصداقا للواجب، بل اللازم إنّما هو الحسن الذاتي للفعل، و أن يكون ذا مصلحة ملزمه، كان اختياريًا أو لا، صدر على الوجه الحسن أو لا.

و أمّا الثاني: فلأنّه لا يتمّ بالنقض أوّلا، و بالحلّ ثانيا.

أمّا النقض: فيما ذكره في بحث اقتضاء الأمر النهي عن الضدّ و عدمه.

فقال قوم بالاعتضاء، فالتزموا بعدم صحّه الصلاة بعصيان أمر الإزالة.

وقال شيخنا البهائي قدّس سرّه: الصلاة باطله، سواء قلنا بالاعتضاء أو لم نقل.

وذلك على الاعتضاء واضح، وأمّا على القول بعدمه: فلأنّ الأمر بالشىء لو لم يقتض النهى عن ضده لا يقتضى الأمر به أيضاً، و يكفى فى بطلان الصلاة عدم كونها مأموراً بها.

وقال آخرون بعدم الاعتضاء، وهم بين من التزم بالبطلان من جهة عدم الأمر بها، و من التزم بالصحّه إمّا من طريق الترتّب أو من ناحيه التقرب بالملاك، و منهم شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- فقالوا: إنّ هذه الحصّه من الصلاة و إن كانت غير مأمور بها إلّا أنّا نعلم أنّ ملاك الأمر موجود و إن لم يكن للمولى الأمر بها، لاستحاله الأمر بالضدّين من الشارع الحكيم.

و استشكل بعض بأنّ لا طريق لنا إلى استكشاف ملاكات الأحكام إلّا الأمر، و حيث إنّ هذه الحصّه من الصلاة غير مأمور بها، فلا نعلم بوجود الملاك فيها، فأجابوا عنه: بأنّ هذه الحصّه إنّما لم تكن مأموراً بها بحكم العقل، لوجود المانع من الأمر، و لذا لو تمكّن المكلف من الإزالة حال الصلاة يجب كلا الفعلين، و يتعلّق الأمر بهما معاً، فالتخصيص عقلي لا شرعي، و راجع إلى الهيئه

١- أجود التقريرات ١: ٢٥٢ مبحث الضدّ.

لا المادّه، و فى ناحيه الطلب لا المطلوب، و الملاك يستكشف من إطلاق المادّه و هى الصلاه فى المثال و إن كان الطلب مقيداً بالمقدور عقلاً، و التقييد فى الهيئه عقلاً لا يلازم التقييد فى المادّه، إذ الضرورات تقدّر بقدرها، فىبقى إطلاق المادّه على حاله، و تصحّ الصلاه بالتقرب بالملاك.

أقول: من قال بصحّ الصلاه و سقوط الأمر المتعلّق بالطبيعه المقدوره للمكّلف بإتيان هذه الحصّه غير المأمور بها لأجل وجود الملاك لم لا يقول بسقوط الأمر المتعلّق بذلك الفعل الاختيارىّ بهذا الفعل الاضطرارىّ لأجل وجود الملاك مع أنّ التقريب الجارى هناك بعينه يجرى فى المقام أيضاً؟ فإنّ التخصيص فى المقام أيضاً عقليّ لا شرعىّ.

مثلاً: إذا قال المولى: «أقم فى هذه البلده عشره أيام» فالأمر بالإقامه و إن كان مقيداً بالإقامه المقدوره الاختياريه عقلاً إلّا أنّ إطلاق المادّه - و هى الإقامه - باق على حاله، فمقتضاه وجود الملاك فى الفعل غير المقدور الاضطرارىّ أيضاً، فأى ملزم للالتزام هناك بسقوط الأمر بإتيان الصلاه غير المأمور بها و بعدم سقوطه هنا بإقامه عشره أيام؟

و أمّا الحلّ: فبما ذكرنا فى بحث الإنشاء و الإخبار و دلالة الصيغه على الوجوب من أنّ الإخبار عباره عن إظهار ما فى النفس من حكايه تحقّق النسبه فى الخارج، و الإنشاء هو إظهار تحقّق

النسبه على مسلك سلكناه فى الوضع من أنه ليس إلاً التعهد.

مثلاً: الواضع تعهد و التزم بأنه متى اعتبر ملكيه شىء لشخص جعل مبرزه لفظ «بعت» و جميع الإنشاءات من هذا القبيل.

و أيضاً قلنا فى بحث دلالة الصيغه على الوجوب: إن مفاد الصيغه ليس إلاً إظهار شوق المولى إلى الماده، و أنه متى أظهر شوقه إلى شىء بمبرز ما من فعل أو كتابه أو إشاره أو لفظ، يتحقق بذلك مصداق الطلب، و لا تدلّ الصيغه على أزيد من تعلق شوق المولى بالماده، و أمّا الوجوب فهو ممّا حكم به العقل بعد إبراز المولى شوقه إلى شىء.

و منه يظهر أنّ الاختيار و الاضطرار خارجان عن مدلول الصيغه، كالوجوب و الاستحباب، فإنّ النفس كما تشتاق إلى فعل اختياري كذلك ربما تشتاق إلى فعل لا يكون كذلك.

و تعلق شوق المولى بفعل غير مقدور للبعد غير مستحيل، و إنّما القبح أو الاستحاله ناشئه من ناحيه الإبراز، و على هذا إذا لم يأخذ المولى قدره فى متعلق أمره و لم يجعل الحصه المقدوره من الماده فى حيز طلبه يستكشف أنّ الملاك موجود فى الجامع بين المقدور و غير المقدور، و متعلق الشوق و مورد المصلحه هو الأعمّ من الاختيارى و الاضطرارى.

نعم، ليس للمولى إزام العبد بغير المقدور، فلا محاله يتقيد إطلاق الطلب، لكن يبقى إطلاق المطلوب على حاله، إذ لا موجب

لتقييده بعد إمكان كونه مطلقا شاملا للمقدور و غيره فى مقام الثبوت، كما عرفت، و عدم أخذ القدره فىه فى مقام الإثبات، و حينئذ يصح التمسك بإطلاق الماده، و الحكم بسقوط الأمر بإيجاده لا عن إرادته و اختياره، لوجود الملاك فىه أيضا بمقتضى الإطلاق.

و هذا بخلاف ما إذا أخذ القدره فى متعلق الأمر، كما فى قوله تعالى: **لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** (١) حيث يستكشف من تعلق الشوق بالحضه المقدوره و المستطاع إليها من الحجّ دون مطلق الحجّ: أنّ المصلحه قائمه بتلك الحضه فقط، فلا إطلاق يقتضى سقوط الأمر عند إتيان الحجّ متسكعا بلا استطاعه شرعيه.

فتلخص أنّ مقتضى الأصل اللفظى و الإطلاق إن كان هو التوضيحيه بهذا المعنى، و مقتضى الأصل العملى لو لم يكن إطلاق هو البراءه، و عدم وجوب الاختيارى بعد الإتيان اضطرارا، فإنّ المقدار المعلوم تعلق الغرض بالجامع، و أمّا تعلقه بخصوصيه الاختياريه فغير معلوم يرفع بأدله البراءه.

الجهه الثالثه: أنّ الأمر هل يسقط بفعل الغير، أو يشترط فى سقوطه أن يصدر عن المأمور بالمباشرة؟ الحق هو التفصيل.

و توضيحه: أنّ فعل الغير على قسمين:

قسم يكون الغير بمنزله الآله لصدور الفعل عن المأمور، و الفاعل فى نظر العرف هو لا الغير، و هذا كما إذا أمر المولى عبده بقتل عدوّه، و كان عند العبد حيوان مفترس، فأرسله إليه فقتله، أو طفل أو مجنون، فبعثه على قتله، فقتله، فإنّ القتل فى هذه الصور منسوب إلى العبد حقيقه بلا عنايه، و لذا يكون القصاص فى أمثال هذه الموارد على السبب دون المباشر و إن كان الفعل صادرا عنه بالإرادته و الاختيار، إلّا أنّه لا يلتفت إليه، و يعدّ آله بنظر العرف.

و الظاهر أنّه لا كلام فى سقوط الأمر بفعل الغير الّذى يكون كذلك، فإنّ الفعل عرفا فعل المأمور، و صادر عن نفس المخاطب على نحو الحقيقه بلا مسامحه أصلا.

و قسم يسند إلى الغير حقيقه، و يعدّ المأمور عرفا أجنبيّا عنه، عكس السابق، كما إذا كان الغير رجلا بالغا عاقلا رشيدا، فلو باشر مثله للقتل، يسند إليه حقيقه من دون تفاوت بين صدوره عنه باستدعاء المأمور أو أمره، و بلا- فرق بين نيابته عن المأمور و عدمها.

و ذهب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى اندراج هذا القسم فى الجبهه الثانيه، نظرا إلى أنّ فعل الغير ليس تحت اختيار المأمور، و لا يعدّ فى حقّه من المقدور، فلا يمكن شمول الخطاب له، و معه لا يكون لنا إطلاق يقتضى التوصلية بهذا المعنى حتى يتمسك به عند الشكّ فى سقوط الأمر بفعل الغير، و مقتضى الأصل العملى: عدم

التوصليته، و الاشتغال حيث إنّ الشكّ في حصول الغرض و سقوط الأمر بفعل الغير، و الأصل عدمه(١).

و يرد عليه ما أوردناه على كلامه في الجبهه الثانيه من النقض و الحلّ و إن كان أصل الدعوى حقًا، لكن لا لما أفاده، بل للفرق البين بين الجهتين الموجب للاختلاف في الحكم، و هو تعلق الأمر بمطلق المادّه في الجبهه الثانيه، و تعلقه بالحصّه الصادره عن المخاطب في المقام، فإنّ كلّ قيد و ملابس أخذ في المادّه ظاهره أنّه دخيل في حصول غرض المولى، و أنّ متعلق الشوق هو المقيّد لا المطلق، و من أقوى القيود المأخوذه فيها هو صدور المادّه عن المخاطب.

مثلا: لو قال المولى: «أقم يا زيد عشره أيام في كربلاء» ظاهره أنّ متعلق شوقه هو إقامه زيد لا غيره عشره أيام لا أقلّ منها في كربلاء لا مكان آخر، و مقتضى هذا الظهور هو الصدور عن نفس المأمور.

و حاصل الكلام: أنّ الشوق في مقام الثبوت و إن أمكن تعلقه بطبيعي الفعل سواء صدر عن نفس المخاطب أو عن الغير، كما يمكن تعلقه بالجامع بين الاختياري و الاضطراري، فمن هذه الجبهه لا فرق بين الجهتين، إلّا أنّه فرق بينهما في مقام الإثبات، و هو ظهور الكلام في تعلق الشوق بمطلق المادّه في الجبهه الثانيه، و بالحصّه

الصادر عن المأمور في الجبهه الثالثه، و لذا يكون مقتضى الإطلاق هناك هو التوصلية، بخلاف المقام، فإنه التعبدية، و أنّ الأمر لا يسقط، و الغرض لا يحصل بفعل الغير، بل هو بعد باق على حاله.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ في الجبهه الأولى خطاب المولى لا- يمكن شموله للفعل المحرّم، إذ لا- يعقل تعلّق الشوق بالمحبوب و المبعوض، و في الجهتين الأخرتين يمكن تعلّق الشوق بطبيعي الفعل في مقام الثبوت، لكن التقييد عبث في مقام الإثبات، فالأصل لفظا و عملا- يقتضى التوصلية، و خلاف ذلك في الجبهه الثالثه، فمقتضاه لفظا و عملا هو التعبدية، كما في الجبهه الأولى.

هذا تمام الكلام في التعبدى و التوصلى.

المبحث الرابع: أنّ إطلاق الصيغه هل يقتضى كون الوجوب نفسيا تعيينيا أم لا؟

و الأنسب ذكر هذا المبحث في بحث تقسيمات الواجب و بيان أنّه نفسى أو غيرى، تعيينى أو تخيبرى، عينى أو كفائى.

و أيضا الأولى إدخال الواجب المشروط في أقسام الواجب، لأنّ البحث عن الثلاثة الأخر من تبعات البحث عنه، كما يتضح فيما بعد إن شاء الله.

و الكلام في المقام متمخض في الأصل اللفظى، و أمّا الكلام من حيث الأصل العملى فيأتى بعضه فى مقدّمه الواجب، و بعضه

الآخر فى باب البراءه مستوفى إن شاء الله.

و بعد ذلك نقول: إذا شكَّ فى واجب أنه مطلق بمعنى عدم تقييد وجوبه بشىء و عدم كونه مشروطا و معلقا على شىء، أو مقيد و مشروط و معلق.

و بعبارة أخرى: إذا شكَّ فى أن متعلق الشوق هل هو الطبيعه المهمله اللابشرط المقسمى، التى هى شامله للطبيعه المقيدة، أو أنه هو الطبيعه المقيدة و الماهية بشرط شىء؟

فمقتضى الإطلاق و عدم تقييده بشىء و وجودى أو عدمى إذا كان المولى فى مقام البيان، هو: أن الوجوب مطلق غير معلق على شىء، إذ لو كان له دخل فى غرض المولى، لكان عليه البيان و التقييد بما هو دخيل فى غرضه، و حيث إنه كان فى مقام البيان و لم يبينه يستكشف أنه مطلق غير مقيد بشىء لا مشروط مقيد.

هذا فيما إذا شكَّ فى كون الوجوب مطلقا أو مشروطا، و أميا، إذا شكَّ فى أنه نفسى أو غيرى، فيما أن الوجوب النفسى هو الوجوب غير المترشح من الغير و بشرط لا، قبال الغيرى الذى هو الوجوب المترشح الناشئ من الغير و بشرط شىء، و لا جامع بين الطبيعه بشرط لا و الطبيعه بشرط شىء حتى يتصور الإطلاق و التقييد، فلا تجرى مقدمات الحكمه كما تجرى فى الشكَّ فى الإطلاق و التقييد.

نعم، يرجع هذا الشكَّ إلى الشكَّ فى كون الوجوب مطلقا أو

مشروطاً، فإنّ مرجعه إلى الشكّ في أنّ الوجوب هل هو مشروط بوجوب الغير أو مطلق و ثابت سواء وجب شىء آخر أو لا، فتجرى المقدمات في مدلوله الالتزامى الذى هو الشكّ في كون الوجوب مشروطاً بوجوب الغير أم لا، و إذا جرت في المدلول الالتزامى و حكم في اللازم بالإطلاق، يحكم في الملزوم أيضاً بالإطلاق، لتبعيته مقام الثبوت لمقام الإثبات، فيحكم بأنه مطلق من هذه الجهة، و نقول: إنّ إطلاق الصيغه يقتضى كون الوجوب نفسياً، إذ مقتضاه أنّه واجب مطلقاً، وجب شىء آخر أو لا، و هذا هو الوجوب النفسى بعينه.

بقى الكلام فيما إذا شكّ في كون الوجوب تعيينياً أو تخييرياً.

فنقول: إن كان الوجوب التخييرى عبارته عن أنّ الجامع بين الأفراد من دون أن يتخصّص بخصوصيات الأفراد و يتشخص بتشخصاته متعلّق للتكليف - كما هو الصحيح - فواضح أنّ ظاهر توجيه الخطاب إلى فرد خاصّ أو أفراد خاصّه: كون الوجوب تعيينياً لا تخييرياً من دون حاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه، و إلّا لتوجه الخطاب إلى الجامع بين الأفراد.

و إن كان عبارته عن وجوبات متعدده كلّ منها مشروط بعدم إتيان متعلّق الآخر فى الخارج، فظاهر توجيه الخطاب إلى شىء خاصّ و عدم تقييده بعدم وجود شىء آخر مع كون المتكلم فى

مقام البيان: أن يكون تعييتاً أيضاً لكن بمقدمات الحكمه.

و منه يظهر حكم الشكّ في كون الوجوب عييتاً أو كفايتاً بعين هذا البيان.

فأتضح أنّ مقتضى إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً لا غيرياً، تعييتاً لا تخييرياً، عييتاً لا كفايتاً على كلا المسلكين في الأخير.

المبحث الخامس: [فيما إذا وقعت صيغه الأمر عقيب الحظر أو توهمه]

أنّ صيغه الأمر - سواء قلنا بأنّها دالّة على الوجوب وضعاً أو إطلاقاً، أو قلنا: إنّها دالّة على معنى ملازم للوجوب و هو إبراز الشوق - إذا وقعت عقيب الحظر أو توهمه هل تبقى هذه الدلاله أو لا؟

فنقول: إنّ هذه الدلاله - أيّه ما كانت - حيث إنّها بمقتضى ظهور اللفظ و بقاء هذا الظهور - فإنّ المتأخّرين رفضوا قول السيد المرتضى و من تبعه من حجّيه أصاله الحقيقه - فإذا كان في الكلام ما يصلح للقريته على خلاف ما وضع له بحيث يصحّ اتكال المتكلّم عليه، فلا يبقى للكلام ظهور، بل يصير مجملاً ما لم تكن قرينه خاصّه أو عامّه على المراد.

ففيما إذا وقعت الصيغه عقيب الحظر - كما في قوله تعالى:

وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا(١) حيث أمر تعالى بالاصطياد حال الإحلال بعد أن نهى عنه حال الإحرام - لو قامت قرينه خاصّه أو

عامّه معيّنه للمراد، فهو، و إنما كان الكلام مجملا، لاحتفائه بما يصلح للقريته، و لا مجال لظهوره فى الإباحه أو الكراهه أو غير ذلك من الوجوه المذكوره فى المقام، بل أمره دائر بين الوجوب و الاستحباب و الكراهه و الإباحه.

نعم، يمكن فى التوضيحات القول بالإباحه، و فى التعدييات بالاستحباب بضميمه الوجدان إلى الأصل على ما هو الحق من جريان الأصول فى المستحبات و المكروهات أيضا.

و ذلك لأن الإباحه و الكراهه فى التعدييات مقطوعتا العدم، ضروره أنه ليس فى الشريعة فعل مباح يعتبر فيه قصد القربه أو مكروه كذلك حتى يكون عباده مباحه أو عباده مكروهه بالمعنى المصطلح، فلا يبقى من الاحتمالات إلا احتمال الوجوب و الاستحباب، و حيث إن أصل المطلوبه فيها مقطوع لنا، و نشكّ فى تعلق الإلزام بها، فيرفع الإلزام بالأصل، و يبقى مطلق المحبويه بلا إلزام، و هو الاستحباب.

هذا فى التعدييات، و أمّا فى التوضيحات فاحتمال الإباحه مقطوع بين الاحتمالات الأربع، و رضى المولى بالفعل و الترك معا معلوم، إذ المفروض أن الحرمة منتفيه بالوجدان، و أصل تعلق الطلب به فعلا- أو تركا مشكوك مرفوع بالأصل، فيبقى الرضى بالفعل و الترك، و هو الإباحه، فلو كان مراد من قال بالإباحه ما ذكرنا، فنعم الوفاق، و إن كان غير ذلك، فلا وجه له.

المبحث السادس: فى المرّه و التكرار.

اشاره

و لا يخفى أنّ البحث عن دلالة الأمر على المرّه و التكرار بمعنى الدفعه و الدفعات أو الفرد و الأفراد لغو، إذ الدلاله على أحدهما منشؤها أحد أمور ثلاث: إمّا وضع المادّه، أو الهيئه، أو مجموع المركّب منهما، و شىء من ذلك لا يكون.

أمّا الثالث: فلا وجود له أصلا، كما تقدّم فى باب الوضع.

و أمّا الثانى: فلأنّ الهيئه لأى معنى وضعت من الطلب أو البعث أو إظهار الشوق أجنبيّه عن وحده المطلوب و تعدّده.

و بعبارة أخرى: المرّه و التكرار وصفان للمطلوب و المأمور به الذى هو أجنبيّ عن مفاد الصيغه، لا الطلب الذى هو مفاد الصيغه، فلا معنى للبحث عن وحدته أو تعدّده (١).

و أمّا المادّه: فلأنّه لو كان لها دلالة على المرّه أو التكرار، لكانت فى جميع المشتقات حيث إنّ المادّه موجوده فى جميعها، و من المعلوم عدم دلالة صيغه الماضى أو المضارع على أحدهما.

نعم، موضوع الطلب أو متعلّقه تاره يؤخذ على نحو الطبيعه المطلقه التى توجد بأوّل الوجودات فى الخارج، فيسقط الطلب بفرد واحد، و أخرى يؤخذ على نحو الطبيعه الساريه، سواء كان

١- أقول: بل لا يعقل، إذ استحيل تعدّد الطلب مع قطع النّظر عن تعدّد المطلوب، فإنّ تعدّده ينتزع من تعدّد متعلّقه، كتعدّد العلم المنتزع من تعدّد المعلوم. (م).

السريان في كل يوم، كما في أقيموا الصلوة* (١) أو في كل شهر، كما في الدعاء عند رؤيه الهلال، أو في كل سنه كما في كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (٢) وحينئذ يتعدّد الحكم بتعدّد الموضوعات و المتعلّقات، فإذا كان الموضوع على النحو الأول أو شككنا في أنّه على النحو الأول أو الثاني، فالعقل حاكم بالإتيان مرّه واحده، لكن هذا غير دلالة الصيغه على المرّه.

و كذا إذا كان على النحو الثاني، إذ انحلال الحكم الواحد إلى أحكام متعدّده لانحلال موضوعه غير تعدّد الحكم.

بقي الكلام فيما أفاده صاحب الفصول- قدّس سرّه- من أنّ النزاع في الهيئه لا المادّه بدعوى أنّ المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا- يدلّ إلّا على الهيئه، و أمّا المادّه فلا تدلّ إلّا على الطبيعه من دون نظر إلى تحقّقها في ضمن فرد أو أفراد أو دفعه أو دفعات (٣).

و فيه- مضافا إلى عدم تحقّق هذا الاتّفاق- أنّ هذا الاتّفاق- كما أفاده صاحب الكفايه (٤)- لا يوجب صرف النزاع من المادّه إلى الهيئه، فإنّ مادّه المشتقّات ليست هي المصدر لا- لفظا و لا معنى، ضروره تباينه لفظا و معنى معها، و المباين كيف يكون مادّه للمباين؟!

١- البقره: ٤٣.

٢- البقره: ١٨٣.

٣- الفصول الغرويّه: ٧١.

٤- كفايه الأصول: ١٠٠.

أما وجه المباينه لفظا: فواضح.

و أما معنى فهو أنّ المصدر وضع للحدث المنتسب إلى فاعل ما بنسبه ناقصه، و الفعل الماضى للحدث المنسوب بنسبه تحقّقيه، و المضارع بنسبه تلبّسيه، و الأمر للطلب أو غير ذلك، و من الواضح تباين كلّ منها مع الآخر معنى، فلا يمكن أن يكون المصدر مادّه المشتقات.

بل المادّه الساريه فى جميعها- حتى المصدر- لفظا هى:

لفظه «ض، ر، ب» مثلا- مجرّده عن جميع الهيئات سوى هيئه تقدّم الضاد على الراء و هى على الباء، و معنى هو: الحدث الساذج مجرّدا عن جميع النسب وجودا أو عدما على نحو اللابشرط المقسمى.

و من ذلك ظهر أنّ معنى الاسم المصدرى أيضا غير المادّه، إذ أخذ فيه عدم النسبه.

نعم، يمكن القول بأنّ المصدر أصل باعتبار أنّ وضع المادّه للمعنى حيث لا يمكن بعد أن لم يكن متلوّنا بلون فلا بدّ فى مقام تفهيم معناها من أن يكون بواسطه أحد المشتقات و المصادر سيّما المجرّد منها، إذ لا قياس فيها نوعا، و وضعها شخصى، فلا يبعد القول بأنّ الواضع وضع أولا المصدر بوضع شخصى ثمّ بملاحظته وضع سائر الصيغ نوعا أو شخصا، لكن هذا غير كونه أصلا و مادّه للمشتقات.

بقى الكلام فى أنه ما المراد من المرّه و التكرار، هل المراد الدفعه و الدفعات، أو الفرد و الأفراد؟

و الفرق بينهما أنّ الدفعه هى الوجود الواحد أو الوجودات المتعدده فى زمان واحد، و الفرد هو الوجود الواحد، و لذا قد تجتمع الدفعه مع الأفراد المتعدده.

و الظاهر أنه يصحّ النزاع بكلا المعنيين.

هذا، و لصاحب الفصول- قدّس سرّه- كلام، و هو أنه لو كان المراد منهما الفرد و الأفراد لوجب أن يبحث عنهما بعد البحث عن تعلّق الأمر بالطبيعه أو الفرد، فيقال بعد فرض تعلّقه بالفرد: هل يكتفى بفرد واحد فى مقام الامتثال، أو يحتاج إلى التكرار؟ و البحث عن ذلك قبل البحث الآتى لا معنى له، لأنه من تبعاته(١).

و قد أنكر عليه صاحب الكفايه(٢) قدّس سرّه.

و الحقّ أنّ الحقّ معه، و إنكاره فى محلّه، فإنّ الطبيعه و الفرد المذكورين هنا غيرهما هناك، و لا اتحاد للفردين فى المقامين، كما أفاده صاحب الفصول، و لا للطبيعتين كذلك، كما ذكره بعض مشايخنا المحقّقين(٣).

بيان ذلك: أنّ المراد من الطبيعه و الفرد فى المبحث الآتى هو أنّ الطلب هل تعلّق بصرف وجود الطبيعه مع قطع النظر عن

١- الفصول الغرويه: ٧١.

٢- كفايه الأصول: ١٠١.

٣- نهايه الدرايه ١: ٣٥٨، ٣٥٩.

عوارض الوجود و لوازمه من الخصوصيات المختصه بالفرد بحيث لا-مدخل لها في الطلب أصلا، أو أنّ لها مدخلا في تعلق الطلب و الخصوصيات الفرديه متعلقه للطلب بنحو الواجب التخيري؟

فعلى الأول يتعلّق الطلب بالطبيعه، و على الثاني بالفرد.

و المراد من الطبيعه و الفرد هنا أنّه هل تعلق بالطبيعه المتحقّقه في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعدّده أو الدفعه الواحده و الدفعات المتعدّده؟

فأتضح الفرق بينهما، و أنّه على تقدير القول بتعلّق الطلب بالطبيعه في البحث الآتي أيضا يأتي هذا النزاع، إذ الطبيعه من حيث هي لا معنى لأن تكون متعلقه للطلب، بل تكون كذلك باعتبار تحقّقها في ضمن الفرد الواحد أو الأفراد المتعدّده.

و ثمره البحث الآتي تظهر في مقامين:

الأول: فيما إذا فرض محالا تحقّق الطبيعه بدون الفرد هل يحصل الامتثال أم لا؟ فعلى تقدير تعلقه بالطبيعه يحصل، و على تقدير تعلقه بالفرد لا يحصل.

الثاني: في باب اجتماع الأمر و النهي، كما إذا صلّى في مكان مغصوب، فعلى تقدير تعلقه بالطبيعه لا يجتمع الأمر و النهي، إذ الخصوصيات الفرديه على هذا الفرض غير متعلقه للأمر، فكونها في المكان غير مأمور به، فلا يجتمع مع النهي عن الكون في المكان المغصوب، و على تقدير تعلقه بالفرد يجتمع، و هو واضح.

و أمّا ثمره هذا البحث:

أنّه على تقدير دلالة الأمر على الفرد أو الدفعه يحصل الامتثال بإتيان المأمور به دفعه واحده أو بإتيان فرد واحد، و على تقدير دلالته على التكرار لا- يحصل الامتثال بذلك، بل يحتاج إلى الإتيان بأزيد من فرد أو دفعه، فاتّضحت المغايره بين الباحثين موضوعا و ثمره.

ثمّ إنّه إذا قيل بأنّ الأمر يدلّ على المرّه، فالظاهر أنّه بمعنى بشرط لا، أى بدون انضمام فرد آخر إلى الفرد الأوّل، فالانضمام على هذا- مضافا إلى أنّه غير مشروع- يضرّ بالفرد الأوّل أيضا، كما فى ركوع الصلاه، و هكذا لو دلّ على الدفعه.

و لو دلّ على التكرار، فالإقتصار بالفرد أو الدفعه يضرّ به أو بها أيضا، فهو من قبيل بشرط شىء.

و أمّا إذا قلنا بعدم دلالة الأمر على شىء من ذلك، فإذا ورد أمر، فتاره يكون الأمر فى مقام البيان، و أخرى فى مقام الإهمال أو الإجمال.

فإن كان فى مقام الإهمال و الإجمال، فيكون المقام من صغريات الشكّ فى الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، فإن قلنا بالبراءه العقلية و الشرعيه- كما هو المختار- أو الشرعيه فقط، فالأصل جواز الإتيان بمطلق ما تنطبق الطبيعه عليه، فردا كان أو أفرادا، دفعه أو دفعات.

و ذلك لأنّ الفرد أو الدفعه من قبيل بشرط لا، و إرادته الأفراد

أو الدفعات من قبيل بشرط شىء، و كلاهما قيدان مرتفعان بالأصل.

و أما إذا كان فى مقام البيان، فلا إشكال فى أن مقتضى الإطلاق و مقدّمات الحكمه: جواز الاقتصار بالفرد الواحد، و كذا جواز انضمام فرد آخر إلى الفرد الأوّل، إذ عدم الانضمام أيضا قيد، فحيث لم يقيد المولى مع كونه فى مقام البيان، فيرفع بالإطلاق، و يحكم بجواز الانضمام، و عدم قدحه فى حصول الامتثال.

و هذا بلا تفاوت أصلا بين إرادته الفرد و الأفراد من المرّة و التكرار أو الدفعه و الدفعات، إلّا أنّ صاحب الكفايه فرّق بينهما، فالتزم بجواز الإتيان بالأفراد دفعه واحده، و أما الإتيان بها دفعات، ففيه تفصيل، إذ لو حصل الغرض الأصيل بالإتيان فى الدفعه الأولى، كما إذا أمر المولى بإتيان الماء ليشرب، فأتى العبد به و شربه المولى، فلا مجال لإتيانه مرّة ثانيه بداعى حصول الامتثال بكليهما، أو كون الثانى امتثالا آخر أو تبديلا للامتثال الأوّل، لما مرّ من حصول الغرض، و سقوط الأمر بسقوط الغرض ضرورى.

و لو لم يحصل، كما إذا لم يكن الامتثال علّه تامّه لحصول الغرض، فيصحّ الإتيان بالمأمور به مرّات و دفعات بأحد الدواعى الثلاث المتقدّمه، كما فى المثال المزبور فيما إذا لم يشرب الماء.

و الحاصل: أنّ الامتثال إمّا يكون علّه تامّه لحصول الغرض

فى الدفعه الأولى أو لاء فإن كان الأول، فلا معنى للامتنال ثانيا فى الدفعه الثانيه، و إن كان الثانى، فحيث إن الغرض بعد باق، فللايتان دفعه ثانيه مجال واسع.

هذا، و ىرد عليه أن الغرض الواجب تحصيله للمأمور لىس هو الغرض الأصيل، إذ ربما لا يكون تحت اختيار المكلف، أو يكون المأمور به جزءا لمحصيله، بل هو الغرض المترتب على المأمور به، فالامتنال عله تامه لحصول الغرض المتعلق بالمأمور به، و على المكلف تحصيل هذا الغرض، سواء حصل الغرض الأصيل أم لم يحصل.

و ممّا يوضح ذلك: أن المولى إذا أراد رفع عطشه، فأمر عبده بالمجىء بالماء، و جاء به لكن لم يشرب المولى، فبالضروره امتثل العبد، مع أن الغرض الأصيل بعد باق، و لا يكون تحصيله تحت اختيار العبد، بل حصوله مترتب على شربه، فما لم يشرب لم يحصل الغرض و لو جاء بألف كأس من الماء، فالغرض من المأمور به فى المثال هو تمكّن المولى من الشرب و من رفع العطش و سهولته عليه، لا رفع العطش.

و بعباره أخرى و مثال أوضح: إذا كان غرض المولى رفع الجوع أو الالتذاذ بالطيبخ، فأمر أحد عبيده بابتىاع الحطب، و الآخر بابتىاع الأرز، و الثالث بابتىاع الدهن، و الرابع بالطبخ، فإذا امتثل كل الأمر المتعلق به إلا من امر بالطبخ، فهل يدعى مدّع أن

مخالفته توجب عدم حصول الامتثال بالقياس إلى باقيهم أيضا بدعوى أنّ الغرض الأصلي لم يحصل كلّاً، بل كلّ امتثال أمره، و حصل الغرض من الأمر المتعلّق به إلّا من امر بالطبخ، فإنّه لم يمتثل و لم يحصل الغرض من الأمر المتعلّق به، و هو تمكّن المولى من رفع جوعه أو التذاذه أو سهوله ذلك عليه.

فأتضح فساد الفرق بين المقامين، و أنّ مقتضى الإطلاق:

الاكتفاء بدفعه واحده، و لا يضّر الزائد، كما أنّ مقتضاه الاكتفاء بالفرد الواحد، و لا يضّر الزائد.

بقى شىء، و هو: أنّه إذا كان مقتضى الإطلاق الاكتفاء بالمزّه فى الأوامر، فلم لا يكتفى بها فى النواهي؟ مع أنّ ما هو متعلّق للأمر فى الأوامر- و هى المادّه- هو متعلّق للنهى فى النواهي بعينه، و مفاد الهيئه هو الطلب إلّا أنّه طلب الفعل فى الأوامر و طلب الترك فى النواهي.

و يمكن أن يفرّق بينهما بفرق عقلى و فرق عرفى.

أمّا الأوّل: فهو أنّ مدلول الأمر و النهى ليس هو طلب الفعل و الترك، بل مدلول الأمر طلب الوجود و الاشتياق إليه، و مدلول النهى الزجر عن الوجود و مبغوضيته، فمتعلّق الأمر و النهى هو وجود الفعل لكن طبيعته الملغى عنه جميع الخصوصيات، و مقتضى مطلوبه الطبيعى هو: تحقق الامتثال عقلاً بمجرد تحقّقه بأيّ نحو كان، و مقتضى مبغوضيه الطبيعى و كونه مزجوراً عنه

هو: عدم تحقّق الامتثال و الانزجار عقلا إلّا بعدم تحقّقه فى زمان من الأزمنه و لو مرّه واحده، إذ بوجود فرد من الأفراد- و لو فى زمان ما- توجد الطبيعه المبعوضه المتعلقه للنهى.

و أمّا الثانى: فهو أنّ العرف حيث لا يمكن لهم إيجاد الطبيعه فى ضمن كلّ فرد فى كلّ زمان و لم يبيّن المولى بعضا معينا، فلا يفهمون من الأمر بإيجاد الطبيعه إلّا إيجادها أينما سرت و فى أىّ زمان تحقّقت، و حيث إنّ كثيرا من الأفراد فى كثير من الأزمان منترك، و لا يمكن للعبد أن يفعل الفعل المنهى عنه فى جميع الأزمنه، فلا محاله لا يكون المنهى عنه الطبيعه المتحقّقه فى ضمن البعض غير المعين و لا- فى ضمن البعض المعين، إذ المفروض أنّ النهى مطلق و لم يبيّن المولى ذلك البعض، فلا يفهم العرف من النهى إلّا مبعوضيه إيجاد الطبيعه المطلقه أينما سرت و فى أىّ زمان تحقّقت و لو فى ضمن فرد من الأفراد فى آن من الآنات.

المبحث السابع: [فى الفور و التراخى]

قد ظهر ممّا مرّ- من أنّ مفاد الصيغه ليس إلّا إبراز الشوق و أنّه لا دلالة لها على الوجوب و لا على الاستحباب و لا على المرّه و لا على التكرار- أنّه لا دلالة لها على الفور و لا على التراخى، فمقتضى إطلاق المادّه و عدم تقييدها بالفور و لا بالتراخى: جواز التراخى، إلّا أن يكون هناك دليل مقيد خارجى يدلّ على التقييد بأحدهما.

و استدلل بآيه الاستباق (١) و المسارعه (٢)، على الفوريه.

و أورد عليه صاحب الكفايه (٣) بوجه ثلاثه:

أحدها: أن حمل الأمر في الآيتين على الوجوب مستلزم لتخصيص الأكثر المستهجن عند العرف، ضروره أن كثيرا من الواجبات بل أكثرها لا يجب فيها المسارعه و الاستباق، و هكذا المستحبات بأجمعها، فلا بد من حمله على الندب، أو مطلق.

و ما أفاده في غايه الجوده و المتانه.

ثانيها: أن مفاد الآيتين - بقرينه السياق - إنما هو البعث و التحريك نحو المسارعه و الاستباق إلى سبب المغفره من دون استتباع للذم على الترك، إذ لو كان كذلك لكان الأنسب البعث بالتحذير.

و فيه - مضافا إلى أنه منقوض بقوله تعالى: **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*** (٤) حيث إنه بعث إلى إقامة الصلاة من دون تحذير، فلا بد أن لا يكون تركها مستتبع للغضب، و إلا لكان البعث بالتحذير أنسب - أنه لا وقع لهذا الكلام بعد تسليم ظهور الصيغه في الوجوب، إذ مخالفه كل واجب مستتبع للغضب، حذر عنه أو لم

١- البقره: ١٤٨، المائده: ٤٨.

٢- آل عمران: ١٣٣.

٣- كفايه الأصول: ١٠٣-١٠٤.

٤- البقره: ٤٣.

يحدّر، و التحذير ربما يكون، كما فى آيه الحذر(١)، و ربما لا يكون، كما فى أقيموا الصّلاة و آتوا الزّكاة*(٢) و أمثالهما.

ثالثها: دعوى استقلال العقل بحسن المسارعه و الاستباق، و أنّ الأمر فى الآيتين و غيرهما من الآيات و الروايات إرشاد إلى ذلك الحسن العقلى، فىكون نظير أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول*(٣).

و هذا أيضا كسابقه فى عدم الصّحّه، إذ مجرّد استقلال العقل بشىء لا يوجب حمل الأمر إلى الإرشاد إلى ذلك الشىء، بل يوجب ذلك إذا لم تكن له فائده أخرى غير ما حكم به العقل، و باب الإطاعه من هذا القبيل، فإنّ ما حكم به العقل - و هو حسن الإطاعه و استحقاق العقوبه على تركها- بعينه هو الذى يستفاد من الأمر المولى الوجوبى، بخلاف المقام، إذ العقل يحكم بمجرّد الحسن لا به و باستحقاق العقوبه على تركها، فلا يحمل الأمر حينئذ على الإرشاد، بل هو أمر مولى ظاهر فى الوجوب.

فظهر أنّ شيئا من الوجهين الأخيرين لا يكون صحيحا.

و هناك وجه رابع: هو أنّ المستفاد من المسارعه إلى سبب المغفره و الاستباق إلى الخير أنّ الفعل مع التأخير أيضا يكون خيرا و سببا للمغفره، و هذا معنى عدم اقتضاء الأمر للفوريه، إذ لو كان

١- النور: ٦٣.

٢- البقره: ٤٣.

٣- النساء: ٥٩.

مقتضيا (١) لكان الخير منحصرًا فيما فعل فورًا، فلا يصح الأمر بالاستباق مع الانحصار.

١- الملازمه ممنوعه، ضروره إمكان كون شىء واجبا و خيرا، و الاستباق إليه واجبا آخر و خيرا فى خير، كيف لا و الصلاه خارج الوقت خير و سبب للمغفره، و الحج بعد عام الاستطاعه كذلك، و مع ذلك يجب الاستباق و المسارعه بالأداء سنه الاستطاعه و فى الوقت المقرّر له. (م).

الفصل الثالث الإتيان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء أم لا؟

و لا بدّ قبل البحث عنه من تقديم أمور:

الأول: [بيان المراد من قيد «على وجهه»]

أنّ المراد من قيد «على وجهه» هو الإتيان على ما ينبغى بتمام الأجزاء و الشرائط، لا الإتيان بقصد الوجه، إذ هو أحد ما يعتبر فى المأمور به، و لا وجه لاختصاص النزاع به دون غيره من الأجزاء و الشرائط.

مضافا إلى عدم اعتباره كما عليه الأكثر، و عدم جريان النزاع فى غير العبادات على تقدير الاعتبار.

و لا- الإتيان على ما ينبغى أن يؤتى به شرعا أو عقلا، كما أفاده صاحب الكفايه(١)- قدّس سرّه-، لأنّ قصد التقرب قيد شرعى (٢) على ما اخترناه فى بحث التعبدى و التوصلى.

١- كفايه الأصول: ١٠٥.

٢- كونه قيّدا شرعيا على مبناه- دام ظلّه- لا- ينافى إرادته هذا المعنى منه فى كلام القوم، بل إرادته متعين، لجريان النزاع على جميع المباني حتى على مبنى أخذ قصد التقرب فى المأمور به عقلا، و هذا واضح لا ستره عليه. (م).

و على ما ذكرنا- من أنّ المراد به الإتيان بتمام الأجزاء و الشروط- هذا القيد يكون تأكيداً لما يفهم ممّا قبله، إذ على الانحلال يكون هناك أوامر متعدّده متعلّق كلّ واحد منها بواحد من الأجزاء و الشروط، فكلّ واحد من الأجزاء و الشروط مأمور به، و إذا قلنا بأنّ الإتيان بالمأمور به يشمل الجميع، فهذا القيد تأكيد، و له فائده هو دفع توهم أنّ من أتى ببعض المأمور به يصدق على الانحلال أنّه أتى بالمأمور به، فقيد «على وجهه» بمعنى «بتمامه» يدفع هذا التوهم، فليس لغوا مستدركا بلا فائده.

الأمر الثاني: [بيان المراد من «الافتضاء» في عنوان البحث]

الظاهر أنّ «الافتضاء» في عنوان البحث بمعنى العليّه التامّه للإجزاء و سقوط الأمر، لا بمعنى كاشفيّه الأمر للإجزاء، و من هنا نسبه المتأخرون إلى الإتيان لا إلى الأمر، بخلاف المتقدمين حيث نسبوه إلى الأمر، و الأوّل هو الأنسب، إذ ليس للأمر كاشفيّه لذلك أصلاً، بل الإجزاء و عدمه ممّا يحكم به العقل.

هذا و لبعض مشايخنا- قدّس سرّه- كلام في المقام هو أنّ إسناد الافتضاء إلى الإتيان لا إلى الأمر موجب لعلّيّه الشىء لإعدام نفسه حيث إنّ الأمر يقتضى الإتيان، و هو يقتضى سقوط الأمر و عدمه، فالأمر يقتضى عدم نفسه (١).

و فيه أوّلاً: أنّ ما هو مقتضى للإتيان هو الأمر بوجوده العلمى، إذ هو بوجوده الخارجى مع عدم وصوله إلى العبد لا

اقتضاء فيه أصلاً، و الإتيان مقتض لسقوط الأمر بوجوده الخارجى.

و ثانياً: أنّ اللازم فى المقام - لو سلّم هو اقتضاء الشىء لعدم نفسه بقاء لا حدوثاً، و هو بمكان من الإمكان، ضروره أنّ الإنسان لعدم نفسه بشرب السمّ أو يامسك سلك الكهرباء، فالإنسان بالشرب مقتض لعدم نفسه بقاء لا حدوثاً، و كذلك يامسك سلك الكهرباء.

إن قلت: سلّمنا أنّ الاقتضاء بمعنى العليّة فى الأمر الواقعى، و أمّا فى الأمر الظاهرى و الاضطرارى فلا - بدّ فيهما من ملاحظه دليلهما، و أنّه هل يدلّ على الإجزاء أو لا؟

قلت: محطّ النزاع فى المقام هو أنّ الإتيان بالمأمور به - بعد كونه وافيًا بالعرض - يكون علّه للإجزاء أم لا؟ و هو مشترك بين الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى و الظاهرى، إلّا أنّ فى الثانى نزاعاً آخر، و هو: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى و كذا الاضطرارى هل يكون وافيًا بالعرض و الملاك أم لا؟ و هذا النزاع يكون صغرى لذلك النزاع و إن كان النزاع فيه كبرويًا فى نفسه، و يترتب عليه ثمرات مهمه، و يقع كبرى فى طريق الاستنباط.

الأمر الثالث:

إشاره

أنّ النزاع فى المقام يرجع إلى النزاع فى مقامين:

[المقام] الأوّل:

أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى هل يجزئ عن الإتيان بهذا المأمور به ثانياً و التعبد به

كذلك أم لا؟ و هذا لشده وضوحه ممّا لا ينبغي أن يبحث عنه.

[المقام] الثاني – وهو المهمّ – أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي و يسقطه أم لا؟

أشاره

و الفرق بين مسأله المرّه و التكرار و هذه المسأله بالنسبه إلى المقام الأوّل واضح، و كلام صاحب الكفايه (١) – قدّس سرّه – ناظر إلى الفرق بالنسبه إلى هذا المقام.

و ذلك لأنّ البحث هناك في تعيين المأمور به وحده، و هنا في وجوب الإتيان ثانيا بعد الفراغ عن أنّ المأمور به هو الوجود الأوّل.

و بعباره أخرى: القائل بالتكرار يقول بوجوب الإتيان ثانيا، و القائل بعدم الإجزاء أيضا يقول بذلك، إلّا أنّ وجوب الإتيان ثانيا عند من يقول بالتكرار من جهه أنّه لم يؤت بالمأمور به و عند القائل بعدم الإجزاء لأجل أنّه يحكم العقل مثلا بالإتيان ثانيا و إن أتى بالمأمور به.

و هكذا القائل بالمرّه يقول: لا يجب ثانيا، لأنّه أتى بالمأمور به، و القائل بالإجزاء أيضا يقول بذلك لكن لأجل أنّ العقل يحكم بالإجزاء و عدم الوجوب ثانيا.

و بيان الفرق بين المسألتين بالنسبه إلى المقام الثاني لا معنى له، إذ لا ربط و لا جامع بينهما حتى يسأل عن الفرق بينهما حيث

إنّ البحث في مسألة المَرّه و التكرار- كما عرفت- عن أنّ المأمور به هل هو الوجود الأول أو الوجودات المتعدّده واحدا بعد واحدا؟

و هنا عن أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى أو الظاهرى هل يسقط الأمر الواقعى و يجزئ عن المأمور به بأمره أم لا.

و بعبارة واضحة: هناك يبحث عن أنّ الأمر- واقعياً كان أو ظاهرياً- هل يقتضى الإتيان بالمأمور به مرّه أو يجب التكرار؟ و هنا يبحث عن أنّه إذا قام أماره على وجوب الظهر يوم الجمعة مثلاً- فصلينا الظهر ثمّ علمنا بوجوب الجمعة، فهل إتيان الظهر يجزئ عن إتيان الجمعة و يسقط أمرها أم لا؟ فأى ربط بينهما؟

[فى الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء]

و أمّا الفرق بين هذه المسألة و مسألة تبعية القضاء للأداء بالنسبة إلى المقام الأول فليس بمجرد كون البحث هنا عقلياً و هناك لفظياً، كما أفاده صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- حيث إنّ تعدّد الدليل- بأن يكون دليل وجوب الإتيان ثانياً خارج الوقت تاره لفظياً و أخرى عقلياً- لا- يجعل المسألة مسألتين و البحث بحثين مع كون جهه البحث واحده، بل الفرق واضح لا يحتاج إلى البيان، و هو أنّ فى مسألة تبعية القضاء للأداء يبحث عن أنّ الأمر هل يدلّ على أنّ العبد لو لم يأت بالمأمور به فى وقته عصياناً أو نسياناً أو لغير ذلك هل يجب الإتيان خارج الوقت أم لا؟ و هنا بعد الفراغ عن أنّ عدم الإتيان موجب لثبوت القضاء يبحث عن أنّ الإتيان بالمأمور به هل

يجزئ عن التبعّد به و إتيانه ثانيا في الوقت أو خارج الوقت أو لا؟

و أىّ جامع بين الإتيان الّذى هو من مقوّمات هذا البحث و عدم الإتيان الّذى هو من مقوّمات ذاك البحث حتى يسأل عن الفرق بينهما؟

و أمّا الفرق بالقياس إلى المقام الثانى أيضا واضح غير خفى، إذ لا ربط بين الإتيان الموجب لسقوط القضاء كما فى المقام و عدم الإتيان الموجب لثبوته كما فى ذاك البحث.

و بعد ذلك نتكلّم فى المقام الأوّل، و نقول: إنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى أو الاضطرارى أو الظاهرى يجزئ عن الإتيان و التبعّد به ثانيا.

و ذلك لأنّ الغرض الداعى إلى الأمر إمّا يحصل بالإتيان أو لا يحصل، فإن حصل و مع ذلك يجب الإتيان ثانيا، فهو إمّا لحصول الغرض و هو خلف، إذ المفروض أنّه حصل بالإتيان الأوّل، و إن لم يحصل فهو أيضا خلف، لأنّ المفروض أنّ المولى أمر بشىء يحصل غرضه بإتيانه على وجهه، و أنّ العبد أتى بكلّ ما له دخل فى حصول غرضه، و بعد ذلك لا وجه لعدم حصوله، و يكون بقاء الأمر بعد حصول غرضه معلولا بلا علّة و هو محال.

فأتضح أنّ الإتيان بالمأمور به موجب عقلا للإجزاء عن إتيانه ثانيا.

و صاحب الكفايه - قدّس سرّه - نفى البعد عن جواز تبديل الامتثال

فيما إذا علم عدم حصول الغرض الأقصى (١)، و قد تقدّم الكلام فيه مستوفى، فلا نعيده.

بقي الكلام في عدم دلاله ما ورد من الروايات في باب إعادته من صلّى فرادى جماعه على جواز تبديل الامتثال، و ما في قول صاحب الكفايه- قدّس سرّه-: «من أنّه يؤيّد ذلك بل يدلّ عليه» (٢) إلى آخره.

فنقول: إنّ الروايات الواردة في هذا الباب قسمان: قسم امر فيها بجعل الصلاه الثانيه قضاء لما فات منه من الصلوات، كما في قوله عليه السّلام في جواب من سأل عن صلاه الجماعه تقام و قد صلّى:

«صلّ و اجعلها لما فات» (٣) و هذا القسم أجنبيّ عن المقام، كما هو ظاهر.

و قسم آخر، و هو الروايات الدالّه على استحباب إعادته الصلاه جماعه إماما أو مأموما لمن صلّى فرادى، و إماما لمن صلّى مأموما.

و الظاهر أنّها لا تدلّ على المطلوب، بل الأمر بالإعادته فيها من قبيل الأوامر الوارده في باب استحباب إعادته صلاه الكسوف قبل الانجلاء، و من قبيل تكرار الذّكر في الركوع و السجود، و من

١- كفايه الأصول: ١٠٧.

٢- كفايه الأصول: ١٠٨.

٣- التهذيب ٣: ٥١-١٧٨ و ٢٧٩-٨٢٢، الوسائل ٨: ٤٠٤، الباب ٥٥ من أبواب صلاه الجماعه، الحديث ١.

المعلوم أنّ الإعادة و التكرار فيها ليسا من باب تبديل الامتثال، بل من باب أنّ الإتيان ثانيا له مصلحة غير لزومية امر به استحبابا، فإنّ الامتثال حصل بمجرد الإتيان بالصلاة الأولى، و سقط التكليف به، و حيث إنّ الإجزاء أمر غير الإثابة و لا يثاب بالصلاة و لا تقبل إلّا إذا كانت عن حضور القلب مع الخضوع و الخشوع، كما ورد «أنّه قد لا يقبل الصلاة إلّا نصفها أو ثلثها»^(١) فإذا صلّى صلاتين، يختار الله أحبهما إليه بمعنى أنّ أيّا منهما كان عن خضوع و خشوع فهو أحبّ إليه، فيقبلها و يثيب عليها.

و يؤكّد هذا انحصار موارد الإعادة في الأخبار و كلمات العلماء الأخير بالاربعه المذكوره، إذ لو كانت من باب التبديل بأحسن الأفراد لما اختصّت بها، بل إذا صلّى في البيت منفردا لجاز إعادتها في المسجد كذلك، فمن هنا نستكشف أنّ الإعادة بأمر استحبابي، كما لا يخفى.

ثم إنّ الكلام في المقام الثاني يقع في مسألتين:

الأولى: أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري أداء أو قضاء بعد ارتفاع الاضطرار أو لا؟

إشاره

و البحث فيه من جهات ثلاث:

الأولى: وجوب القضاء و عدمه.

الثانية: وجوب الإعادة و عدمه.

١- التهذيب ٢: ٣٤١ و ٣٤٢-١٤١٣ و ١٤١٦.

الثالثه: أنه هل يجوز البدار مطلقا، أو لا يجوز مطلقا، أو يجوز مع اليأس عن ارتفاع العذر لا بدونه؟ وأن مقتضى القاعده مع قطع النظر عن الأدله الخاصه الوارده فى بعض الموارد ما ذا؟

أما الجبهه الأولى: [فى وجوب القضاء و عدمه]

فالتحقيق فيها عدم لزوم القضاء، سواء كان تابعا لفوت الفريضه الفعلية أو فوت الواقع أو الملاك، و هو فى الأول واضح، لأنه لم تفت منه الفريضه الفعلية، إذ المفروض أنه أتى بواجبه الفعلى، و هكذا لو كان تابعا لفوت الواقع، إذ الواقع فى حقه ليس إلّا الفاقد، و الواجد لجميع الأجزاء و الشرائط ليس مأمورا به فى حقه واقعا، فإذا لم يفت منه الواقع فى حقه فلا موجب للقضاء.

و منه ظهر فساد ما فى الكفايه (١) من أنه لو دلّ دليل على أن سبب القضاء هو فوت الواقع - و لو لم يكن فريضه - كان القضاء واجبا عليه، لتحقق سببه، اللهم إلّا أن يريد من فوت الواقع فوت الملاك.

و هكذا لو قلنا بأنه تابع للملاك.

و لا حازه إلى ذكر الاحتمالات التى احتملها صاحب الكفايه (٢) - قدس سره - فى المقام، بل نقول: لا بدّ للقائل بوجوب القضاء من أن يلتزم بأحد أمرين: بتعدد الملاك أو وحدته.

١- كفايه الأصول: ١١٠.

٢- كفايه الأصول: ١٠٨.

فعلى الأوّل يكون ملاك وجوب القضاء بقاء ملاك الأمر الاختيارى بعد ارتفاع الاضطرارى.

وفيه أوّلاً: أنّ هذا مجرد احتمال لا يكفى فى الحكم بوجوب القضاء، بل يحتاج إلى دليل.

و ثانياً: أنّ لازمه تعدّد العقاب فيما إذا عصى و لم يأت فى الوقت، فإنّه فوّت المصلحتين الملزمتين، و مقتضاه أن يعاقب بعقابين.

و على الثانى فإمّا أن يكون للقيد دخل فى حصول الملاك حال الاضطرار أو لا؟

فعلى الأوّل لا يجوز الأمر حال الاضطرار، إذ المفروض أنّ القيد منتف، و ليس للمولى أن يأمر بشىء لا يحصل غرضه.

و على الثانى يسقط الأمر، و لم يجب القضاء، لحصول الملاك على الفرض، و إلّا يلزم الخلف، إذ بقاء الأمر مع حصول الغرض من قبيل بقاء المعلول بدون بقاء علته.

فظهر أنّ مقتضى القاعده هو عدم وجوب القضاء.

و أمّا مقتضى الإطلاق فهو و إن كان فى بعض الموارد الخاصّه، كما يه التيمّم (١) و روايه «التراب أحد الطهورين» (٢) و صريح بعض أخبار التقيّه: الإجزاء، بل البطلان لو أتى بالعمل حال التقيّه، كما

١- النساء: ٤٣، المائدة: ٦.

٢- التهذيب ١: ٢٠٠-٥٨٠، الوسائل ٣: ٣٨١، الباب ٢١ من أبواب التيمّم، الحديث ١ و فيهما: «التيمّم أحد...».

أتى به فى غيرها، لكن هذا المقدار لا- ينعنا فى المقام حيث إن البحث كبروى لا صغروى، فالإطلاق المفيد ما يشمل جميع الموارد، و هو فى المقام مفقود، إذ ليس لنا دليل لفظى شامل لجميع الموارد حتى نتكلم فى أن مقتضى إطلاقه أى شىء هو، بل الأجزاء يثبت إما بالإجماع أو دليل خاص غيره، وإما من قاعده الميسور، فلا تدل على أزيد من وجوب الإتيان بالميسور، و أما سقوط القضاء فلا دلالة لها عليه.

هذا، و لو لم يكن لنا دليل خاص يدل على الأجزاء و لم يكن إطلاق متمسك به، أو كان و لم يكن المولى فى مقام البيان و وصلت النوبه إلى الأصل العملى، فمقتضاه البراءه، فإن الشك فى أصل التكليف، إذ التكليف الذى كان متيقنا قد سقط بالإتيان فى الوقت قطعا، و ما عداه مشكوك يرتفع بالأصل.

و أما الجبهه الثانيه - و هى وجوب الإعاده عند ارتفاع العذر و عدمه

اشاره

- فالكلام فيها يقع فى أمرين:

الأول: فيما يمكن أن يقع الأمر الاضطرارى عليه من الملاك و ما لا يمكن.

فنعول: إن القول بأنه يمكن أن يكون التكليف الاضطرارى كالاختيارى وافيا بتمام الملاك - كما ذهب إليه صاحب الكفايه(١) قدس سره - مما لا يمكن المساعده عليه، إذ لازمه جواز التفويت

و جعل نفسه مضطراً بالاختيار بأن يهريق الماء مثلاً عمداً و يتيمّم، فيكون حال المختار و المضطرّ حال الحاضر و المسافر في تساوى الملاكين و جواز التفويت.

و دعوى أنّه بمكان من الإمكان في خصوص ما كان الاضطرار طبعياً دون ما كان اختيارياً، مثلاً: القعود بدلاً عن القيام للتعظيم يعدّ تعظيماً و وافياً بتمام الملاك في حقّ المريض المستلقى على ظهره بما أنّ اضطراره طبعياً لا في حقّ من شدّ رجله بنحو لا يقدر على القيام، فإنّه - أى الاضطرار - في حقّه اختيارياً، فاسده، فإنّ لازمها (١) سقوط التكليف رأساً عند التفويت عصياناً، إذ لا ملاك حينئذ للاضطرار على الفرض، فالأمر الاختيارى سقط بالعصيان، و الاضطرارى سقط أيضاً، لعدم كون الاضطرار طبعياً، فمع إراقه الماء عمداً لا يجب الوضوء و لا التيمّم، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد.

و كذا لا يمكن الالتزام بتعدّد الملاك و أنّ كلّاً فيه ملاك مابين لما في الآخر، إذ ظاهر الأدلّه أنّ الفعل الاضطرارى يكون بدلاً من الاختيارى، و تعدّد الملاك ينافى البدليّه، و يقتضى أن يكون كلّ منهما واجبا مستقلاً.

١- للخصم أن يفصّل بين موارد الاضطرار الطبعى، فيقول بالوفاء بتمام الملاك و بين غيرها، فيلتزم بالملاك الناقص، لا عدم الملاك رأساً حتى يلزم هذا اللازم، فإنّه الترام بلا ملزم، ضروره أنّ من شدّ رجله لو نام مستلقياً و لم يقعد تعظيماً عقابه أشدّ و أكد ممّن قعد. (م).

هذا، مضافا إلى أن لازمه تعدد العقاب عند العصيان و تركهما معا فيما إذا كان مختارا في بعض الوقت و مضطرا في بعض آخر، و الطويله لا ترفع الإشكال، كما لا ترفع في باب الترتب.

و كذا لا يمكن الالتزام بوحده الملاك و تعدد المطلوب، إذ لازمه جواز إتيان المختار صلاه المضطر بمعنى أن صلاته صحيحه و إن عصي، إذ المفروض أنها تفي بالغرض و الملاك، فبذلك صحت صلاته و لكن عصي لأجل أنه أتى بأحد المطلوبين و لم يأت بالآخر.

مضافا إلى أنه يلزم منه تعدد العقاب فيما إذا لم يأت بشيء منهما عصيانا فيما إذا كان مختارا في بعض الوقت و مضطرا في البعض الآخر.

فظهر أن شيئا من القول بوفاء تمام الملاك و تعدده و تعدد المطلوب ليس بمفيد، فلا بد من الالتزام بأمر يتحفظ به على البدليه و عدم تعدد العقاب و عدم التفويت.

فنقول: بعد ما بينا أن الأمر الاضطراري لا يمكن أن يكون وافيا بتمام الملاك، فلا بد في بيان الفرق بين الاختياري و الاضطراري من الالتزام بأحد أمرين:

الأول: أن تكون مصلحه الاختياري أشد من مصلحه الاضطراري و إن كانت المصلحه أمرا واحدا بسيطا.

و نظيره في العرفيات: ما إذا قال المولى لعبده: «جئني بالنار

فإن لم تتمكّن منه فبالفرو» فإنّ المصلحه المترتبه على الأمر الاختيارى- و هو المجرى ء بالنار- بعينها هى المصلحه المترتبه على الأمر الاضطرارى، و هو المجرى ء بالفرو، إلّا أنّها تكون فى الاختيارى أشدّ، و بهذا يندفع الإشكال بحذافيره.

أمّا إشكال تعدّد العقاب و عدم التحفّظ على البدليه: فلعدم تعدّد الغرض على الفرض.

و أمّا وجه اندفاع محذور تفويت المصلحه هو: أنّ الفعل الاضطرارى ليس بذى مصلحه ضعيفه ملزمه بالنسبه إلى الاختيارى إلّا عند عدم التمكّن منه، فلا يجوز الإتيان بالاضطرارى عند التمكّن من الاختيارى، لعدم كونه وافيا بتمام الغرض، فلا تفوت المصلحه أبداً.

الثانى: أن تكون هناك مصلحتان ملزمتان متلازمتان مترتبتان على الفعل الاختيارى و مصلحه واحده ملزمه مترتبه على الاضطرارى، كما إذا فرضنا أنّ لشيء خاصيتين كشربه النارج، فإنّه يرفع العطش، و يقوى المعده، و للآخر خاصيته واحده، مثل الماء، و قال المولى: «جئنى بشربه النارج، فإن لم تتمكّن بالماء» ففى الاختيارى- و هو المجرى ء بشربه النارج- مصلحتان، و هما: رفع العطش و تقويه المعده، و فى الاضطرارى مصلحه واحده، و هو رفع العطش فقط، فيمكن أن يكون الأمر بالصلاه مع الوضوء حال التمكّن منه و مع التيمّم حال عدمه من هذا القبيل.

و بهذا تندفع المحاذير الثلاثة:

أما محذور جواز التفويت: فلعدم وفاء صلاحه المضطرّ بالعرض على الفرض حتى يلزم جواز التفويت.

و أما محذور المنافاه للبدئيّه: فلأنّ الملاك و إن كان متعدّدا إلّا أنّه ليس بحيث يجعلهما واجبين مستقلّين، إذ المصلحه الموجوده فى الاضطرارى بعينها موجوده فى الاختيارى مع مصلحه ملزمه أخرى، و هذا يتّضح بالمثال الذى ذكرناه.

و منه ظهر اندفاع محذور تعدّد العقاب كما لا يخفى.

الأمر الثانى: فى وجوب الإعادة و عدمه إذا ارتفع الاضطرار فى الوقت.

فقول: هذا البحث مبنى على جواز البدار واقعا، و أمّا بناء على عدم الجواز فهو من صغريات الإتيان بالأمر الظاهرى فيما إذا جاز البدار ظاهرا، كما إذا قامت البيئه على ضيق الوقت، فصلّى مع اللباس النجس ثم انكشف خلافه، و أمّا إذا لم يكن البدار جائزا واقعا و لا ظاهرا فلا مورد لهذا البحث، إذ لا ريب فى بطلان العمل و وجوب الإعادة.

و كيف كان فالحقّ فى المقام هو التفصيل بين ما إذا كانت المصلحتان أو المصلحه الشديده و الضعيفه ارتباطيتين، فلا تجب الإعادة، و ما لم تكونا كذلك فتجب.

و توضيحه يقتضى تقديم مقدّمه، و هى أنّ دخل شىء فى

الغرض:

١- تاره يكون على وجه لا يكون الفعل ذا مصلحه بدونه.

٢- و أخرى بنحو يكون كذلك و لكن لا تتحقق المصلحه فى الخارج بدونه، مثلا: شرب الدواء لا يتصف بكونه ذا مصلحه إلا للمريض، و الحج لا- يكون ذا مصلحه ملزمه إلا للمستطيع، و بعد ما كان ذا مصلحه لا تتحقق فى الخارج إلا بشرائط خاصه، كشرب الدواء بنحو خاص و [فى] وقت مخصوص، و السير فى طريق الحج الذى هو مقدمه عقليه له، كما أن الوضوء قيد شرعى لتحقق مصلحه الصلاه فى الخارج.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنه إن كانت المصلحتان ارتباطيتين (١) بمعنى أن إدراك مصلحه صلاه المختار كان ملازما لإدراك مصلحه صلاه المضطر، و لا- يمكن إدراك الأولى وحدها، فإذا قلنا بجواز البدار واقعا و صلى صلاه المضطر، فقد أدرك مصلحتها بدليل جواز البدار، و لا يمكن إدراك مصلحه أخرى مضافه إلى هذه المصلحه بإعاده الصلاه مع الوضوء مثلا، إذ المفروض عدم انفكاكهما فى الاستيفاء، فإما تترتبان معا على الفعل الاختيارى أو لا يترتب شىء منهما، فإذا أدرك إحداهما بالفعل الاضطرارى فلا مجال لإدراك الأخرى.

١- الأولى أن يعبر بدل الارتباطيه بعدم المضاده بينهما فى مقام الاستيفاء بحيث إذا استوفيت إحداهما فقط لا تكون الأخرى قابله للاستيفاء. (م).

و إن لم تكونا ارتباطيتين - بأن أمكن استيفاء كلّ بدون الأخرى بحيث إذا صَلَّى المضطرُّ صلاته ثم ارتفع الاضطراب فأعاد و صَلَّى صلاه المختار أدرك مصلحتها - فتجب الإعادة، إذ المفروض أنّ كلتا المصلحتين ملزمتان، فإذا أدرك إحداهما و يتمكن من إدراك الأخرى يجب إدراكها، و لا عذر له لو فوّتها بعدم الإعادة.

هذا كلّه فيما إذا علم الارتباطية أو الاستقلالية، و أمّا في صورته الشكّ فتجرى البراءة عن وجوب الإعادة، فإنّ الشكّ شكّ في التكليف، و وجوب الإتيان ثانيا لاحتمال الاستقلالية، فيرفع بحديث الرفع.

و أمّا الجبهه الثالثه: و هى جواز البدار و عدمه،

فالحقّ فيها عدم الجواز، فإنّ التكليف تعلّق بالطبيعه الكامله أينما سرت و فى ضمن أى فرد حصلت و فى أى وقت ممّا وّقت لها تحقّقت، فإذا تمكّن من إتيان الفرد الكامل فى آخر الوقت، فهو مكلف به لا - بالفرد الناقص، فلو أتى به فى أوّل الوقت لم يأت بالمأمور به.

و بعبارة أخرى: هو مكلف بإتيان صلاه تامّه فيما بين الزوال و الغروب و متمكّن منه، فبأى وجه جاز البدار و الاقتصار بالناقص؟

ثم ليس لنا إطلاق لفظى نتمسك به لجواز البدار فى جميع الموارد.

و قوله تعالى: أقيم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق

اللَّيْلِ (١) لا يدلّ على جواز الاكتفاء بإتيان الناقص في أوّل الوقت مع التمكن من إتيان الكامل في آخره.

فلو أمر المولى عبده ببيع متاع له و قال: «بع هذا المتاع بدينار في هذا الشهر من أوّله إلى آخره، و إن لم تتمكّن منه فبع بنصف دينار» فهل يمكن القول بأنّه يجوز بيعه بنصف دينار في أوّل الشهر مع التمكن من البيع بالدینار في آخره؟ كلّاً، بل يعاقبه المولى لو باع بالنصف، و يذمّه العقلاء، فمقتضى القاعدة: عدم جواز البدار، و لم يدلّ دليل خاصّ على الجواز بنحو العموم.

نعم، دلّ دليل خاصّ في خصوص فاقد الماء على جواز البدار و الصلاه مع التيمّم في أوّل الوقت، لكنّه مختصّ بمورده، و لا يفيد فيما نحن بصدده.

المسألة الثانية: في أنّ الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهري هل يجزئ عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي إذا انكشف الخلاف أم لا؟

و ينبغي تقديم ما أفاده صاحب الكفايه (٢) في المقام من التفرقه بين الأمارات و الأصول العمليّه.

و حاصل ما أفاده في وجه الفرق: أنّ الأمارات حيث كان لسان أدلّتها لسان النّظر إلى الواقع و الحكايه عنه من دون توسعه و تضيق

١- الإسراء: ٧٨.

٢- كفايه الأصول: ١١٠-١١١.

فى الواقع و لا- يكون التعييد بها فى رتبه الواقع بل فى طوله، فإذا أخبر البيئه بطهاره شىء ثم انكشف خلافه فقد انكشف عدم جواز ترتيب أحكام الطهاره من الشرطيّه للصلاه و غيرها، و أنه ليس هذا إلاّ وهما و خيالاً، فيجب تحصيل الطهاره، فإنّ التعبد بها لا- يقتضى إنشاء الشرطيّه و توسعه دائرتها، بل يقتضى ترتيب آثار الشرط الموجود بلسان أنه واجد للشرط الواقعي، و بعد انكشاف الخلاف ينكشف أنه فاقد له، و هذا بخلاف الأصول العمليه، كقاعدي الطهاره و الحلّ، و الاستصحاب- على وجه قوى- فإنّ لسان أدله حجيتها لسان الحكومه، و جعل الحكم المماثل فى صوره الجهل و تنزيل المشكوك منزله المتيقن، و ترتيب آثاره عليه من دون نظر إلى الواقع، فمقتضاها التوسعه فى الشرطيّه، و أنّ من صلى فى لباس مشكوك الطهاره، فقد صلى بطهاره، و على هذا لا ينكشف الخلاف أصلاً.

و ما أفاده- قدّس سرّه- فى الأمارات متين جداً، لكن ما اختاره فى الأصول العمليه فليس بوجيه، بل يوجب تأسيس فقه جديد، إذ يرد عليه من النقوض ما لا يلتزم به فقيه.

منها: أنّ لازمه عدم اختصاص ذلك بالشرطيّه، و لزوم الحكم بطهاره الثوب لو غسلناه بماء محكوم بالطهاره بقاعده الطهاره أو الاستصحاب و لو انكشف الخلاف بعد ذلك.

و منها: لزوم جريانه فى الطهاره الحديثه، و الحكم بصحّه

صلاه المتوضئ بماء محكوم بالطهاره ظاهرا و لو تبين بعد ذلك نجاسته.

و منها: جريانه فى المعاملات، و الحكم بأن من باع مال الغير لنفسه عند الشك فى كونه مال الغير اعتمادا على قاعده اليد، فالثمن له و لا وزر عليه فى أكله و التصرف فيه و لو تبين أنه لغيره.

هذا، و الجواب عنه حلا: أن الحكمه لا تقتضى التضييق فى الواقع، بل الواقع على ما هو عليه، و الأصل فى طوله لا فى رتبته، و لسان دليله الجرى على طبقه ما لم ينكشف الخلاف، كما فى الأمارات، و لذا لا تضاد بينهما، و إنما التوسعه و التضييق و عدم انكشاف الخلاف فيما إذا كان الحاكم و المحكوم فى رتبه واحده، كما إذا ورد «الخمير حرام» و ورد أيضا «الفقاع خمير استصغره الناس» و كما فى قوله عليه السلام: «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» (١) و قوله عليه السلام: «لا شك لكثير الشك» (٢).

و الحكم بصحة صلاه من صلى فى اللباس أو البدن النجس مع الشك بقاعده الطهاره إنما يكون من جهه قيام دليل خاص عليه، كخبر زراره (٣) و غيره لا بقاعده الإجزاء.

و كذا الحكم بصحة الصلاه فى اللباس أو المكان المنصوب

١- راجع الوسائل ٨: ٢١٦ الباب ١٠ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٢- راجع الوسائل ٨: ٢٢٧ الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع فى الصلاه.

٣- التهذيب ١: ٤٢١-٤٢٢-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-١٨٤، الوسائل ٣: ٤٧٧، الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

مع الجهل بالحكم أو الموضوع ليس بقاعده الإجزاء بل لوجه آخر قد قُور في محلّه.

و بعد ذلك نقول: إنّ انكشاف الخلاف فى الأمر الظاهرى: تاره من جهه أنّه موجود ثمّ يعلم الخلاف، أو يقوم أمر ظاهرى آخر أقوى عليه، فهذا يكون من قبيل النسخ، و لا يرتفع الأمر الظاهرى الأوّل من أصله، و أخرى من جهه عدمه من رأسه، للعلم بالخطأ إمّا فى سنده أو دلالتة، و ليس هذا محلا للبحث، بل محطّ البحث هو الأوّل، و فيه أقوال:

١- الإجزاء مطلقا.

٢- عدمه كذلك.

٣- التفصيل بين الموضوعات و الأحكام.

٤- التفصيل بين القول بالطريقيّه و السببيّه.

٥- التفصيل بين القطع بالخلاف فى الاجتهاد الثانى و الظنّ به كذلك.

و الأقوى هو الثانى، أى عدم الإجزاء مطلقا، و هذا على الطريقيّه واضح.

و أمّا على السببيّه: فإن كان المراد منها السببيّه الأشعريّه من تبعية الأحكام الواقعيّه لظنون المجتهدين حدوثا و بقاء، فهذا- مضافا إلى أنّه غير معقول، بداهه أنّه لو لم يكن حكم مشترك بين العالم و الجاهل فيما ذا يتعلّق ظنّ المجتهد؟- خلف، إذ ليس فيه

انكشاف خلاف حتى يبحث فيه.

و إن كان المراد منها السبب المعترض من أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم و الجاهل حدوثا إلا أنه ينقلب بقاء، و يتبدل عن ظن المجتهد بخلافه، فهذا و إن لم يكن مستحيلا إلا أنه أيضا خلف كسابقه، و لا يتصور فيه انكشاف الخلاف، مضافا إلى أنه من التصويب المجمع على بطلانه.

و إن كان المراد السبب العدليّ - و هو القول بالمصلحة السلوكية - فبيان عدم الإجزاء أن مصلحة السلوك تتفاوت بالطول و القصر و لها جزر و مدّ، و هي كاللاستيك العذى كلما تمده يمدّ، فإن امتدّ الجهل إلى الأبد تتدارك المصلحة الفائته في تلك المده.

و إن امتدّ إلى خارج الوقت تتدارك مصلحة الوقت الفائته، و أمّا مصلحة أصل الصلاة و القضاء فلا، فيجب القضاء.

و إن امتدّ إلى وقت الإجزاء و انقضاء وقت الفضيله، تتدارك مصلحة وقت الفضيله لا الصلاة في الوقت فتجب الإعادة.

و بالجمله المصلحة السلوكية تتدارك ما فات من المكلف معذورا جاهلا لا أزيد من ذلك.

و العذى يدلّ عليه أنه إذا صلّى صلاه بدون السوره - لقيام أماره على عدم وجوبها - فلو سئل في أول الوقت لم صلّيت بدون السوره و لم لا تعيدها مع السوره؟ يجيب بأنه قام أماره على ذلك، و لو سئل في آخر الوقت عنه، يجيب بهذا الجواب، و هكذا في خارج

الوقت، لكن إذا انكشف الخلاف في أثناء الوقت أو خارج الوقت، فليس له جواب مسموع ولا عذر موجه في ترك الإعادة أو القضاء، إذ المفروض أنّ الأماره لا تجعل مؤدّاهها ذا مصلحه حتى يكون من قبيل الأمور به بالأمر الاضطرارى، بل المصلحه في سلوكها حال الجهل بالواقع، فإذا ارتفع الجهل، انقطع التدارك.

ثمّ إنّ كلام الشيخ - قدس سرّه - في المقام وإن كان لا يخلو عن تشويش واندماج، إلّا أنّه ناظر إلى ما ذكرنا من السبب بالمعنى الثالث لا غير، كما لا يخفى على المتأمل فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مقتضى القاعده عدم الإجزاء في الأمر الظاهري من غير فرق بين الموضوعات والأحكام ولا بين السبب والطريقه ولا بين الأمارات والأصول. وظهر فساد الأقوال كلّها ما عدا الثاني منها.

و اتّضح أنّ ما أفاده صاحب الكفايه من التفرقه بين الأمارات والأصول ثمّ بين الطريقه والسبب بما ذكره في الكفايه لا وجه له ولا يمكن المساعده عليه.

هذا ما تقتضيه القاعده الأوّليه.

وربّما يدعى الخروج عنها والحكم بالإجزاء من جهتين:

الأولى: قاعده الحرج بدعوى أنّ الحكم بعدم الإجزاء حرجي، فيرفع ببركه هذه القاعده ويحكم بالإجزاء.

وفيه: أنّ هذه القاعده - على ما يأتي إن شاء الله في بحث

لا- ضرر- لا تنفى الحرج النوعى بل المنفى بها هو الحرج الشخصى، فلا يمكن القول بالإجزاء بهذه القاعده بنحو العموم و فى جميع الموارد حتى موارد لا حرج فى أشخاصها و إن كان نوعها حرجيا.

نعم فى أى مورد و بالإضافة إلى أى شخص و بأى مقدار يكون و جوب الإعادة حرجيا يرفع بها فيه بالخصوص دون غيره.

الثانيه: الإجماع على الإجزاء، و هو فى بعض الموارد مقطوع العدم، مثل ما رأى المجتهد طهاره الغساله أو حليته ذبيحه ثم تبدل اجتهاده إلى النجاسه و الحرمة، فإنه من المقطوع هو عدم الحكم بجواز استعمال الغساله أو أكل الذبيحه الباقية من حين اجتهاده الأول، و كيف يمكن الحكم بجواز استعمال ما يرى نجاسته فعلا فيما يشترط فيه الطهاره أو جواز أكل ما يرى حرمة فعلا! و فى بعض الموارد يظنّ بعدم الإجماع أو يشكّ فيه، و هو فيما لم يكن أصل الموضوع باقيا لكن تبعته باقيه، كما إذا رأى صحه العقد بالفارسيه فعقد عقدا كذلك ثم باع ما انتقل إليه بالعقد الأول ثم تبدل اجتهاده إلى البطلان، فإنّ ترتيب آثار الصحه على تلك المعامله التى يرى فعلا بطلانها و الحكم بملكيتها للعرض فى العقد الثانى الذى يرى الآن أنه كان عقدا على مال الغير، غير معلوم من المجمعين، و القدر المتيقن من إجماعهم هو الحكم بالإجزاء فى العبادات، و هو أيضا لا يفيد فى المقام بعد معلوميه

مدركهم و تمسك كل بدليل غير ما تمسك به الآخر.

و بالجمله ليس لنا دليل خاص نخرج به عن القاعده، و نحكم بالإجزاء على الإطلاق. نعم في خصوص الصلاه موجود مقرّر في محلّه.

تممه المقصد الأول في الأوامر

فصل: في مقدّمه الواجب

و تنقيح المقام يستدعي رسم أمور:

الأول: [فيما هو المبحوث عنه في مقدّمه الواجب]

إشاره

أنّ المبحوث عنه هو ثبوت الملازمه بين طلب ذى المقدّمه و [طلب] المقدّمه عقلا، بمعنى أنّ المولى إذا طلب شيئا، يجب و يلزم أن يطلب مقدّمته أيضا بحكم العقل، فبحكمه يترشّح طلب شرعى من ذى المقدّمه و يتعلّق بالمقدّمه. و على هذا تكون المسأله أصوليه، إذ لا- نعى بالمسأله الأصوليه إلّا ما يقع فى طريق استنباط الحكم الشرعى و كبرى قياس الاستنباط، و هى كذلك، إذ بعد ثبوت الملازمه ترتّب قياسا، و نقول: هذه مقدّمه للواجب، و كلّ مقدّمه تجب، للملازمه بين وجوبها و وجوب ذيلها.

نعم، لو كان المبحوث عنه هو وجوب المقدّمه- كما يظهر من صاحب المعالم (١)- قدّس سرّه- كانت فرعيّه، لكنّ الأمر ليس كذلك (٢).

١- معالم الأصول: ٢٥٣.

٢- يظهر من صاحب المعالم أنّ البحث لفظى، و أنّ المبحوث عنه هو وجوب المقدّمه، و كلاهما قابل للتوجيه، و الآن نتكلّم فى الأمر الثانى، فنقول: إنّ ظاهر العنوان فى كلام الأصوليين هو وجوب المقدّمه، و هو ظاهر فى كون البحث عن حكمها الشرعى لا الملازمه بين الوجوديين، و لا بأس بكون البحث عن ثبوت الملازمه أيضا، فإنّ بعض المسائل الأصوليه له جهه واحده من البحث، كمسأله حجّيه الخبر الواحد، و بعضها الآخر له جهات مختلفه من البحث على بعضها تكون المسأله من علم و على بعضها الآخر من علم آخر، و من ذلك مسأله مقدّمه الواجب، فإنه إذا قلنا: «هل الملازمه بين الوجوديين موجوده أم لا؟» هذا يعنى كون المبحوث عنه هو وجود الملازمه و عدمها، و تصير المسأله أصوليه، و نتيجتها حكم فرعى، و إن قلنا: «هل مقدّمه الواجب واجبه شرعا بحكم العقل أم لا؟» أو غير ذلك من التعابير، فالمسأله فرعيه، و حقيقه كلا- العنوانين واحده، و هذا مثل قول القائل: «خواجه على، على خواجه» كلاهما سيّان و إن كان البحث عن الجهه الأولى يشبه الأكل من القفا، لأنّه يحتاج إلى تشكيل قياس و استنتاج وجوب المقدّمه، بخلاف البحث عن الجهه الثانيه، و إذا أمكن جعل المسأله من المقاصد لما ذا نجعلها من المبادئ؟ (م).

و الشاهد عليه: أنّ كلّ من حكم بوجوب مقدّمه الواجب حكم باستحباب مقدّمه المستحبّ، فلو كان البحث فرعياً، للزم أن يجعل لاستحباب مقدّمه المستحبّ بحثاً مستقلاً، فجعل البحث واحداً و إجراء الحكم فى غير مقدّمه الواجب قرينه قطعياً على أن البحث ليس عن نفس وجوب المقدّمه، بل عن ثبوت الملازمه بين الطلبين و عدم ثبوتها.

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- فى المقام كلاماً حاصله: أنا و إن فرضنا أنّ البحث عن نفس وجوبها، لا تكون المسأله مع ذلك فرعياً، إذ الأحكام الفرعيّه تتعلّق بالعناوين الخاصّه، كالصلاه و الزكاه و الخمس و نحوها، و الحكم بوجوب المقدّمه ليس لعنوان خاصّ، بل ربّما ينطبق على الموضوع، و ربّما على المشى فى طريق الحجّ، و هكذا.

و فيه: أنّ الأحكام الفرعيّه لا تختصّ بما ذكر، بل كثير من المسائل الفقهيّه- مثل النذر و العهد و اليمين و قاعده الطهاره و غير ذلك- تكون كذلك كما لا يخفى.

[بيان المراد من الوجوب المبحوث عنه فى المقام]

ثمّ إنّ الوجوب المبحوث عنه فى المقام ليس المراد منه اللابديّه العقليّه بمعنى أنّه لا- يمكن عقلاً- إتيان ذى المقدّمه بدون المقدّمه، إذ معنى المقدّميه ليس إلّا هذا.

و هكذا ليس المراد منه عين وجوب ذى المقدّمه الذى ينسب إليها

بالعرض و المجاز، و يقال: إنّ المقدمه لوجوب ذبيها كأنها واجبه.

و هكذا ليس المراد أنّ المقدمه واجبه بوجوب استقلالى تبعى آخر من سنخ وجوب ذبيها، كما أفاده المحقق القمى (١) قدس سره، إذ من المقطوع أنّ هذا يحتاج إلى التفات تفصيلى، و هو ربّما يكون و ربما لا يكون كما إذا غفل أو لم يعلم بمقدميه شىء.

و إنّما المراد منه هو الوجوب الترشّحى التبعى الذى لا يدور مدار الالتفات تفصيلا.

[مسأله مقدمه الواجب من المسائل العقلية غير المستقله]

ثمّ لا يخفى أنّ هذه المسأله من المسائل العقلية غير المستقله، و ليست من مباحث الألفاظ، كما ربّما يتوهم من إيرادها فيها، فإنّ مناط كون البحث عقلياً أحد أمرين: إمّا كون الحكم مأخوذاً من العقل صغرى و كبرى، و إمّا كونه مأخوذاً منه فى إحداهما، و الأوّل: كحسن الإحسان و قبح الظلم، و الثانى:

كحجيّه الظواهر، فإنّ صغراها- و هى ورود روايه ظاهره فى معنى- لا ربط لها بالعقل، و المقام من قبيل الثانى. فظهر أنّ المسأله من المباحث الأصوليه العقلية غير المستقله.

الأمر الثانى: أنّ هذا البحث هل له ثمره عمليه فقهيّه، أو هو بحث علمى محض؟

ذهب شيخنا الأستاذ- قدس سره- إلى أنّه لا- ثمره له أصلاً، إذ هذا الوجوب ليس منشأً لأثر من عقاب أو ثواب، و مقربيه أو مبعديّه، و وجود الثمره فى بحث الضدّ منوط بمقدميه ترك الضدّ للواجب الأهمّ و عدم القول بالترتب، و كلاهما ممنوعان (٢).

١- قوانين الأصول ١: ١٠١.

٢- أجود التقريرات ١: ٢٤٣.

و هذا تسليم منه - قدس سره - لوجود الثمره لو قلنا بمقدميه ترك الضد و لم نقل بالترتب، و هو ممنوع، إذ غايه ما يقال حينئذ: أنّ ترك الصلاه لكونه مقدمه للإزالة يكون واجبا و الصلاه منهيّا عنها، و مجرد هذا لا يكفي فى الحكم بالفساد، فإنّه من باب أنّ المنهى عنه مبغوض للمولى، و مبعّد للعبد، و موجب لاستحقاقه العقاب، و ما هذا شأنه لا - يمكن أن يكون مقربا و موجبا لاستحقاق الثواب، و هذا النهى غيرى لا يترتب على مخالفته عقاب و لا على موافقته ثواب، و هو أجنبي عن المقربيه و المبعديه، فبأى وجه يحكم بفساد الصلاه و تجعل هذه ثمره للمسأله؟

نعم، يمكن فرض الثمره - بناء على تعميم الحكم للمقدمات غير الموصله - فيما إذا توقّف إنقاذ غريق على التوسيط فى أرض الغير، فإنّ التوسيط على هذا يكون محكوما بالجواز و لو لم يكن بداعى الإنقاذ، بل بداعى التفرّج و الاجتياز، لأنّه مقدمه للواجب، توصل أولا، و المفروض أنّها واجبه مطلقا.

و بالجملة إن لم نقل بوجوب المقدمه، كانت المسأله من باب تراحم الواجب الأهمّ مع المحرّم، فيحكم العقل بلزوم ارتكاب المحرّم مقدمه للتوصل إلى الواجب الأهمّ، فيختصّ الجواز حينئذ بالمقدمه الموصله مطلقا أو مع قصد التوصل إلى ذبيها.

و إن قلنا بوجوب المقدمه و لكن خصصناه بخصوص الموصله مطلقا أو مع قصد التوصل إلى ذبيها، فالكلام هو الكلام، إلّا أنّ الوجوب هنا شرعى يحكم به العقل من باب الملازمه، و هناك عقلى من باب التراحم.

و إن قلنا بوجوب المقدمه مطلقا موصله أولا، فمقتضاه: جواز التوسط فى الأرض المغصوبه، الذى يكون مقدمه للإنقاذ و لو لم ينقذ إماما مشروطا بما إذا

قصد الإنفاذ لو خصصنا الوجوب بما قصد به التوصل إلى الواجب، أو مطلقا و لو لم يقصد الإنفاذ لو عمّمناه من هذه الجهة أيضا على الخلاف الآتي في محلّه، و أيّه ثمره أحسن من هذه؟

الأمر الثالث: [تقسيم المقدّمه إلى الداخليه و الخارجيّه و ذات جهتين]

إشاره

لا- يخفى أنّ المقدّمه إمّا داخليّه محضه، و هي ما يكون قوام الماهيّة بها، كالأجزاء، و إمّا خارجيّة محضه، و هي المتوقّف عليها الماهيّة في الوجود الخارجى، كالمشى لتحصيل الماء للوضوء، و إمّا ذات جهتين: من جهه داخليّه، و من أخرى خارجيّة، و هي كالشروط الشرعيّه، فإنّها من جهه تقيّد الواجب بها داخليّه، أى نفس التقيّدات مقدّمات داخليّه، و يلحقها حكمها، و من جهه أنفسها خارجيّة يلحقها حكمها.

ثمّ لا- ريب فى دخول المقدّمات الخارجيّة فى محلّ البحث، و أمّا الداخليّه: فقد وقع الخلاف و الإشكال فيه، فتاره يعترف بمقدّميتها، و يدعى خروجها عن البحث، للزوم اجتماع المثليّن، كما فى الكفايه (١)، و أخرى ينكر أصل مقدّميتها، كما يظهر من هامشها (٢).

فالكلام فى مقامين: أصل المقدّميه، و وجوبها بعد الاعتراف بها.

[الكلام فى أصل مقدّميه المقدّمات الداخليّه]

أمّا المقام الأوّل: فالحقّ أنّه يطلق عليها المقدّمه، و تكون مصداقا لها، فإنّ التقدّم لا ينحصر بما يكون بين شيئين، بل من أقسامه التقدّم بالطبع، كتقدّم الواحد على الاثنيّن، و تقدّم الآحاد على العشره، و المقام من هذا القبيل، فكما تكون العشره عين الآحاد و مع ذلك تتقدّم الآحاد عليها طبعاً، كذلك المركّب عين أجزاءها، و مع ذلك تتقدّم عليه طبعاً. و معنى التقدّم الطبعى أنّه يمكن

١- كفايه الأصول: ١١٥.

٢- انظر كفايه الأصول: ١١٦، الهامش.

تحقق التكبيره مثلا أو الواحد دون الصلاه و العشره لا العكس، و لا نعى بالمقدمه إلا هذا.

[الكلام فى وجوب المقدمات الداخليه، الغيرى]

و أميا المقام الثانى: فرما يقال: إن الأجزاء لا يعقل كونها معروضه للوجوب الغيرى مع كونها معروضه للوجوب النفسى، للزوم اجتماع المتلين، و لا معروضه للوجوب الغيرى فقط، إذ لو لم يكن وجوب نفسى لها فمن أين يترشح الغيرى و يتعلق بها؟ فيتعين كونها معروضه للوجوب النفسى فقط.

و يرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ(١)- قدس سره- من أننا نلتزم بالأول و عروض كليهما لها، و لا محذور فيه أصلا بعد تعدد الجبهه، بل نظيره فى العرف و الشرع كثير، كسرب الخمر من إناء الذهب، المغصوب، فى نهار شهر رمضان، حيث اجتمع فيه جهات أربعة من الحرمه، و به صارت الحرمه أكد، و عقابه أشد، و ما هو نظير المقام صلاه الظهر، فيما أنها بذاتها مطلوبه للمولى فوجوبها نفسى، و بما أنها مقدمه لصحة صلاه العصر فوجوبها غيرى، فالحكم حكم واحد مؤكّد، و الجبهه تتعدد.

هذا، و لكن الظاهر أن الأجزاء و إن كانت مقدمه، إلا أنها لا يعرضها الوجوب الغيرى، فإنه (٢) وجوب ترشحي يترشح من شىء إلى شىء، و لا يعقل أن يترشح من نفس الأجزاء الواجبه بالوجوب النفسى، إلى نفسها.

و لا معنى (٣) لتعلق الطلب التبعى بالأجزاء مع أنها بذواتها مطلوبه

١- أجود التقريرات ١: ٢١٦.

٢- بعد معقوليه مقدميه شىء لنفسه لا محذور فى ترشح الوجوب منه إلى نفسه بعد ما كان المترشح وجوبا آخر غير المترشح منه، و المستحيل كون الشىء معلولا- لنفسه و مترشحا من نفسه، و أميا ترشح الوجوب الغيرى المتعلق بشىء، من الوجوب النفسى المتعلق بذلك الشىء بعينه فلا استحاله فيه أصلا. (م).

٣- ليت شعرى ما الفارق بينه و بين صلاه الظهر، التى تعلق بها الطلب التبعى مع كونها مطلوبه بالأصالة؟ (م).

بالأصالة، ضروره أنّ كلّ واحد من آحاد التّمن المطبوخ مطلوب لنا نفسا لا نفسا و غيرا.

[فى عدم الوجه لتقسيم المقدّمه إلى العقليّه و الشرعيّه و العاديّه و إلى مقدّمه الوجود و مقدّمه الصّحّه و مقدّمه الوجوب و مقدّمه العلم]

ثمّ لا يخفى أنّه بعد تقسيم المقدّمات إلى الداخليه و الخارجيه و المتوسّطات لا وجه لتقسيمها إلى العقليّه و الشرعيّه و العاديّه، إذ العقليّه بعينها هي المقدّمات الخارجيه، و الشرعيّه هي المتوسّطات التي من جهه نفس القيود خارجيه و من جهه التقيّدات داخليّه. و العاديّه إن كان المراد منها ما جرت العاده على إيجادها من دون توقّف لذيها عليها كلبس العمامه و الرداء للمشى إلى السوق، فمن الواضح خروجها عن حريم النزاع.

و إن كان المراد منها ما يتوقّف عليها ذوها عاده من دون توقّف عليها عقلا- كنصب السّلم للكون على السطح، فحيث إنّ طي هذه المسافه فى المثال ممّا لا بدّ منه عقلا، لاستحاله الطّفره، و هو إمّا بنصب السّلم أو بالدراج أو بالطياره، ففى حقّ من لا يتمكّن فعلا إلّا من نصب السّلم لا يكون النصب مقدّمه إلّا عقلا- فهى داخله فى المقدّمات الخارجيه.

و كذا لا وجه لتقسيمها إلى مقدّمه الوجود، و مقدّمه الصّحّه، و مقدّمه الوجوب، و مقدّمه العلم، فإنّ مقدّمه الوجود هي الخارجيه التي يتوقّف عليها وجود المأمور به فى الخارج، و مقدّمه الصّحّه هي من المتوسّطات التي من ناحيه تقيّداتها داخليّه و من ناحيه قيودها خارجيه. و مقدّمه الوجوب لا- ربط لها بالمقام، فإنّ المبحوث عنه هو [وجوب] مقدّمه الواجب، إذ لا معنى للنزاع فى وجوب مقدّمه الوجوب و عدمه، فإنّ الوجوب متأخّر عن المقدّمه، فما لم

توجد لم يوجد الوجوب حتى يترشح وجوب آخر إلى مقدمته، وإذا وجدت فما معنى وجوبها وطلبها بعد وجودها و حصولها؟
و مقدمه العلم أيضا خارجه عن محط البحث، فإنه عن وجوب مقدمه الواجب لا مقدمه حصول العلم بتحقق الواجب خارجا،
كالصلاه إلى أربع جهات مقدمه للعلم بإتيان الصلاه إلى القبله.

[تقسيم المقدمه إلى المقارنه و المتأخره]

إشاره

بقى الكلام فى تقسيمها إلى المتقدمه و المقارنه و المتأخره، و صحه هذا التقسيم مبنيه على معقوليه الشرط المتأخر، فلا بد من
صرف عنان الكلام إليها، فنقول: قد تعرض صاحب الكفايه (١) - قدس سره - للإشكال و قرّبه بوجهين:

الأول: ما يظهر من صدر عبارته، و هو أنّ العله يجب أن تكون بتمام أجزائها مقدمه على المعلول، و لا يعقل تأخر شىء منها
عنه.

الثانى: ما يظهر من ذيل عبارته و هو: أنّ التقارن الزمانى بين العله و المعلول ممّا لا محيص عنه، و لا يعقل تقدّمها و لا تأخرها
عنه زمانا، إذ فى صورته التقدّم يلزم تخلف المعلول عن العله، و فى صورته التأخر يلزم وجود المعلول بلا-عله، و المقام من قبيل
الثانى، لكن لا ينحصر الإشكال بالشرط المتأخر، بل يجرى فى الشرط المتقدم أيضا و كذا المركب المتصرّم بعض أجزائه حين
تحقق الأثر.

[الكلام فى الشرط المتأخر]

و ربّما يتوهم فساد التقريب الأول لأجل أنّه ثبت استحاله تأخر ما هو متقدّم رتبه عن شىء متأخر عنه رتبه، و محلّ الكلام تأخر
ما هو متقدّم زمانا عمّا هو متأخر كذلك، و الدليل المذكور لا يثبت هذا المدعى، إذ من الممكن أن يكون الشىء متقدّما على
شىء رتبه و متأخرا بنحو آخر من أنحاء التأخر، فإنّ

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مُتَقَدِّمٌ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ بِالشَّرْفِ وَ مُتَأَخِّرٌ عَنْهُمْ بِالزَّمَانِ.

لكنّه فاسد، فإنّه بمدلوله المطابقي و إن كان لا يثبت المدعى إلا أنه بلازمه يثبت، و هو كاف.

بيان ذلك: أنّ العلة و المعلول على قسمين: قسم يكون ضروره وجود المعلول بوجود علته و بالعكس، و هذا كما في العلل البسيطة و الجزء الأخير من العلل التامه المركبه، و قسم يكون ضروره وجود العله بوجود المعلول و لا-عكس، و هذا في غير الجزء الأخير من المركبه لا غير، و على كلا التقديرين لا يعقل وجود المعلول في زمان قبل زمان وجود علته، فإنّه خلف واضح، فهذا التقريب تام لا إشكال فيه، إنّما الإشكال في التقريب الثاني، و فيه خلط واضح ناش من الخلط بين العلل التامه و الناقصه، ضروره أنّ تقارن العله و المعلول زمانا يعتبر في العلل البسيطة أو الجزء الأخير من العلل التامه المركبه لا في العلل الناقصه، أ فيشكّ في أنّ المشي في طريق الحجّ ممّا يتوقّف عليه و من مقدّماته العقليّه مع تقدّمه عليه زمانا؟

و كيف كان، قد ورد في الشريعة المقدسه أمور بظواهرها شرائط متأخره، كالأغسال الليليّه، التي هي شرط لصحّه صوم المستحاضه، و الإجازة في بيع الفضولي بناء على الكشف، فلا بدّ من رفع الإشكال إمّا بمنع استحاله الشرط المتأخر أو بإنكار شرطيه هذه الأمور.

و قد تصدّى صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- لرفع الإشكال بما حاصله أنّ هذه الشرائط إمّا شرائط للتكليف أو الوضع أو المأمور به.

أمّا الأول: فحيث إنّ التكليف من الأمور التشريعيّه لا التكوينيّه و فعل

اختيارى للمولى ناش من لحاظ مصلحه كامنه فى متعلقه فلا- بدّ أولاً من لحاظ المتعلق و كلّ ما له دخل فى اتصافه بكونه ذا مصلحه من المتقدّمات و المقارنات و المتأخّرات ثمّ الإراده و الاختيار ثمّ التكليف، فما هو شرط التكليف فى الحقيقه هو لحاظ المتقدّم و المقارن و المتأخّر بوجودها الذهنى لا أنفسها بوجودها الخارجى، و من البديهي أنّ لحاظ هذه الأمور لا يتقدّم و لا يتأخّر عن التكليف، و لذا ربما يتخلف اللحاظ عن الملحوظ، كما فى المولى العرفى، فيرى دخل شىء فى مصلحه شىء، و الملحوظ ليس كذلك.

فأتضح أنّ الوجود الخارجى لا ربط له بالجعل و التكليف، و إنّما المربوط به هو اللحاظ و الوجود الذهنى.

نعم، فى المولى الحكيم العالم بجميع الخصوصيات لا يتصوّر تخلف اللحاظ عن الملحوظ.

و بالجملة ما نسّميه بالشرائط ليست بشرائط واقعا، بل هى أطراف اللحاظ الذى هو شرط فى كلّ فعل اختيارى و أحد مقدّماته، و إنّما شرائط التكليف هى عبارته عن تصوّر متعلقه و لحاظه بجميع أجزائه و شرائطه، و التصديق بكونه صلاحاً أو محصّلاً لغرضه و إرادته و اختياره، و ليس شىء آخر وراء ذلك شرطاً للتكليف، فلا انخرام للقاعده. هذا ملخص ما أفاده فى بيان رفع الإشكال فى شرائط التكليف متقدّمه أو متأخّره.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- بأنّ هذا اشتباه واضح ناش من خلط القضايا الخارجيه بالقضايا الحقيقيه.

و ما أفاده فى القضايا الخارجيه متين جداً إلّا أنّ الأحكام الشرعيه من قبيل

القضايا الحقيقيه، فلا يفيد هذا الجواب أصلا.

بيان ذلك: أنّ القضية إمّا خارجيه بمعنى أنّ الحكم فيها مترتب على الموضوع المتحقق خارجا بجميع شرائطه، كما إذا قال المولى: «أكرم هذا الشخص» فإذا كانت كذلك، فلا بدّ للمولى من لحاظ الموضوع بجميع شرائطه و إحراز أنّ كلّ ما له دخل فى حصول غرضه حاصل، متقدّما كان أو متقارنا أو متأخرا، ثمّ الحكم بوجود الإكرام، فإذا حكم، فليس على العبد إلّا الامتثال من دون حاله منتظره له، لفعليه الحكم بفعليه موضوعه عند المولى، و لا- عذر للعبد فى ترك الامتثال أصلا حتى فى صورته احتمال خطأ المولى.

و إمّا حقيقته و هى: ما ترتب الحكم فيها على الموضوع المقدر وجوده كما فى «أكرم العالم» و «يجب الحجّ على المستطيع» و فى هذا القسم لا- يصير الحكم فعليا بمجرد جعله بل هو حكم شأنى لم يكن فى الشرع ثمّ كان، و فعليته بفعليه موضوعه، فالمكلف ما لم يصر مستطيعا لا- إلزام فى حقّه و لا- بعث نحوه، فليس مثل هذا الجعل فى حقّه مناطا للإطاعه و العصيان و لا الثواب و العقاب، فإذا صار مستطيعا، ينقلب الموضوع من الفرض و التقدير إلى الواقع و التحقيق، و ينقلب الحكم من الشأنيه إلى الفعلية، و حينئذ ترتبه على موضوعه يكون كترتب المعلول على علته التامه و لا- يعقل الانفكاك، فإنّه خلف محض، فكلّ موضوع من موضوعات الأحكام ما لم يتحقق فى الخارج بجميع أجزائه و شرائطه لا يعقل ترتب الحكم، فتأخر قيد أو شرط من قيود الموضوع و شرائطه كتأخر بعض أجزاء العله عن معلولها، و هو غير معقول.

ففى الحقيقه هذا منه- قدس سرّه- اشتباه مقام المفعول و الفعلية بمقام الجعل و الإنشاء، فإنّ لحاظ الموضوع بجميع القيود المأخوذه فيه من شرائط الجعل

لا-المجعول، و محلّ الكلام هو الثانى، و قد عرفت أنّ وجود الموضوع بتمام قيوده ممّا لا بدّ منه فى تحقّق المجعول و فعليته، و أنّ فرض تأخّر شىء من القيود عن الحكم خارجا كفرض تأخّر العله عن معلولها.

هذا فى شرائط التكليف، و الكلام فى شرائط الوضع هو الكلام فى شرائط التكليف إشكالا و جوابا.

نعم، جرى الاصطلاح على تسميه قيود الموضوع فى موضوعات التكليف شرائط، و فى باب الوضع أسبابا، و هذا مجرد اصطلاح، فلو دلّ دليل على أنّ الرضى بوجوده المتأخّر يكفى فى سببته التجاره للملكيه و صيرورتها تجاره عن تراض، نلتزم به بلا انخرام للقاعده العقليه، فإنّ المتأخّر بوجوده التصورى اللحاظى له دخل فى الحكم بالملكيه لا بوجوده الخارجى.

هذا ملخص ما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- فى شرائط التكليف و الوضع مع ما أورد عليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

أمّا الإيراد فى الجملة وارد متين، إذ لا- ينبغى الإشكال فى أنّه من خلط مقام المجعول بمقام الجعل، لكن جعله كلّ موضوع شرطاً و كلّ شرط موضوعاً و كذا كلّ قيد من قيود الموضوع شرطاً- كما هو مكرّر فى كلامه قدّس سرّه- ليس على ما ينبغى، فإنّ قيود الموضوع ليست بأنفسها شروطاً بل هى من المتوسّطات التى تقيداتها شروط لا القيود، فإذا كلّما أحرز وجود التقيد- كان القيد سابقاً أو متقارناً أو متأخراً فى الوجود- صار الحكم فعلياً قطعاً، و له فى الشرع و العرف أمثله كثيره، فنرى بحسب الارتكاز أنّ الموضوع غالباً لجواز التصرف فى الحّمّام هو الدخول مشروطاً بإعطاء عشرين فلساً مثلاً عند الخروج، فمن دخل قاصداً لإعطاء المبلغ المزبور، جاز له التصرف مع أنّ القيد

- و هو الإعطاء- متأخر عن جواز التصرف، و نحكم بأنه يستحب لمن يريد الحجّ توفير الشعر و لمن يحجّ كذا و بعد الحجّ كذا، و قبل الصلاة كذا و حينها كذا و بعدها كذا، و يجب لمن يكون مكلفاً بالصلاة الوضوء قبلها و الطمأنينه حالها و سجدة السهو- إذا سها- بعدها، و فى باب الوضع نقول: «الولد غير القاتل لأبيه يرث، و القاتل لا- يرث» و الشرط فى جميع ذلك هو التقيد بالقبليه و المقارنه و البعديه، لا القيد المتقدم أو المقارن أو المتأخر حتى يلزم محذور يساوق محذور انفكاك المعلول عن علته التامه أو تأخر بعض أجزاء العله عن وجود معلولها، الواضح استحاله كليهما.

و بالجمله فعليّه الموضوع المتقيد بأمر غير مقارن، بفعليّه تقيد، و هو مقارن.

و منه ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه لدفع الإشكال، و أنه التزام بلا- ملزم مع ما فيه من خلط مقام المجعول بمقام الجعل.

مضافا إلى أنّ لازمه فعليّه كلّ تكليف بنفس إنشائه، ضروره أنّ الموضوع بجميع أجزائه متحقّق بوجوده اللحاظي، و هو باطل بالضروره.

و أمّا شرائط المأمور به فقد دفع الإشكال صاحب الكفايه (١) بما ملخصه:

أنّ تفاوت حسن الأشياء بالوجوه و الاعتبارات ممّا لا ينبغى الريب فيه، و يمكن دخل أمر سابق أو لاحق فى اتّصاف فعل بالحسن أو تعلق الغرض به، كما هو واضح، و أمثله فى العرفيات كثيره غير محتاجه إلى البيان، فالمتقدّم أو المتأخر إذ لم يكن شرطا فى تحقّق ما يقابله بل كان دخيلا فى سيرورته معنونا بعنوان حسن أو متعلّقا للغرض، لا يلزم [منه] محذور، و شرائط المأمور به من هذا

القبيل.

و يرد عليه: أنه لا- يتم على مذهب العدليه القائلين بأن الأحكام تابعه للمصالح و المفسد، فإن المصلحه أمر واقعي لا يتفاوت بالوجوه و الاعتبار، فالمتأخر إما دخيل في ذلك الأمر النفس الأمرى المتقدم الذى هو المصلحه أولا، فإن كان له دخل، يلزم إشكال تأخر العله عن معلولها، و إلا فهو خلف، و لا ربط له بالمأمور به، فلما ذا جعل شرطا له؟

فظهر أن شيئا مما أفيد فى المقام ليس بتام، فالصحيح أن يقال: إن الأمر المتأخر تاره يفرض كونه دخيلا فى ترتب المصلحه على المتقدم، و أخرى فى لحاظه، و ثالثه فى تعلق الطلب به.

و الأول أمر واقعي لا يتفاوت الحال فيه، لوحظ أم لم يلحظ، تعلق الأمر به أم لا، و أمثله فى العرف إلى ما شاء الله، منها: التمشى بعد شرب المسهل، فإن له دخلا واقعيًا فى ترتب إصلاح المزاج و لينته عليه.

و الثانى- و هو دخله فى اللحاظ- أيضا أمر واقعي بمعنى أن المولى إذا رأى شيئا مركبا ذا أجزاء و قيود متقدمه أو مقارنه أو متأخره، له مصلحه واحده أو تحت غرض واحد، يلاحظه شيئا واحدا فيطلبه و يأمر به.

و الثالث- و هو دخله فى تعلق الطلب به- أمر اعتبارى، فإن الشرطيّه و هكذا الجزئيه و المانعيه تنتزع من تعلق الطلب بعدّه أمور مقيدّه بقيود وجوديه أو عدميه، و لا يكون من باب التأثير و التأثر أصلا، و تعلق طلب المولى بما هو كذلك بمكان من الإمكان، فما هو دخيل فى المصلحه أو فى اللحاظ من هذه الأقسام لا يعقل أن يكون متأخرا عنها أو عنه، ضروره أنه- لكونه أمرا واقعيًا- عين تأخر بعض أجزاء العله عن معلولها، و أمّا ما هو دخيل فى الواجب

و المأمور به فحيث لا واقع له إلّا تعلق الطلب به و لا تأثير له في المتقدم أصلا فلا مانع من تأخره.

و عدم تحقق امتثال الأمر بالمقيد بدونه ليس من باب أن القيد له دخل في تحقق المقيد، بل لأجل أن متعلق الطلب هو طبيعه خاصه مقيده، فما لم توجد بخصوصياتها و قيودها المأخوذه فيها لم يوجد مصداق الطبيعه المأمور بها، فالمطلوب من المستحاضه هو الصوم المتعقب بالاغتسال في الليل، فلو فرض الإخلال بالاغتسال، لم يتحقق الامتثال، لعدم تحقق مصداق تلك الطبيعه المأمور بها، فهي كمن أمر بعق رقبه مؤمنه و أعتق كافره.

نعم، على مسلك العدليه- من تبعيه الأحكام للمصالح- ربما يتوهم دخل المتأخر في مصلحة المتقدم، و قد مرّ أنه أمر واقعي، و لا يعقل تأثر المتقدم عن المتأخر واقعا.

و دفع هذا التوهم بالالتزام بأحد أمرين:

الأول: أن المصلحة لا تترتب إلّا بعد وجود المتأخر، كما هو ظاهر تعلق الطلب به.

الثاني: أنها تتحقق قبله لكنّ المتأخر بنفسه ليس دخيلا في مصلحة المتقدم، بل التقيد به هو الدخيل فيها، أو يقال: إنه لا دخل له لا بنفسه و لا بتقيده، بل هو معرّف و كاشف عن خصوصيته في المتقدم، ملازمه في الوجود للمتأخر و إن لم نعلمها، و لكن هذا خلاف ظاهر تعلق الطلب به.

بقي الكلام فيما أفاده شيخنا(١) الأستاذ- قدس سرّه- في المقام من أن شرائط التكليف لا يعقل تأخرها عنه بخلاف شرائط المكلف به، فهو بمكان من

الإمكان، فإنّ شرائط المكلف به تكون متعلّقه للأمر كالأجزاء، و كما أنّ الأجزاء لا إشكال في تأخّر بعضها عن بعض كذلك لا إشكال في تأخّر الشرائط عن مشروطها.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ الشرائط لا- تقاس بالأجزاء، فإنّها داخله في المأمور به قيّدا و تقيّدا، بخلاف الشرائط، فإنّها داخله في المأمور به تقيّدا و القيد خارج.

و أجاب عنه بأنّه لما كان الضابط في الفرق بين الأجزاء و الشرائط أنّ الأجزاء دخيله في المتعلّق بذواتها و بتقيّاداتها، و الشروط دخيله في المتعلّق من حيث التقيّد بها فقط من دون أن يكون لذواتها دخل فيه، توهم أنّ الأمر ينسب على ذوات الأجزاء بخلاف الشرائط، فإنّ التقيّد بها يكون تحت الأمر فقط من دون أن يكون لذواتها نصيب من الأمر النفسى.

و هذا التوهم فاسد، و الحقّ اشتراكها مع الأجزاء في انبساط الأمر على ذواتها أيضا، و ذلك لكون التقيّد أمرا انتزاعيا يتحصّل من إضافه القيد إلى المقيّد به، و من الواضح أنّ العناوين الانتزاعية حيث لا تحقّق لها خارجا يستحيل تعلّق الأمر بها بأنفسها، بل الأمر يتعلّق بمناشئ انتزاعها لا- محاله، فانبساط الأمر بالمقيّد على التقيّد مرجعه في الحقيقة إلى انبساطه على ذات القيد، فالشرط لا محاله يكون متعلّقا للأمر كالجزاء، و يكون الامتثال مراعى بإتيانه في ظرفه، و الفرق بينهما من حيث تعلّق الأمر بالجزاء من جهه دخله في المتعلّق قيّدا أو تقيّدا و بالشرط من جهه دخله تقيّدا فقط.

هذا ملخص ما أفاده في المقام، لكنّه محلّ للنظر و الإشكال.

و ذلك لأنّ الكبرى التي ذكرها- و هى تعلّق الأمر المتوجّه إلى العنوان

الانتزاعى بمنشأ انتزاعه حقيقه- وإن كانت مسلّمه إلّا أنّ تطبيقها على المقام غير تامّ، وذلك لأنّ مثل السبق و اللحوق و التقدّم و التأخّر من العناوين الانتزاعيه إنّما ينتزع من نفس السابق و اللاحق و المتقدّم و المتأخّر، و كذلك الفوقيه و التحتيه، فالشئىء بكونه فى مكان عال بالنسبه إلى شئىء آخر يكون فوقاً، و ينتزع عنه الفوقيه، و يكون الأمر بإيجاد الفوقيه أمراً بإيجاد ذات يكون فوقاً، و على هذا فقس التحتيه و السبق و اللحوق و غير ذلك من العناوين الانتزاعيه، فذات القيد فى المقام ليس منشأ لانتزاع التقييد، بل منشؤه على ما بيّناه هو ذات الأمر المتقييد به، و إنّما القيد طرف الإضافه، فالشرط للمأمور به ليس منشأ لانتزاع ذلك العنوان الانتزاعى كى ينسب الأمر بالمركبّ عليه أيضاً.

هذا، مضافاً إلى ما تقدّم منه فى تقسيم المقدمه إلى الداخليه و الخارجيه من أنّ الشروط الشرعيه داخله فى المأمور به من حيث التقييد و خارجه عنه من حيث أنفسها، و هذا تصريح منه بأنّ ذوات الشروط الشرعيه ليست متعلقه للأمر.

هذا تمام الكلام فى الشرط المتأخّر، و قد ظهر لك جوازه فى الشرعيّات بالنسبه إلى التكليف و الوضع و المأمور به.

نعم، الالتزام به فى مقام الإثبات يحتاج إلى الدليل.

الأمر الرابع: فى تقسيمات الواجب،

و منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط،

إشاره

و الكلام فى شرح حقيقه القسمين كما ذكر فى المتن (١)، فلا حاجه إلى التعرّض لذلك،

[الكلام فى رجوع الشرط إلى الهيئه و الماده]

و إنّما المهمّ فى المقام هو التعرّض لما يرجع إليه الشرط فى الجملة الشرطيّه و تحقيق ما هو المشروط به، و فى ذلك وجوه ثلاثه:

الأول: ما اختاره في الكفايه (١) من رجوعه إلى الهيئه، و يقيد مفادها به، و نتيجه ذلك اشتراط نفس الوجوب بذلك الشرط.

الثاني: ما نسب في التقارير إلى الشيخ الأعظم (٢) - قدس سره - من رجوعه إلى الماده، و كون مفاد الجملة الشرطيه إيراد الطلب على الماده المقيده، و نتيجه ذلك إطلاق الوجوب و تحقّقه قبل تحقّق الشرط.

و لكنّ الظاهر من كلامه في موضع من الرسائل و في اشتراط عدم التعليق في صحّه العقد من المكاسب (٣) هو: الالتزام بإرجاع القيد إلى الهيئه، و الالتزام بالواجب المشروط.

الثالث: ما وجه به شيخنا الأستاذ (٤) - قدس سره - كلام الشيخ من رجوعه إلى الماده المنتسبه.

و بعبارة أخرى: المشروط هو الماده بقيد تعلق الوجوب بها، و أنّ كلام الشيخ ناظر إلى ذلك، لأنّ رجوعه إلى الماده و كون الوجوب مطلقاً لا يمكن المصير إليه بعد كون القضية الشرطيه - التي هي محلّ الكلام - قضيه حقيقيه يمتنع فيها الحكم من دون فعليّه الموضوع و تحقّقه، و كيف يمكن فعليّه الوجوب للحجّ قبل تحقّق الاستطاعه؟!

هذا، و لكن لا يخفى رجوع ذلك عند التأمّل إلى الوجه الأول، إذ تقيّد الماده من حيث انتساب الوجوب إليها و تعلقه بها لا معنى له إلّا أنّ تعلق الوجوب بالماده منوط بحصول ذلك الشرط بعد فرض أنّ الماده ليست مقيده

١- كفايه الأصول: ١٢١.

٢- مطارح الأنظار: ٤٩.

٣- المكاسب: ١٠٠.

٤- أجود التقارير ١: ١٣٠.

بذلك القيد، فلا يمكن عدّ هذا وجهاً في قبال الوجهين.

ولا- ريب أنّ الوجه الثاني مخالف لما هو مقتضى القواعد العريية من كون مفاد الجملة الشرطية هو ربط جملة بجملة و تعليقها عليها، لا ربط المفرد بالجملة، فمقتضى القواعد العريية: رجوع الشرط إلى الهيئه لزوماً [و] لو أريد التعبير عن تقييد المادّه بالجملة الشرطية، كان غلطاً، فإنّه إذا قيل لبيان شرطية الوضوء للصلاه و عدم صحّتها بدونه: «إذا توضحّت فصلّ» يكون غلطاً، بخلاف ما لو عتبر عن شرطية الزمان لوجوب الصلاه بمثل «إذا زالت الشمس فصلّ» فإنّه ليس بغلط.

و بهذا يظهر أنّ رجوع الشرط إلى المادّه في الجملة الشرطية مخالف للصراحه لا للظهور و قد اعترف في التقريرات (١) بذلك و أنّ المصير إلى خلاف الظهور إنّما هو للبرهان العقلي المانع من الأخذ بمقتضى القواعد، و سيأتى الكلام في البرهان المزبور.

و قد ظهر إلى هنا أنّ مقتضى القواعد لزوم المصير إلى الوجه الأوّل، و هو مختار صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و قد أورد عليه بوجوه ثلاثه:

الأوّل: ما في التقريرات (٢) من أنّ مفاد الهيئه من المعانى الحرفيه، و هى جزئيات حقيقته، فالطلب المنشأ بالهيئه جزئى حقيقى، فلا يمكن ورود القيد عليه.

و فيه أوّلاً: ما تحقّق في محلّه من عدم كون المعانى الحرفيه من

١- مطارح الأنظار: ٤٩.

٢- مطارح الأنظار: ٤٥-٤٦.

الجزئيات، و أنّ تقيدها بمكان من الإمكان.

و ثانيا: أنّ التقييد ممكن و إن كان المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا، و ذلك لأنّ الإطلاق و التقييد في المقام ليس بمعنى الإطلاق و التقييد في باب المطلق و المقيد، كما توهم، فإنّ الإطلاق في ذلك الباب بمعنى سعه الدائره و كثره الحصاص، و يقابله التقييد، و الإطلاق في المقام بمعنى الإرسال و عدم الربط بشىء آخر، و يقابله التقييد، بمعنى الربط، و هو ممكن التحقّق بالنسبه إلى الجزئى الحقيقى، فالإشكال ناش من الخلط بين المقامين.

و أما [ما] أوردته المصنّف من أنّ الجزئى الحقيقى إنّما يابى من التقييد بعد الإيجاد، و أمّا إيجاده مقيدا و متضيّقا من أصله فلا محذور فيه، فهو إنّما يتم على مبنى كون المعنى الحرفى كليّا فى نفسه، و أنّ الشخصيه تكون بالاستعمال.

و أمّا على مبنى الإيراد من كون المعنى الحرفى جزئيا حقيقيا فى حدّ نفسه قبل الاستعمال و أنّ اللفظ يستعمل فى معناه الذى هو جزئى حقيقى فلا يتوجّه ذلك، كما هو واضح.

الثانى: ما أوردته شيخنا الأستاذ^(١) من أنّ الإطلاق و التقييد من شئون المفاهيم الاسميّه الاستقلاليّه، فلا يمكن تحقّقهما فى مفاد الهيئه، الذى هو معنى حرفى و ملحوظ بنحو الآليه.

و فيه أوّلا: ما تقدّم فى مبحث المعنى الحرفى من عدم صحّته ما هو المعروف و المشهور من كون المفاهيم الحرفيه ملحوظه باللحاظ الآلى، بل هى كالمفاهيم الاسميّه ملحوظه بالاستقلال، فإنّ النفى و الإثبات فى مثل «زيد قائم فى الدار» و «زيد ليس بقائم فى الدار» إنّما يتوجّهان إلى المعنى الحرفى المفاد

١- أجود التقريرات ١: ١٣١-١٣٢، فوائد الأصول ١: ١٨١.

بلفظ «فى» بل الغالب فى الجمل الإيجابيه و السلبيه هو النَّظر إلى المعانى الحرفيه بحيث تكون هى المقصوده بالإفاده، فكيف يكون المعنى الحرفى- و الحال هذه- ملحوظا آليا؟! بل الحقّ- كما تقدّم- أنّها ملحوظه فى الجمل الإيجابيه أو السلبيه بالاستقلال، كما هو الحال فى المعانى الاسميّه التى تتضمّن الجمله من دون فرق بينهما من تلك الجبهه أصلا.

نعم، المعنى الحرفى يختلف عن المعنى الاسمى فى نفسه، فهما سنخان من المعنى.

و ثانيا: أنه لا- مانع- على تقدير الآليه- من تقييد المعنى الحرفى قبل الاستعمال ثمّ تعلق اللحاظ الآلى بذلك المقيّد، فى حال الاستعمال، فإنّ آليه اللحاظ المتعلّق به إنّما تكون فى حال استعمال اللفظ فيه، و هذا لا ينافى تعلق اللحاظ الاستقلالى به قبل الاستعمال و تقيده فى حال ذلك اللحاظ ليكون استعمال اللفظ فى ذلك المقيّد الملحوظ حال الاستعمال باللحاظ الآلى.

الثالث ممّا أورد على الوجه المزبور هو: أنّ حقيقه الإنشاء بعد أن كانت هى الإيجاد- غايه الأمر أنّ ذلك فى وعاء الاعتبار لا فى العالم الخارج، فلا يمكن تحقّق الإنشاء من دون تحقّق المنشأ، لأنّ الإيجاد يستحيل انفكاكه عن الوجود، إذ هما شىء واحد، و الاختلاف بينهما بالاعتبار، فمن حيث الإضافه إلى الفاعل يكون إيجادا، و من حيث الإضافه إلى القابل يكون وجودا، فيستحيل تحقّق الإيجاد مع عدم تحقّق الوجود بالبدهه- فكيف يمكن تحقّق الإنشاء مع عدم تحقّق الطلب المنشأ به فى ذلك الظرف!؟

و لا يخفى أنّ هذه الشبهه أوجه الشبه التى أوردت على الوجه المزبور، و أقواها.

و قد أجاب في الكفايه (١) عنه: بأنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير، لا الطلب الفعلي، و أنّ إنشاء أمر على تقدير بمكان من الإمكان، كالإخبار عن أمر على تقدير، و أنّ المنشأ إذا كان هو المعلق، فلا بدّ من عدم تحقّق ذلك المنشأ قبل حصول المعلق عليه، و إلّا لزم تخلف المنشأ عن الإنشاء، فحيث إنّ المنشأ في المقام هو الطلب على تقدير خاصّ فلا بدّ من عدم تحقّق الطلب و البعث قبل حصول التقدير و تحقّقه.

و لكنّ التأمل يقتضى عدم صحّحه هذا الجواب، إذ الإشكال إنّما هو من ناحيه عدم إمكان تفكيك المنشأ عن الإنشاء بعد أن كان حقيقه الإنشاء هي الإيجاد، إذ تحقّق الإيجاد في الخارج من غير أن يتحقّق الوجود مستحيل بالبداهه، فتحقّق إنشاء أمر على تقدير فرع إمكانه، و المستشكل يبرهن على عدم إمكانه، فلا وقع لما ذكره في الكفايه، إذ الكلام في إمكان مثل ذلك.

و أمّا ما ذكره في وجه إمكان ذلك من قياسه على الإخبار فغير تامّ، لتحقّق الفرق التامّ بين الإخبار و الإنشاء، إذ الإخبار هو الحكايه، و الحكايه عن أمر معلق كالحكايه عن أمر منجز في الإمكان بالبداهه، فيمكن [أن يكون] الإخبار بالفعل و المخبر عنه في المستقبل.

نعم، اتّصاف متعلّق الإخبار بكونه مخبرا عنه و محكيّا عنه مقارن لتحقّق الإخبار، كما في اتّصاف متعلّق الإنشاء بذلك، لكنّ الكلام ليس في ذلك، بل في التحقّق، و أنّه يمكن تحقّق الإخبار من دون تحقّق المخبر عنه في الخارج.

و أمّا الإنشاء فحقيقته الإيجاد على الفرض، و تعلق الإيجاد الفعلي بالأمر المستقبل مستحيل بالوجدان.

فظهر أنّ قياس الإنشاء- في جواز تعلّقه بالأمر المستقبل- على الإخبار في غير محلّه، و أنّ الشبهه المزبوره لا تندفع بما ذكره.

و تحقيق الجواب عنها- بحيث يظهر الفرق بين الواجب المطلق و المشروط و تندفع الشبهه- يتوقّف على بيان مقدّمات ثلاث:

الأولى: أنّ الاعتبار كما يمكن تعلّقه بالأمر الفعلي يمكن تعلّقه أيضا بالأمر الاستقبالي، و ذلك لأنّ وعاء الوجود الاعتباري وسيع، نظير وعاء الوجود الذهني، فكما يمكن تصوّر الأمر المتأخّر كقيام زيد في الغد كذلك يمكن اعتباره بالفعل، و يساعد على ذلك العرف و الشرع.

و من هذا القبيل: الوصيه و التدبير، فإنّ الموصى يعتبر فعلا للموصى له ملكيته لشيء بعد موته [و] كذلك المدبّر يعتبر فعلا اعتناق عبده بعد الموت، فصحة الوصيه و التدبير عرفا و شرعا تدلّ على إمكان ما ذكرناه.

و يمكن مثل ذلك في الإجاره و البيع، و وجه ذلك واضح، فإنّ الشخص بعد ما يكون مالكا للعين و منافعها بالملكيه الدائميّه حسب الاعتبار العقلائي الّذى أمضاه الشارع و لذا يجوز له إيجار العين مدّه تكون أزيد من عمره، كما هو ظاهر المشهور بين الفقهاء، فله أن يرفع اليد عن بعضها كما له رفع اليد عن جميعها، فأية قطعه أراد رفع اليد عنها كان له ذلك، فإذا رفع اليد عن الجميع أو عن القطعه منها المتّصله بالعقد، كان العقد منجزا، و إن رفع اليد عن قطعه متأخّره عنه، كان معلقا، فتعلّق الاعتبار في البيع و الإجاره بالملكيه المتأخّره ممكن، كما في الوصيه و التدبير، إلّا أنّ الإجماع قد قام- على ما ادّعى- على بطلان التعليق في غير الوصيه و التدبير.

و بالجمله، اعتبار الأمر المتأخّر بمكان من الإمكان بالوجدان.

الثانيه من المقدمات: بيان حقيقه الإنشاء، و المائر بينه و بين الإخبار، و قد تقدّم في مبحث المشتقّ و فيما يتعلّق بصيغه الأمر و مادّته أنّ الإنشاء هو الإبراز و الحكايه كالإخبار بعينه، غايه الأمر أنّ المبرز في الإخبار له تعلّق بأمر ربما يكون مطابقا للخارج و ربما يكون غير مطابق له، و تحقّق الصدق و الكذب فيه من هذه الجهه، و المبرز في الإنشاء ليس له تعلّق بمثل ذلك الأمر.

و ذلك لأنّ مدلول الجمل الخبريه بمقتضى الظهور العرفي هو إرادته المتكلّم بها الإخبار و الحكايه عن أمر، كقيام زيد، و ليس مدلولها ثبوت النسبه في الخارج أو نفيها، و لذا لا يستفيد السامع من نفس اللفظ التحقّق و الانتفاء، بل حصول ذلك يتوقّف على القرائن، كعلمه بعدم كذب المتكلّم و غير ذلك، و اللفظ في نفسه محتمل للصدق و الكذب، و من هذه الجهه قلنا بوضع الألفاظ للمعاني المراده، و مدلول الجمل الإنشائيّه هو إبراز الاعتبار النفسانيّ.

فالإنشاء و الإخبار يشتركان في أنّ حقيقتهم هي الإبراز و الحكايه، و احتمال الصدق و الكذب ليس من هذه الناحيه، و يفرقان في أنّ المبرز و المحكيّ في الإخبار له تعلّق بأمر باعتباره يتوجّه فيه احتمال الصدق و الكذب، و أنّ مبرز الإنشاء و محكيّه - و هو الاعتبار النفسانيّ، كاعتبار الملكيه و الزوجيه و غير ذلك - ليس له مثل ذلك التعلّق، و إنّما هو إبراز و كشف عمّا قام بالنفس من الاعتبار المذّي هو فعل من أفعالها، فما هو المعروف من [أنّ] حقيقه الإنشاء هو الإيجاد في عالم الاعتبار ممّا لا أساس له، فإنّ مثل لفظ «بعت» ليس موجدا للملكيه في اعتبار الالفاظ و إنّما تتحقّق الملكيه بفعل النفس، و هو الاعتبار، فيتكلّم المعبر بذلك اللفظ لإبراز ما تحقّق في نفسه.

الثالثه من المقدمات: في بيان حقيقه ذلك المعبر الذي ينشأ بالهيئه

و يكون معلقاً على الشرط.

فقول: إنه هو الوجوب، و هو لغه بمعنى الثبوت، و اصطلاحاً ثبوت التكليف فى ذمه المكلف فى عالم الاعتبار، كاعتبار ثبوت غيره فى الذمه، كما فى الدين.

و بعبارة أخرى: الوجوب الشرعى المجمعول من قبل المولى هو اللابدئيه، و كون الفعل على ذمه المكلف و عهده فى عالم الاعتبار، و إمكان تعلق الاعتبار بمثل ذلك بمكان من الإمكان و الوضوح، و منشأ اعتبار هذا الأمر قد يكون هو الشوق النفسانى المتعلق بذلك الفعل، و قد يكون غيره، كما فى المولى الحقيقى.

و بذلك ظهر أن ما ذكرنا فى مبحث الأمر- من أن المنشأ و المبرز فى صيغه الأمر و مادته هو الشوق النفسانى، و أن الوجوب و الاستحباب أجنبيان عن مفادهما- غير صحيح، بل الصحيح هو أن الصيغه و كذلك الماده مبرزه لاعتبار اللابدئيه و الثبوت، الذى منشؤه الشوق النفسانى تاره، و غيره أخرى، و عليه يكون الوجوب و الاستحباب مجعولين، كما يساعد على ذلك ما هو المعروف بينهم من كون الوجوب أمراً اعتبارياً، فليسا هما حكيمين عقليين.

و يساوق الوجوب فيما ذكرنا من المعنى، الإلزام.

و السر فى عدولنا عمياً اخترناه سابقاً أن الشوق النفسانى ليس أمراً اعتبارياً، بل هو من الأمور التكوينية، فلا ينافيه ما ذكرنا من الإرسال و التعليق، لأنهما من شئون الأمور الاعتباريه، فلا بدّ من كون مفاد الهيئه الإنشائيه أمراً اعتبارياً كى يمكن فيه الإرسال و الاشتراط، و ليس ذلك إلّا ما قرّبناه من المعنى.

هذا تمام الكلام فى المقدمات الثلاث، و بملاحظه مجموعها يتضح

اندفاع الإشكال، إذ بعد كون مفاد الهيئه أمرا اعتباريا بمقتضى المقدمه الثالثه، وإمكان تعلق الاعتبار بالأمر المستقبل بمقتضى المقدمه الثانيه، و كون حقيقه الإنشاء هى الإبراز لا الإيجاد بمقتضى المقدمه الأولى، لا يكون محذور فى تعلق الإنشاء الفعلى بالوجوب و الإلزام الاستقبالى أصلا، لأن محذور انفكاك المنشأ عن الإنشاء يبتنى على كون حقيقه الإنشاء هى الإيجاد، و قد ظهر خلافه.

فتحقق أن الواجب المطلق هو ما يكون المنشأ فيه اللابديّه الفعلية، و المشروط هو ما يكون المنشأ فيه هو اللابديّه الاستقباليّه. هذا كلّ على تقدير تسليم المقدمه الثالثه.

و إن أبيت عنه و التزمت بأن الوجوب ليس أمرا مجعولا شرعيا و أنه ليس فى البين اعتبار اللابديّه و أن المتحقق فى مقام الإنشاء ليس سوى الشوق النفسانيّ، فالتعليق و الاشتراط مميّلا- محذور فيه أيضا، إذ بعد أن تكون الهيئه لإبراز الشوق، ففى الواجب المطلق يكون المبرز بها هو الشوق الفعلى، و فى المشروط يكون هو الشوق المتأخر، و إبراز الشوق المتأخر يكون بمكان من الإمكان.

هذا كلّ فيما يتعلق بالإشكال على الواجب المشروط فى مقام الإثبات و من جهة الدلاله.

و هذه الإشكالات إنّما ترد إذا كان الدالّ على الوجوب، ما يكون بصيغه الإنشاء، و أمّا إذا كان بنحو الجملة الخبرية، فلا محذور فيه أصلا.

[الكلام فى إمكان تصوير الواجب المشروط بالمعنى المشهور، و عدمه]

و قد أورد على الواجب المشروط فى مقام الثبوت، و أن الواجب المشروط بالمعنى المشهور لا يمكن تصويره.

و ملخص تقريبيه: أنّ الأقسام المتصوّره فى مقام الالتفات خمسّه، أحدها: صورّه عدم تعلّق الطلب به بعد الالتفات إليه، وهى خارجه عن محلّ الكلام، و أربعة منها: صورّه تعلّق الطلب به، و فى جميعها يكون الطلب فعلياً، فلا محاله يكون القيد- فى صورّه تعلّقه بذلك الفعل على تقدير خاصّ - راجعاً إلى المادّه، فليس فى مقام التصوّر صورّه يكون الطلب فيها واقعا بعد الالتفات و التصوّر معلقاً على تقدير من التقادير من دون فرق فى ذلك بين القول بتبعيّه الأحكام للمصالح و المفسدات فى المتعلّقات و القول بتبعيتها لها فى أنفسها.

و قد أجاب فى الكفايه (١) عن الإيراد المزبور: بأنّ القسمه المزبوره و إن كانت مع الغضّ عن الطوارئ الخارجيه حاصره، إلّا أنّ هناك بلحاظ العوارض قسماً آخر، و هو تحقّق المانع من الطلب الفعلى بالنسبه إلى الطلب الملتفت إليه قبل حصول التقدير الخاصّ، فحينئذ لا محاله يكون تحقّق الطلب معلقاً على حصول ذلك التقدير، و هذا هو الوجوب المشروط.

ثمّ أفاد بأنّ ذلك بناء على تبعيّه الأحكام للمصالح فى أنفسها واضح جداً. و السرّ فيه: أنّ الطلب مع تحقّق المانع منه بالفعل لا يكون ذا مصلحه.

و أمّا بناء على تبعيتها للمصالح و المفسدات فى المتعلّقات فربما يتوهم عدم توجهه، إذ بعد فرض تحقّق المصلحه فى الفعل - التى هى المقتضيه له و يكون الحكم دائراً مدارها كما هو المفروض - لا ينبغى مجال لعدم الطلب، إلّا أنّ التوهم المزبور مردود بأنّ التبعيّه للمصالح فى المتعلّقات إنّما هى فى الأحكام الواقعيّه الإنشائيّه، و أمّا الأحكام الفعلية: فلا يدور مدار تلك المصلحه التى تكون فى المتعلّق، و لذا لم يكن كثير من الأحكام فعلياً فى أوّل البعته، بل

بعضها لا- يبلغ المرتبه الفعلية إلى زمان ظهور الحقّ، فما هو المشروط و المعلق على الشرط- و هو الحكم فى المرتبه الفعلية- ليس بتابع للمصلحه و المفسده فى المتعلق، و ما هو التابع لذلك ليس بمعلق على الشرط، بل يتحقق من أوّل الأمر، فالمانع من تحقّق الطلب العذى ذكرناه هو المانع عن بلوغ الحكم المرتبه الفعلية، و المراد من الطلب فى المقام هو البالغ تلك المرتبه، و الذى يكون تابعا هو الحكم بالمرتبه الإنشائية.

هذا، و لا يخفى أنّ ما أفاده فى المقام يتنى على ما أفاده فى حاشيه الرسائل (١) فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و فى موضع من الكفايه (٢) فى ذلك المقام أيضا من أنّ الحكم الفعلى مرتبه أخرى مجعوله غير الحكم الإنشائى، فالحكم الفعلى يغير الحكم الإنشائى، و كلّ منهما يجعل بجعل مستقلّ.

و قد صرّح فى الكفايه (٣) فى هذا المقام بما هو الحقّ من أنّ المجموع حكم واحد، و أنّ فعليته بفعليه الموضوع و تحقّقه، فليس هناك مرتبتان من الحكم، فما ذكره فى تقريب تحقّق المانع من الطلب- على تقدير تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد فى المتعلّقات- لا يتّجه، لابتناؤه على أساس فاسد.

و قرّبه بعض المحقّقين بما ملّخصه: أنّ المصالح و المفسد ليست (٤).

فلا بدّ من الإجابة عنه بجواب آخر يتّضح به الفرق بين الواجب المطلق

١- حاشيه فرائد الأصول: ٣٨.

٢- كفايه الأصول: ٣٢١.

٣- كفايه الأصول: ١٢٥.

٤- كذا فى الأصل، و ما بعدها ساقط فيه.

و المشروط لئلا، و هو يتوقف على تمهيد مقدمه، و هي: أن القيود- بعد ما كان الحق عند العدل من تبعه الأحكام للمصالح و المفاسد في المتعلقات- إما أن تكون دخيله في اتصاف المتعلق بكونه ذا مصلحة- بحيث لا- يكون ذا مصلحة إذا لم يتحقق القيد، كما في دخل المرض في اتصاف شرب الدواء بكونه ذا مصلحة- و إما أن تكون دخيله في فعله المصلحة و ترتبها على المتعلق، كما في بعض الأمور الدخيلة في ترتب النفع على الدواء الذي يشربه المريض، و الثاني إما أن يكون اختياريًا أو يكون غير اختياري، فهذه أقسام ثلاثة.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إذا التفت المولى إلى فعل يكون مطلقا من حيث الاتصاف بكونه ذا مصلحة كما يكون مطلقا من حيث ترتب المصلحة عليه، و كان القيد المزبور اختياريًا، فلا بد من تعلق طلبه فعلا بالقيد و المقيّد معا على تقدير عدم تحقق القيد، و إلا فبالمقيّد فقط.

و كذلك إذا كان القيد المزبور غير اختياري، و كان متحققًا، فإنه لا بد من البعث بالفعل نحو المقيّد. و أما إذا كان غير متحقق، فإمكان البعث الفعلي نحوه يبتنى على إمكان الواجب المعلق، كما سيأتي تحقيقه و أنه لا محذور فيه، خلافا لشيخنا الأستاذ، و على القول باستحالته فلا- بد من إنشاء الطلب المشروط، المعلق على حصول ذلك الأمر الذي يكون غير اختياري، و يكون المورد من موارد تحقق المانع من الطلب الفعلي مع اشتغال الفعل على المصلحة و الاتصاف بكونه ذا مصلحة، و المانع هو استحاله الطلب في مثل المقام.

هذا كله فيما إذا كان القيد دخيلا في ترتب المصلحة على المتعلق، و أما إذا كان دخيلا في الاتصاف، فلا مناص من كون البعث و الطلب معلقًا و مشروطًا

بحصوله، سواء كان اختياريًا أو غير اختياري، إذ لا- مقتضى للبعث الفعلى، بل هو لغو بعد ما كانت الأحكام تابعه للمصالح و المفسد في المتعلقات.

نعم، الشوق النفساني ربما يتعلّق به فعلا لكونه متّصفا بالمصلحة في ظرف حصول القيد، لإمكان تعلّق الشوق بمثل ذلك، لكنّه غير الوجوب.

و بذلك يظهر أنّ الأقسام ليست بمنحصره بما ذكر في التقريرات.

توضيح ذلك: أنّ الطلب في كلامه إن كان المراد منه الإنشاء، فمن الواضح استحاله تعليقه، لأنّه إمّا أن يحصل أو لا.

و إن كان المراد به الشوق النفساني، فهو و إن كان ممكن التعلّق فعلا بالأمر المستقبل، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام كالإنشاء، إذ محلّ الكلام هو الوجوب و أنّه هل يمكن تعليقه أو لا يمكن، فالشوق و الإنشاء خارجان عن محلّ الكلام.

و إن كان المراد به الوجوب- كما هو الظاهر من كلامه- فالبعث يكون فعليا على تقدير دخاله القيد في ترتّب المصلحة و عدم المانع من فعليته البعث، و إلّا فإن كان دخيلا في الاتّصاف أو في الترتّب و كان مانع من البعث الفعلى، فلا محاله يكون الوجوب- و هو المعتر- معلقا و مشروطا بحصول القيد، إذ في الأوّل يكون لغوا، و في الثاني مستحيل.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالواجب المشروط و إمكانه، بقى الكلام فيما تعرّض له صاحب الكفايه بقوله: «إن قلت: فما فائده الإنشاء»(١) إلى آخره.

و حاصل الإشكال: أنّه لو لم يكن طلب فعلا، فلا حاجه إلى إنشائه

أيضا، بل الإنشاء لغو، كما هو واضح.

و جوابه: أنه قد لا يقدر على الإنشاء حين وجود المصلحه، كما فى الوصيّه و التدبير، إذ ليس الموصى قادرا على الإنشاء حين وجود المصلحه، لأنه ميّت حينئذ، و كما إذا قال: «إذا نمت فلا يدخل أحد علىّ» لوضوح أنه عند النوم لا تكون له القدره.

هذا، مع أنّ الخطاب على نحو القضايا الحقيقيّه، كما فى الكفايه.

ثمّ إنّ ما فى الكفايه- من قوله: «غايه الأمر تكون فى الإطلاق و الاشتراط تابعه لذى المقدمه»^(١) إلى آخره- إن كان المراد منه أنه بعد وجود شرط الوجوب لا تكون المقدمه واجبه مطلقه، فهو حقّ، إذ لا ينقلب الواجب المشروط عن كونه واجبا مشروطا بوجود مقدمته، فإذا لم يكن واجبا مشروطا^(٢) فكيف يتعلّق بمقدماته الوجوديه و جوب مطلق مع لزوم ترشّح سنخ الوجوب المتعلّق بالواجب؟! فلا بدّ من كون وجوب المقدمه الوجوديه وجوبا مشروطا.

و إن كان المراد أنه قبل وجود مقدمه الوجوب تكون المقدمات الوجوديه واجبه مشروطه، فهو فى حيّز المنع، إذ بعد عدم طلب فعليّ كيف يترشّح الوجوب مع أنه ليس هناك إلّا إنشاؤه؟! فتدبّر.

[وجوب التعلّم نفسيا طريقيا]

ثمّ اعلم أنّ الحقّ كون التعلّم واجبا نفسيا طريقيا، لقوله تعالى:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (٣) فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ (٤).

١- كفايه الأصول: ١٢٥.

٢- كذا، و الظاهر: مطلقا.

٣- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٤- التوبه: ١٢٢.

و قوله: «هَلَمَا تَعَلَّمْتَ» (١) بعد سؤاله عن العمل، و غيرها من الآيات و الروايات الشامله بإطلاقتها للواجب المطلق و المشروط، الظاهره فى أنّ التعلّم واجب نفسى.

فلو قلنا بالوجوب النفسى - كما قال به الأردبيلى و صاحب المدارك (٢) - فلا كلام، و أمّا لو لم نقل بالوجوب النفسى، فقد يقال بأنّه لا مانع من وجوبه بحكم العقل.

توضيحه أنّه قد يكون التعلّم من المقدمات المفوّته، و لا- يمكنه الاحتياط، كما إذا علم أنّه لو لم يتعلّم ينسى الواجب فى ظرفه فلم يقدر على الاحتياط، و كما إذا دار الأمر بين المحذورين، كما فى الشكّ بين الثلاث و الأربع، فإنّه لا يقدر على إتيان ركعه منفصله و متّصله معاً، أو لم يسع الوقت للاحتياط، لكثرة أطرافه.

و قد يكون قادراً على الاحتياط فى ظرفه.

ففيما إذا كان قادراً على الاحتياط قد يقال: إنّ التعلّم قبل حصول الشرط لا يجب، لعدم وجوب ذبيها، و بعد حصول الشرط - و إن كان لا يتمكّن من التعلّم لكنّه يتمكّن من الاحتياط - فأصل البراءة و قبح العقاب بلا بيان يرفع، فلا يجب التعلّم.

و هو مدفوع: بأنّه حيث لا- يكون لدليل حكم العقل بقبح العقاب بلا- بيان فى المقام حكومه على دليل وجوب دفع الضرر المحتمل - كما يكون كذلك فى الواجبات الشرعيه - نقول بالبراءة العقلية فيها من هذه الجهه.

١- أمالى المفيد: ٢٢٧-٢٢٨-٦ و عنه فى البحار ٢: ٢٩-١٠.

٢- انظر مجمع الفائده و البرهان ٢: ١١٠، و مدارك الأحكام ٣: ٢١٩.

و السّرّ في عدم حكومته في المقام هو: أنّ دليل القبح إنّما يكون في مورد عدم البيان، و ليس البيان من طرف المولى فيما نحن فيه إلّا جعل الأحكام في منظر المكلفين و مرآهم، و لا يحتاج إلى أزيد من ذلك في تماميه البيان، فبمقتضى قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل يجب التعلّم قبلا، فتأمل.

و أمّا ما لا يقدر على الاحتياط في ظرفه فداخل في المقدمات الوجوديّة المفوّته بل هو عينها.

فظهر أنّ التعلّم ليس خارجا عن المقدمات المفوّته مطلقا- كما التزم به شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بل إنّما يخرج عنها لو كان التكليف به في ظرفه ممكنا لإمكان الاحتياط أو شكّ في إمكان الاحتياط و عدمه، و أمّا لو لم يمكن، فهو داخل في المقدمات المفوّته قطعاً.

[الكلام في المقدمات المفوّته]

إشاره

و بعد ذلك يقع الكلام في المقدمات المفوّته، و لا بدّ من تقديم مقدّمتين:

الأولى: أنّ لنا قاعده عقليه معروفه، و هي: أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار،

إشاره

و يستدلّ بهذه القاعده في مقامين:

الأول: في ردّ الأشاعره

القائلين بأنّ الأفعال الصادره عن العبيد لا تكون إلّا عن قسر و جبر، بل كلّ شىء فرض في العالم لا يخلو عن وجهين: إمّا واجب أو ممتنع، إذ الشىء إمّا أن توجد علّته التامه، فيكون ضروريّ الوجود، و إمّا أن لا توجد، فيكون ممتنع الوجود و لا واسطه في البين، فأين ممكن الوجود؟ فالموجودات و المعدومات أمرها دائر بين ضروره الوجود و امتناعه، و أفعالهم أيضا من هذا القبيل.

و الجواب عنه- كما عن المتكلمين-: أنّ وجوب الوجود و امتناعه و إن

كان من جهه وجود العله و عدمها إلا أنّ من أجزاء العله هو الاختيار الذى هو فعل من أفعال النفس، فالعبد إما أن يختار الوجود بعد تماميه باقى أجزاء العله، فيصير الفعل واجب الوجود و ضرورى الوجود بالاختيار، و إما أن يختار العدم و الترك، فيصير الفعل ممتنع الوجود بالاختيار، و الامتناع أو الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار، ففى الحقيقه أمر الوجوب و الامتناع يكون بيد العبد، فمتى اختار الوجود فيوجد عله فيجب وجوده، و متى اختار الترك و العدم يكون ممتنع الوجود.

ثمّ اعلم أنّ المخالف فى هذا المقام جميع الأشاعره.

المقام الثانى: فى ردّ مقاله أبى هاشم

- و هى أنّه لو كان اختيار أمر شىء بيد العبد أولاً فاختر الوجود أو العدم، و بعد ذلك خرج عن تحت اختياره بحيث لو اختار بعد ذلك خلاف ما اختاره أولاً من الوجود أو العدم و من الفعل أو الترك، لم يقدر على ذلك، لا مانع من الخطاب بعد أن خرج عن تحت اختياره بالاختيار، كما إذا قصد قتل أحد و أخرج السهم من القوس أو ألقاه من شاهق، فإنّ الفاعل بعد ذلك لا يقدر على إمساك السهم أو الملقى من الشاهق- فيجيبون عنها بهذه القاعده، و أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً لا خطاباً، إذ لا يمكن عقلاً الخطاب بالحفظ و النهى عن القتل، لأنّه قبيح حينئذ، و لكن هذا لا ينافى استحقاق العقاب على القتل، فالامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار لكن عقاباً لا خطاباً. و الفرق بين المقامين واضح.

و لا شبهه فى أنّ العقلاء يرون هذا الشخص مستحقاً للعقاب مع تقييهم الخطاب ب «لا تفعل» أو نحوه.

المقدمه الثانيه:

اشاره

أنّه قد سبق منّا قريباً أنّ الشروط و القيود على قسمين،

لأنّ منها ما لها دخل في اتّصاف الفعل بالمصلحه، و منها ما لها دخل في حصول المصلحه و تحقّقه.

[في انقسام القدره إلى العقليه و الشرعيه]

و اشتراط القدره في التكاليف أيضا على قسمين و نحوين، لأنّها تاره تكون دخيله في حصول المصلحه و وجودها.

و بعبارة أخرى: تاره يكون الفعل تامّ المصلحه من جميع الجهات، و لكنّ القدره تحسّن الخطاب، و تكون شرطا في حسنه.

و بعبارة أخرى: الفعل يتّصف بالمصلحه بدونها أيضا، كلزوم شرب الدواء للمريض، كان قادرا أم لا، لكن لا يحسن تكليفه عقلا بذلك عند عدم قدرته عليه، فإنّ العقل يقبّح تكليف العاجز، و هذا معنى القدره العقليه، و أغلب الأحكام تكون القدره فيها شرطا بحسب العقل في ظرف الامتثال.

مثلا: صوم شهر رمضان (١) يكون تامّ المصلحه من أوّل الليل بحيث لو كان العبد قادرا على إيجاد اليوم في الليل و الصوم فيه، لما كان نقص في مصلحته، و لكن حيث يكون هذا الأمر محالا و غير مقدور للمكلف، فلا يكون الخطاب ب «صم» حسنا من المولى، و هذا القسم من القدره يسمّى بالقدره العقليه.

و أخرى يكون للقدره دخل في اتّصاف الفعل بالمصلحه، كما في القدره على الحجّ، فإنّها دخيله في اتّصاف الحجّ بكونه ذا مصلحه، و غير المستطيع لا تكون مصلحه ملزمه في حجّه، فلو حجّ متسكّعا و بعد ذلك استطاع، لا يجزئ هذا الحجّ التسكّعي عن حجّه الإسلام، و كما في القدره على الوضوء، فإنّ غير واجد الماء و من لا يتمكّن من استعمال الماء لا يتّصف

١- الظاهر أنّ هذا المثال ليس مثلا لهذا القسم. (م).

وضوؤه بكونه ذا مصلحة ملزمه، و الكاشف عنها أخذها في لسان الدليل، كما في الحجّ و الوضوء، و هذا القسم من قدره يسمّى بالقدره الشرعيه.

[في انقسام القدره الشرعيه إلى ثلاثة أقسام]

اشاره

و هي على أقسام ثلاثه، لأنها تاره يكون وجودها في وقت من الأوقات - كالتعلم قبل الصلاه و لو قبل حصول شرط الوجوب - موجبا لاتصاف الواجب بالمصلحه في زمانه، فالقدره في وقت ما كافيه في اتصاف الفعل بالمصلحه في ظرفه.

و أخرى تكون القدره في زمان الوجوب قبل زمان الواجب موجب لذلك، كالاستطاعه، فإنّ حصول الاستطاعه قبل مجي ء أيام الحجّ يصير موجبا لوجوبه فيها، و القدره قبل مجي ء أيام الحجّ دخيله في اتصاف الحجّ في ظرفه و أيامه بالمصلحه.

و ثالثه تكون القدره في زمان الواجب موجب لذلك، و سيّضح الفرق بين القسمين الأخيرين عند بيان أحكامهما.

فنقول: أمّا ما كان القدره المأخوذه فيه قدره عقليه فلا محاله تكون المصلحه موجوده في ظرفه، فيجب على المكلف حفظ هذه القدره بمعنى أنّه ليس له أن يعجز نفسه حتى يفوت الواجب في ظرفه، و إن فعل، كان معاقبا، لأنّ الفوت مستند إلى اختياره، فامتناع تحصيل الغرض في زمان الواجب يكون بالاختيار، و هو لا ينافي الاختيار عقابا و إن كان لا يمكن تكليفه و ينافيه خطابا كما عرفت في المقدّمه الأولى، و هذا كحفظ الماء لمن يعلم بعطش مولاه غدا و عدم تمكّنه من الماء فيه، أو عدم النوم لأن يصلّى في الوقت لمن يعلم أنّه لو نام لما يستيقظ إلى مضى الوقت.

و أمّا ما كان القدره المأخوذه فيه قدره شرعيه، فالقسم الأوّل منها كذلك

أيضاً، أى حكمه حكم القدره العقلية، فيجب التعلّم قبل حضور وقت الصلاة لمن يكون قادراً عليه، و يعلم بعدم تمكّنه منه بعد ذلك حتى ينجزّ تركه فى هذا الوقت إلى ترك الصلاة و تفويت المصلحه الصلاتيه فى وقتها، إذ المفروض أنّه بمجرّد القدره فى وقت ما يكون الواجب تامّ المصلحه و ذا ملا-ك ملزم، غايه الأمر لا- يكون فعلاً(١) واجبا، لعدم مجىء وقتها، و يكون الوجوب فيه مشروطاً بالوقت، فحينئذ لا- بدّ من تهيئه مقدماته المفوّته، لا- لوجوبه الفعلى، لأنّه مفقود على الفرض، بل لحكم العقل بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً، فلا فرق بين القدره العقلية و هذا القسم من القدره الشرعيّه فى وجوب تهيئه مقدماته المفوّته، فيجب التعلّم عقلاً- الملازم للوجوب شرعاً عند التمكن لمن يعلم بعدم تمكّنه فى زمان وجوب الصلاة، كما يجب كذلك حفظ الماء و يحرم إراقته لمن يعلم بعدم وجدانه للماء فى الوقت و أنّه لا يتمكّن من الصلاة عن طهاره فيه و إن لم يكن الوجوب فعلياً حينئذ، لعدم تحقّق شرطه و هو الوقت، لما سبق من أنّ الواجبات الموقّته كلّها مشروطه بالوقت، و يعاقب على ذلك لو فعل، لاستناد عدم التمكن من الصلاة فى ظرفها باختياره، فلا ينافى استحقاقه للعقاب على ترك الصلاة.

و أمّا القسم الثانى منها، أى: ما كان القدره المأخوذه فيه هى القدره الخاصّه و القدره فى ظرف الوجوب و بعد حصول شرائط الوجوب، كالأستطاعه، بناء على استقرار الحجّ لو صار مستطيعاً فى الشّوال مثلاً، فإنّ زمان الواجب بعد شهرين لكنّه أستطاع بمعنى أنّه قدر على المسير إلى الحجّ، و تمكّن من الزاد و الراحله، و لو ترك المسير، لعجز عن الحجّ فى ظرفه.

فحيثُ نقول: بناء على إمكان الواجب المعلق فلا شبهه في وجوب تلك المقدمات بناء على وجوب المقدمه شرعا و التلازم بين الوجوبين، أى:

وجوب ذى المقدمه و وجوب المقدمه، و أمّا بناء على امتناع الواجب المعلق تكون تلك المقدمات واجبه بمقتضى قاعده الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

هذا كله فيما استقرّ عليه الوجوب بالاستطاعه، أمّا لو لم يستطع و لم يجب بذلك، فلا يجب تحصيل الاستطاعه و مقدماتها و إن كان متمكنا من ذلك، بل له أن يخرج نفسه عن موضوع المستطيع ما لم يستقرّ الوجوب عليه بأن وهب أمواله قبل ذلك، فإنّه لا يجب عليه أن يعمل عملا يصير الحجّ بسببه ذا ملاك ملزم، كما لا يجب عليه عدم الخروج عن بلده و المسافره إلى حدّ المسافه آخر شعبان حتى يجب عليه الصوم فى رمضان، بل له أن يسافر و يخرج نفسه عن موضوع الحاضر الذى يجب عليه الصوم، و يدخل فى موضوع المسافر الذى لا يجب عليه الصوم.

و أمّا القسم الثالث منها، و هو ما كان القدره المأخوذه فيه هى القدره الخاصه و القدره فى زمان الواجب، و فى هذا القسم لا يجب تحصيل المقدمات الوجوديه، كما فى الطهارات الثلاث بالنسبه إلى الصلاه، فإنّ التمكن منها شرط فى زمان الواجب بحيث لا يجب عليه الوضوء مثلا قبل الوقت لم يعلم بأنّه لا يتمكن منه بعد حضور الوقت، بل لو كان متطهرا، له أن يجعل نفسه محدثا، و لا يكون معاوبا بذلك.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ المقدمات المفوّته منها ما لا يجب تحصيله، كما فى القسم الرابع، و منها ما يجب، كما فى سائر الأقسام.

[فى أنّ معيّن كيفيه أخذ القدره هو لسان الدليل]

و كيفيه أخذ القدره و أنّه على أى قسم من هذه الأقسام الأربعة تعلم من لسان الدليل، فإنّه تاره لا تؤخذ فيه القدره أصلا، فمن ذلك يعلم أنّ الملاك تامّ بدونها أيضا، و القدره شرط عقلا، و تاره تؤخذ، فينظر إلى كيفيه أخذها، فإن أخذت مطلقه، فهى بالنتيجه كالقدره العقليّه، إذ فى كليهما يجب تحصيل المقدمات الوجوديه بمجرد القدره و لكنّها فارقت القدره المطلقه الشرعيه من جهه أخرى، و هى أنّ الفعل قبل حصول القدره- و لو فى وقت- لا يكون له ملاك ملزم، فلو عجز و لم يتمكّن منه، لم تفت منه مصلحه، و هذا بخلاف القدره العقليّه، إذ لا دخل لها فى المصلحه، فلو عجز يكون كالمريض الذى لا بدّ أن يشرب الدواء لكنّه لا- يقدر على شربه، فتفوت منه المصلحه و لكن فى وجوب حفظ القدره و تحصيل مقدمات الواجب، كلاهما على حدّ سواء بعد حصول القدره و لو وقتا ما.

و إن أخذت فى زمان الوجوب، فلا يجب تحصيلها قبل زمان الوجوب، و يجب بعده.

و إن أخذت فى زمان الواجب، فلا يجب تحصيلها إلّا فى ظرف الواجب.

ثمّ إنّ هذا الوجوب و إن كان بحكم العقل بمقتضى قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» إلّا أنّه يستكشف منه الحكم الشرعى، كقصد التقرب فى العباده.

نعم، ليس له وجوب نفسى، بل له وجوب تهئىى لحصول الغرض، و لذا لا يكون عند تركه عقاب إلّا لترك ذبيها.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ الواجبات الشرعيه أكثرها من قبيل الأوّل

و الثاني، و منها التعلّم الذى يعلم بترك الواجب فى ظرفه عند تركه، و أمّا ما من قبيل الأخيرين ففى غايه الندره.

ثمّ إنّ هناك فرقا بين التعلّم و سائر المقدمات المفوّته، فإنّ سائر المقدمات كلّها يعلم أنّ الواجب يمتنع فى ظرفه بالإخلال بها، و لا يمكن تحصيل الغرض فى ظرف العمل بالاحتياط، و أمّا التعلّم فربما يعلم بإمكان الاحتياط و تحصيل الغرض فى مقام الامتثال به، و حينئذ لا وجه لوجوب التعلّم، و ربما يعلم بعدمه و لا إشكال فى وجوبه بمقتضى تلك القاعده، و ربما يشكّ فى ذلك فيشكل جريان القاعده فيه، إذ القاعده تختصّ بما إذا علم بفوت الملاك الملزم فى ظرفه، و أمّا عند الشكّ فى ذلك فلا تجرى، فمن شكّ فى ابتلائه بالشكّ فى عدد الركعات لا يجب عليه تعلّم مسائل الشكّ قبل الصلاه، فلا وجه لفتوى جماعه من الأصحاب بذلك. اللهمّ إلّا أن نلتزم بوجوبه النفسى، كما نفينا البعد عنه سابقا.

و أمّا وجوب دفع الضرر المحتمل فمرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ كما أنّ قاعده القبح رافعه للتكاليف الشرعيّه كذلك رافعه للأحكام العقليّه، فلا مانع من جريان البراءه.

تذنيب: يذكر فيه أمران:

الأول: أنّ إطلاق الواجب على الواجب المشروط قبل زمان الوجوب و قبل حصول شرط الوجوب يكون حقيقه أو مجازا؟ و لا يترتب على ذلك أثر عملى.

فنقول: بناء على مسلك الشيخ و ما نسب إليه فى الواجب المشروط، فلا شبهه فى صحّه إطلاق الواجب عليه، إذ الوجوب حاصل و إن كان ظرف

الواجب متأخراً أو يكون مقيداً بقيد غير حاصل.

و أما على المسلك الصحيح فإطلاقه بحسب زمان حصول الشرط يكون على نحو الحقيقة، إذ المدار في صحه إطلاق المشتق و كونه حقيقه هو زمان الجرى، فالفعل بعد حصول الشرط يكون واجبا حقيقه، فيصحّ بعد حصول الشرط أن يقال: هذا الفعل واجب الآن، و قبله يصحّ أن يقال: سيكون واجبا، و أما قبل حصول الشرط فصحّح إطلاقه و كونه على نحو الحقيقة مشكل، بل يكون مجازا، و لا شبهه فيه، لأنه من قبيل ما لم يتلبس بعد بالمبدأ.

نعم، يصحّ إطلاق المطلوب عليه على نحو الحقيقة، و ذلك لما مرّ في بحث الطلب و الإراده من أنّ الطلب ليس إلّا التصديّ نحو المطلوب، و التصديّ يكون حاصلًا في الواجب المشروط قبل حصول الشرط، إذ الإنشاء يكون نحوًا من التصديّ نحو المطلوب و الفعل، فيتّصف الفعل حقيقه بكونه مطلوبًا.

الثاني: أنه هل يكون استعمال الهيئه في الواجب المشروط حقيقه أو لا، بل يكون مجازا؟

أمّا بناء على ما نسب إلى الشيخ- قدّس سرّه- فلا شبهه في كونه حقيقه، لأنّ المفروض أنّ الوجوب حاصل، و الواجب مقيد، فاستعمال الهيئه في الوجوب حقيقه قبل حصول الشرط.

و أمّا بناء على المسلك المشهور المنصور، فالمسألة مبتنيه على ما ذكروا في بحث المطلق و المقيد من أنّ اللفظ إنّما وضع للطبيعه المطلقه، و الاستعمال في المقيد يكون مجازا.

هذا هو المسلك المشهور قبل سلطان العلماء و لكن قد انقلب الأمر من زمانه إلى الآن، و ذهب جلّ العلماء- تبعًا له- إلى أنّ اللفظ لم يوضع للطبيعه

المطلقه، بل كما لا يكون القيد داخلا فى الموضوع له كذلك الإطلاق، فالإطلاق و التقييد خارجان عن الموضوع له، بل اللفظ قد وضع للماهية اللابشرط حتى من جهة الإطلاق. و بعبارة أخرى لفظ الرقبه إنَّما وضع لتلك الماهية الخارج عن حقيقتها الإطلاق من جهة المؤمنه، و التقييد بها، و كذلك لفظ الإنسان إنَّما وضع للماهية الواجده لذاتها و ذاتياتها بحيث تكون الكتابه و عدمها بالقياس إليها على حدِّ سواء، و فى جميع الموارد إنَّما يراد من اللفظ تلك الماهية، و الإطلاق و التقييد إنَّما يفهمان من دالِّ آخر، فالإطلاق إنَّما يستفاد من مقدّمات الحكمه، و التقييد يستفاد من قرينه موجوده فى الكلام.

نعم، إذا لم تكن فى المقام قرينه و لم يكن المتكلّم فى مقام البيان، تبقى الماهية على إجمالها.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ الهيئه إنَّما وضعت للوجوب، أى لإبراز الاعتبار النفسانيّ، و الإطلاق و التقييد خارجان عن حقيقه الموضوع له، و كلّ منهما يعرف بدالِّ آخر.

فظهر أنّ استعمال الهيئه فى الواجب المشروط يكون بنحو الحقيقه على مذاق المشهور أيضا.

و من تقسيمات الواجب تقسيمه إلى المعلق و المنجز،

إشاره

و هو برزخ بين المطلق و المشروط، و هذا التقسيم ممّا أفاده صاحب الفصول حيث قسّم الواجب إلى المطلق و المشروط، و المعلق و المنجز (١).

و حقيقه الواجب المعلق هي أنّه إذا كان الواجب مقيّدا بأمر، تاره يكون ذاك الأمر هو نفس الزمان أو الزمانى على نحو يكون للتقييد بالزمان مدخلية فى

الواجب، سواء كان بلا واسطه أو مع الواسطه، و الأول كالصوم المقيّد بالغد، و الثانى كالوقوف بالعرفات المقيّد بكونه فى يوم عرفه، و أخرى لا يكون كذلك، كالأستطاعه و المجرى، فإّنه و إن كان واقعا فى الزمان إلّا أنّ الزمان لم يؤخذ قيّدا له.

و الواجب المعلق - الّذى ذهب إليه صاحب الفصول - هو ما يكون الواجب مقيّدا بزمان أو زمانىّ، فيقول: إنّ الوجوب قبل مجىء الزمان أو الزمانىّ يكون فعلياّ و إن كان الواجب استقبالياّ.

و الوجه فيما ذهب إليه هو: تصوير ترشّح الوجوب من الأمر بذى المقدمه إلى المقدمه، إذ لو كان الوجوب أيضا استقبالياّ، لما كانت المقدمه واجبه، و حيث نرى بالضروره من الشرع أنّ بعض المقدمات لبعض الواجبات واجب قبل مجىء وقت الواجب، كالغسل فى الليل بالنسبه إلى الصوم، و كأخذ الرفقه، و ركوب الدابته، و المشى إلى الحجّ مع أنّ الواجب لا يكون إلّا يوم عرفه و ما بعده، و حيث إنّ الوجوب فى هذه الأمور مسلّم و قد علم أنّ الوجوب فيها ليس نفسياّ بل يكون مقدّمياّ فألجئ صاحب الفصول إلى القول بكون الوجوب فعلياّ و الواجب استقبالياّ و سمّاه بالواجب المعلق.

و قد أورد فى الكفايه (١) على هذا التقسيم بأنّ الغرض يحصل بصرف فعلية الوجوب لا به و بكون الواجب أيضا استقبالياّ.

و بالجمله وجوب المقدمات، الداعى إلى هذا الأمر إنّما يحصل بالقول بكون الوجوب فعلياّ، و لا مدخلية لاستقباليه الواجب فى هذا الأمر.

و صيروره الوجوب و جعله فى هذه الموارد فعلياّ كما يمكن بالقول

بالواجب المعلق، يمكن بالقول بالشرط المتأخر بأن يقال: إنَّ القيد المذموم أرجعه صاحب الفصول إلى المادَّة و صيِّر الواجب استقباليًا يمكن جعله شرطًا للوجوب، فيقال: إنَّ الوجوب للصوم مشروط بمجيء الغد بشرط متأخر، وقد حَقَّقنا في محلِّه صحَّه الشرط المتأخر.

هذا، و التحقيق أن يقال: إنَّ الالتزام بالشرط المتأخر ملازم مع القول بالواجب المعلق، و القول بالواجب المعلق أيضا ملازم مع القول بالشرط المتأخر، فمن قال بالواجب لا بدَّ له من الالتزام بالشرط المتأخر، و من صحَّح المقام بالشرط المتأخر لا بدَّ له من الالتزام بالواجب المعلق.

أمَّا الثاني: فلا بدَّ إرجاع القيد إلى الهيئه، و الالتزام بالشرط المتأخر لا يدفع غائله الواجب المعلق، إذ يسأل بعد ذلك عن أنَّ وجوب الصوم، المشروط بمجيء الغد بالشرط المتأخر يكون فعليًا، فهل الواجب أيضا فعليٌّ أو يتوقَّف على مجيء الغد؟ لا يمكن المصير إلى الأوَّل، إذ لا يزم ذلك وجوب الصوم و الإمساك من أوَّل الليل، فلا بدَّ من القول بتقييده بالغد، و هذا عين الواجب المعلق، إذ الوجوب فعليٌّ على الفرض مشروط بالشرط المتأخر، و الواجب استقباليٌّ مقيد بمجيء الغد.

و أمَّا الأوَّل: فلا بدَّ يمكن أن يسأل القائل بالوجوب المعلق عن أنَّ القدره و الحياه و العقل هل تكون شروطًا للتكليف أم لا؟ لا مجال للمصير إلى عدم الشرطيته، فإذا كانت شروطًا له، فهل تكون على نحو الشرط المقارن أو المتأخر؟ لا سبيل إلى الأوَّل، إذ القدره و الحياه في الغد لا يمكن تقارنهما مع الوجوب الفعلي في الليل، فلا بدَّ من القول بأنَّهما شرطان للوجوب متأخران عنه، فعلى صاحب الفصول، القائل بالواجب المعلق، المنكر للشرط المتأخر،

الالتزام به لا محاله.

ثم إنه أورد على الواجب المعلق أمور ثلاث:

الأول: ما حكى عن بعض أهل النظر (١)، وهو المعروف المشهور عن السيد المحقق السيد محمد الأصفهاني قدس سره.

وحاصله: أن الإرادة التشريعية والإرادة التكوينية لا فرق بينهما إلا في كون الأولى متعلقة بفعل الغير، والثانية بفعل نفس المرید، فكما لا ينفك ولا يتخلف المراد التكويني وتحريك العضلات عن زمان الإرادة التكوينية و يكون تخلفه عنه من قبيل تخلف المعلول عن علته التامة فكذلك المراد التشريعي وتحريك عضلات العبد نحو الفعل لا ينفك عن الإرادة التشريعية والبعث، إذ بعث المولى وتحريكه و طلبه للفعل يكون بمنزلة إرادته العبد، فالبعث نحو الأمر المتأخر غير معقول، كما أن تعلق الإرادة بالأمر المتأخر كذلك.

و أجاب عنه في الكفاية (٢) بأنه لا-شبهه في تعلق الإرادة بأمر استقبالي، لوضوح أن تحمل المشاق عند إرادته ما يتوقف على مقدمات كثيرة لا- يكون إلا لفعليه الإرادة المتعلقة بذاتها، وإلما ففي تلك المقدمات لا- شوق إليها، بل قد تكون في كمال الكراهية، لو لم تكن بلحاظ المقدمية.

و بالجمله ليس القصور في الإرادة، وإنما المراد قاصر في أن يتحقق في الخارج عاجلا.

هذا، و التحقيق أن مجرد هذا لا يندفع به الإشكال، و ذلك لأنه لو قلنا

١- كما في الكفاية: ١٢٨، و هو المحقق النهاوندى صاحب تشريح الأصول على ما صرح به المشكيني في حاشيته على الكفاية

١: ٥١١ الطبعه المحققه.

٢- كفاية الأصول: ١٢٨.

بكون الإرادة علّه للفعل الخارجى - كما عليه صاحب الكفايه قدس سرّه، و جميع الحكماء - فلا مدفع لهذا الإشكال، إذ ليس هذا إلّا عين تخلف المعلول عن علته التامه.

نعم، لو قلنا بأن الإراده فعلا غير موجوده، و الموجود ليس إلّا الشوق إلى فعل المقدمات، و بعد إتيان المقدمات تتجدد الإراده، فيمكن، لكنّه عين إنكار الواجب المعلق، إذ المفروض فيه أنّ الوجوب فعلى و الإراده موجوده.

هذا، مع أنّه لا شبهه فى أنّ إتيان المقدمات إنّما هو الإراده ذيهما.

و الحاصل: أنّه بعد فرض علّيه الإراده للفعل و أنّه كالصفه للوجل لا يمكن انفكاك الفعل عن الإراده، و عند الانفكاك يعلم عدم العلّيه، فلا يكون الوجوب فعليا.

هذا، و لكنّه قد سبق فى بحث الطلب و الإراده فساد المبنى، و أنّ كون الأفعال معلوله للإراداه أمر غير واقع بالوجدان و الضروره، بل الإراده بالمعنى المعروف - الّذى هو الشوق مطلقا، أو المؤكّد منه - هى صفه نفسانيه لا علّيه لها و لا مقدّميه لها بالنسبه إلى الأفعال الخارجيه، بل لها شأنيّه لتحريك العضلات، و لا فعليّه لها لذلك.

و قد تقدّم الكلام فى بطلان كون الإراده بالمعنى المعروف علّه للأفعال الخارجيه مستوفى، فلا إشكال من هذه الجبهه فى الواجب المعلق، إذ هذا الإشكال يبنى على علّيه الإراده للفعل الخارجى، و قد عرفت بطلانها.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ (١) المنكر للشرط المتأخر من أنّ القول باستقباليه الواجب و فعليّه الوجوب مستلزم للقول بالشرط المتأخر، إذ لو قلنا

بأنّ الوجوب فعلى، فلا بدّ من القول بكونه مشروطاً بالقدره و الحياه و العقل و غيرها من الشرائط العامه التى هى شرائط حين العمل و متأخره عن الوجوب.

و الشرط المتأخر مستحيل، فما هو مستلزم لذلك أيضا مستحيل، كما هو واضح.

و هذا الإشكال وارد [بناء] على القول باستحاله الشرط المتأخر، و لكننا حيث صححناه و أثبتنا إمكانه، فلا يرد علينا إشكال من هذه الجبهه.

الثالث: ما أفاده أيضا شيخنا الأستاذ [\(١\)](#) قدس سرّه، و هى العويصه فى المقام.

و حاصله: أنّ القيود الدخيله فى الواجب على قسمين لا ثالث لهما، أحدهما: أن تؤخذ مفروضه الوجود، فيلزم تأخير الحكم عنه، و هذا هو الواجب المشروط. و الآخر: أن تؤخذ فى حيز الخطاب و متعلق التكليف بحيث تكون هى أيضا تحت الخطاب و متعلقه للتكليف.

و على الثانى إمّا أن يكون القيد اختيارياً، فهو الواجب المطلق و المنجز، أو يكون غير اختيارى كالزمان، فلا يعقل تعلق الخطاب بالمقيّد به، إذ المقيّد بأمر غير اختيارى غير اختيارى أيضا فكما لا يمكن توجه التكليف بالأمر غير الاختيارى كذلك لا يمكن بالمقيّد بذلك.

و حينئذ لو أخذ الزمان المتأخر أو الزمانى كذلك مفروض الوجود، فهو خلاف الفرض، إذ الوجوب يكون مشروطا على ذلك، و لو أخذ الزمانى لا- كذلك بل فى حيز الخطاب و تحت التكليف، فهو أيضا خلاف الفرض، إذ يكون الوجوب على ذلك مطلقا و منجزا لا معلقا. و لو أخذ الزمان فى حيز الخطاب و متعلق التكليف، فهو و إن كان من المقام و من الواجب المعلق إلا أنّه

مستحيل، كما عرفت.

ثم إنَّ كون الصوم في الغد، أو الصلاة عند الدلوک غير اختياريّ - لتقيده بأمر غير اختياريّ - لا يحتاج إلى البيان.

ولا - يدفع هذا الإشكال ما في الكفايه من أنَّ قدره في زمان الواجب كافيه في تعلّق التكليف الفعلي به (١)، لوضوح أنّه بعد حلول الوقت إنّما تكون قدره على ذات المأمور به لا على قيده.

و بالجمله إنّما يقال: قدره في زمان الواجب كافيه لو قدر على ما كان عاجزا عنه قبلا، و في المقام ليس كذلك، إذ ما كان عاجزا عنه قبلا يكون حين الوقت أيضا عاجزا عنه، إذ لا يقدر على الصلاة المقيّده بالدلوک حتى بعد تحقّق الدلوک، و إنّما يقدر على ذات الصلاة، فلا يكفي هذا لصحّه التكليف الفعلي، كما هو واضح.

هذا، و لكن أصل الشبهه أشبهه شيء بالمغالطه، و ذلك لأننا ننقل الكلام إلى الواجب المشروط بشرط خارج عن تحت الاختيار، و نقول: إنّ حيث إنّ الوجوب فيه مشروط بالوقت، فلو حلّ الوقت و طلع الفجر أو دلت الشمس مثلا، فهل يكون الصوم و الصلاة واجبه مطلقا أو مقيّده بذاک المبدأ و المنتهى؟

أى: من دلوک الشمس إلى غسق الليل في الثاني، و من طلوع الفجر إلى الليل في الأول، فإن كان الواجب مطلقا و ليس مقيّدا بشيء، فلازمه جواز تأخير الصلاة إلى الليل و جواز تأخير الصوم إلى الليل، إذ ما هو موجود شرط للوجوب و قد تحقّق، و ليس قيّدا للواجب حتى يلزم إتيانه، و ذلك لأنّ تقيّد الواجب به يكون تكليفا بما لا يطاق.

و بالجمله ما هو المحذور في الواجب المعلق بعينه موجود في الواجب المشروط بعد تحقق شرطه، و هو التكليف بالمقيد بأمر غير اختياري.

و حلّ القضية: أنّ هناك شيئاً ثالثاً، و هو تعلق الطلب فعلاً بالتقيد بشيء أخذ مفروض الوجود على نحو الشرط المتأخر.

و بعبارة أخرى: نفس الزمان حيث إنه غير اختياري لا يكون متعلقاً للطلب، بل تقيد الفعل به و إضافته إليه متعلق للتكليف، و هو أمر مقدور للمكلف، و ما هو غير مقدور هو أحد طرفي التقيد و الإضافه، و لا يضر بمقدوريه أصل الإضافه و التقيد، كما أنّ الطهاره بالماء و الصلاه إلى القبلة كذلك.

و هكذا الصلاه في المسجد عندئذ يقع الصلاه فيه، فيكون الواجب و ما هو تحت التكليف تقيد الصلاه بكونها واقعه في المسجد أو إلى القبلة، و تقيد الطهاره بكونها بالماء، و أمّا نفس القيد فهو خارج عن دائره التكليف، فحينئذ لا إشكال في تعلق الوجوب فعلاً إلى الصلاه أو الصوم المضاف إلى وقت حاصل بعدا، كما أنّ في الواجب المشروط أيضا كذلك، لما عرفت من أنّ متعلق الطلب هو تقيد الفعل بالوقت، و إضافته إليه، لا- نفس الوقت قبل حصول القيد و حلول الوقت أو بعده، فالأول هو الواجب التعليقي، و الثاني هو الواجب المشروط.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ فعلية الوجوب و استقباليه الواجب لا تنافي مع كون القيد المأخوذ في الواجب مفروض الوجود.

[شبهتان أخريان في تصوير الواجب المعلق]

بقيت شبهتان أخريان في تصوير الواجب المعلق:

الأولى: ما أفاده شيخنا الأستاذ (١)- قدس سرّه- أيضا من أنّه بعد تصوير الواجب المعلق و إمكانه فلا وجه لاختصاصه بالزمان، بل يعمّ غيره من القيود غير المقدوره، إذ الإشكال في الواجب المعلق منحصر في القضايا الحقيقيه، و أما الخارجيّه منها فلا إشكال فيه، كما إذا قيل: «يجب عليك فعلا الصلاه غدا» و في القضايا الحقيقيه حيث إنّ فعليّه الحكم فيها متوقفه على كلّ قيد أخذ في الموضوع مفروض الوجود، فلا بدّ من تأخر الحكم عن جميع القيود، و حينئذ لا فرق بين الزمان و غيره، إذ المدار في تأخر الحكم عن موضوعه، و عدمه هو أخذ الموضوع مفروض الوجود، و عدمه، فأما لا يؤخذ الزمان و غيره مفروض الوجود، فلا بدّ من تعلق الطلب به فعلا، أو يؤخذ كذلك، فلا بدّ من تأخر الطلب عن وجوده بلا فرق بين الزمان و غيره.

أقول: أمّا الفرق بين الزمان و بين البلوغ و العقل و أمثالهما أنّ القيود إذا كانت دخيله في اتّصاف الفعل بالمصلحه كالبلوغ و العقل، لا يمكن فعليّه الحكم قبلها، بخلاف ما كان دخيلا في وجود المصلحه، كالزمان.

و أمّا الفرق بين سائر القيود الاختياريه و بين الزمان فلا يعلم إلّا من لسان الدليل، ففي مثل: «إذا تزوّجت فأنفق» يعلم بداهه أنّ الموضوع و ما ربّ عليه الحكم هو التزويج، فلا يمكن أن يصير الحكم فعليّا قبله.

و كذا في مثل «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» و قوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (٢) يعلم أنّ الرؤيه موضوع لحكم وجوب الصوم، و هذا بخلاف الزمان و طلوع الفجر للصوم، فإنّه لم يترتب حكم وجوب الصوم عليه

١- أجود التقريرات ١: ١٤٢.

٢- البقره: ١٨٥.

فى دليل.

الثانيه: ما عن بعض (١) مشايخنا العظام من أنه لا شبهه فى أن المولى لا بد له من غرض فى طلبه، و هو جعل الباعثيه و المحركيه للعبد، و أن يجعل ما يمكن أن يكون باعثا، و من الواضح أن جعل ما يمكن أن يكون باعثا إنما يعقل فى مورد يمكن صيروره العبد منبعثا، إذ البعث و الانبعث من قبيل الكسر و الانكسار، فلو استحال انبعث العبد، يستحيل بعث المولى، و ما نحن فيه من هذا القبيل، إذ الانبعث و التحرك فعلا نحو الفعل المتأخر مستحيل، لأن الفعل مقيد بزمان متأخر لا يمكن إيجاده الآن، فالبعث أيضا تابع للانبعث فى ذلك، فلا يمكن تعلق الوجوب الفعلى بالأمر المتأخر، إذ الوجوب لا يستفاد إلا من بعث المولى و طلبه و أمره.

ثم أورد على نفسه بأنه لا يمكن على ذلك، البعث نحو الصلاه و لو بعد حضور وقت الصلاه لمن لا يتمكن فعلا، لكونه جنبا أو غير ذلك، لأن البعث الفعلى لا يمكن مع عدم إمكان الانبعث فعلا على الفرض.

و بعبارة أخرى: أن هذا منقوض بالواجبات المطلقة المحتاجه إلى المقدمات أيضا، كصلاه الظهر، فإنها أول الظهر إما تجب أولا، لا سبيل إلى الثانى، و إلا لم يجب تحصيل مقدماتها، فلا محاله تكون واجبه، و حينئذ ربما لا تكون المقدمات حاصله، فلا يمكن الإتيان بها فى أول الوقت و الانبعث ببعثها فيه، مع أنها واجبه قطعاً، فالوجوب فعلى و الواجب متأخر.

و أجاب عنه - قدس سره - بأنه إنما امتنع هذا الانبعث لعارض و الكلام فى الامتناع الذاتى له، و من الواضح أنه يمكن إتيان الصلاه فى أول الوقت لمن

حصل له المقدمات، و هذا بخلاف ما التزموا فى الواجب التعليقى، فإنه لا يمكن إتيان الفعل فى زمان فعلية الوجوب بوجه من الوجوه، و مستحيل ذاتا.

و بالجمله، المراد ممّا سبق أنّ البعث لا بدّ أن يكون نحو ما يمكن أن يكون باعثا ذاتا، و عدم المعلول لعدم علته لا ينافى الإمكان الذاتى. هذا خلاصه كلامه.

و فيه أولًا: أنّ النقص منقوض بالأمر بالطيران فى الهواء، فإنه ممكن ذاتا و إن كان محالا- فعلا- مع أنّه لا- نظنّ أن يلتزم به، فالمعيار هو الإمكان بالنسبه إلى هذا الشخص، و أنّه لا بدّ أن يكون إمكان البعث و الدعوه ممكنا بالنسبه إلى هذا الشخص المبعوث، لا فيما يمكن ذاتا و لو استحال بالنسبه إليه، و إلّا فيكون الأمر بما [يكون] فى العاده مستحيلا و ممكنا بحسب ذاته غير مستهجن.

و ثانيا: أنّ أصل الدعوى ممنوع، فإنه قد يكون البعث بمعنى التحريك الخارجى، فلا شبهه فى أنّه إنّما يكون فى مورد يمكن الانبعاث، لأنّه من قبيل الكسر و الانكسار، لكنّه إنّما هو فى ظرف الامتثال و الإتيان الخارجى، و الكلام فعلا فى الإنشاء، و قد سبق ممّا أنّ الإنشاء ليس إلّا إظهار الشوق و اللابديّه، و بعد الإنشاء ينتزع عن المنشئ و المنشأ و الموضوع أمور، كالطالبيّه و المطلوبيّه و المطلوب منهيه، و هكذا الباعثيه و المبعوثيه و المبعوث إليه، و ليس هذا إلّا بعثا اعتبارياّ قبال التحريك الخارجى، كاعتباريه الوجوب و الإلزام و التكليف المنتزع عن هذا الإنشاء أيضا، و من البديهي أنّ مثل هذا البعث و التحريك لا يستتبع الانبعاث الخارجى و التحرك كذلك.

و بعبارة أخرى: المولى متى اشتاق إلى صدور فعل من عبده عن اختيار منه، يطلبه منه، و طلبه منه ليس بأن يوجد الفعل بنفسه، و إلّا لم يكن فعل

العبد، و لا- بإجبار العبد و إلهائه، و إلّا لم يكن فعلا اختياريًا له، و المفروض أنّه يشترك إلى فعله الاختياري، بل طلبه إظهاره له بأنّه يشترك إلى هذا الفعل لما يرى أنّ العبد لا يأتي به لو لا ذلك، لأنّه لا يرى في الفعل المصلحة التي يراها فيه، فهذا الطلب صدر من المولى لغرض أن يكون داعيًا للعبد، و باعتبار أن يكون باعثًا إياه إلى المطلوب منه فهو بعث اعتباري لا حقيقي، و لو كان بعثًا حقيقيًا خارجيًا، لكان مستلزمًا للانبعث و تابعًا له في الإمكان و الاستحالة، فإنّهما متّحدان خارجًا متغايران اعتبارًا، كالكسر و الانكسار.

فإذا كان البعث بعثًا اعتباريًا لا حقيقيًا، فلا ينافي استحاله الانبعث الخارجي الحقيقي، بل ينافي استحاله الانبعث الاعتباري، و من البديهي أنّ الانبعث الاعتباري غير مستحيل بل واقع قطعًا، فإذا بعث المولى اعتبارًا، فالعبد منبعث اعتبارًا يقينًا، و ينتزع عن هذا البعث عناوين كثيرة، فالمولى يتّصف بأنّه باعث، و طالب، و أمر، و محرّك اعتبارًا، و العبد يتّصف بأنّه مبعوث، و مأمور، و مطلوب منه، و منبعث، و متحرّك اعتبارًا أيضًا، و الفعل يتّصف بأنّه مبعوث إليه، و مأمور به، و مطلوب، و محرّك [إليه] و إذا تحقّق أحد هذه العناوين، يستلزم تحقّق جميعها، فإنّها من المتضائفات، كما أنّه في البعث الحقيقي أيضًا كذلك، و لا يعقل تحقّق أحد هذه العناوين حقيقه بدون تحقّق ما بقيها(١).

و بالجملة حيث إن الوجوب ليس من قبيل البعث الخارجي، بل هو بعث اعتباري و طلب لغرض الداعويّه و باعتبار الباعثيه فلا إشكال في فعليته و تأخر الواجب عنه، و لا محذور فيه إلّا محذور اللغويّه، المفقود في المقام.

إن قلت: ما فائده هذا البعث الاعتبارى قبل زمان الواجب مع أنّ العبد لا يمكنه الإتيان به قبله؟ وما يخرج عن اللغويّه مع ذلك؟ قلت: يكفى فى ذلك أن يكون البعث لتهيئته المقدمات و توطين النفس لإتيان الواجب فى ذلك الطرف، العدى هو مرتبه من الانقياد.

هذا كلّه فى إمكان الوجوب التعليقى،

[فى أنّ الالتزام بوقوع الواجب المعلق فى الجملة ممّا لا بدّ منه]

و أمّا الكلام فى وقوعه فهو أنّ الواجب - بحسب البرهان - الالتزام بالواجب التعليقى فى جملة من الموارد، و لا يمكن الفرار عنه، و ذلك فى الواجبات المرّكبه التدريجيّه، فإنّه لا ريب فى تعلّق الوجوب الواحد الفعلى بالضروره بالواجبات التدريجيّه، كالصلاه و الصوم و غير ذلك، مع أنّ الإمساك فى الساعه الحاديه عشره أو الإتيان بالسلام متأخّر عن الإمساك فى أوّل الفجر أو الإتيان بالتكبيره، و لا - يمكن الامتثال فى زمان الوجوب، ففى الواجبات الضمنيه كلّها عدا الجزء الأوّل منها يكون وجوبها فعليًا، و الواجب استقباليًا لا - يمكن الامتثال فى زمان الوجوب، بل يكون معلقًا على مضيّ زمان الإتيان بسابقه، فإذا كانت قدره فى ظرف العمل و الامتثال كافيّه فى الواجبات الضمنيه، فيكون فى الواجبات الاستقلاليه أيضًا كذلك، إذ العقل لا يفرّق بينهما من حيث الإمكان و الاستحاله، و هو واضح جدًّا.

و أجب عن هذا الاستدلال بعض (١) الأكابر: بأنّ الامتثال كما أنّه تدريجىّ يحصل أنّا فآنا فى الصوم و الصلاه و أمثال ذلك كذلك الوجوب تكون فعليته تدريجيّه، فالوجوب المتعلّق بالجزء الأخير لا يصير فعليًا إلّا بعد تحقّق شرطه، و هو إتيان سائر الأجزاء و استمرار الحياه إلى ذلك الزمان.

أقول: هذا الجواب غير تامّ نقضاً وحلاً.

أمّا نقضاً: فلأنّ لازمه الالتزام بالوجوبات غير المتناهيه، أو الالتزام بالجزء اللّائتجزّأ، و كلاهما باطلان.

بيان ذلك: أنّ هذا لا يختصّ بما يسمّى اصطلاحاً جزءاً، كالقراءة و الركوع و السجود حتى يقال: إنّ وجوب الركوع ليس فعلياً قبل الإتيان بالقراءة و استمرار الحياه، و لكن وجوب القراءة فعليّ بعد الإتيان بالتكبيره، بل ننقل الكلام فى آيات القراءة و كلماتها و حروفها و نقول: إنّ للوجوب المتعلّق بتلفّظ ألف التكبيره مشروط باستمرار الحياه فى زمان التلفّظ بها بتمامها، ففى آن التلفّظ بالألف، القابل للانقسامات غير المتناهيه- لبطلان الجزء الذى لا يتجزّأ- تكون وجوبات غير متناهيه حسب الانقسامات غير المتناهيه كلّ واحد منها مشروط بوجود القسم السابق.

و أمّا حلّه: فبأنّ عنوان الصلاه، المنطبق على جميع الأجزاء إمّا أن يكون هو متعلّق التكليف و يجب أن يكون إتيانه بداعى أمره أولاً، فإن لم يكن العنوان متعلّقاً للتكليف، فلازمه صحّه الصلاه فيما إذا أتى بالتكبيره فقط بقصد أمره ثم بدا له أن يلحق بها سائر الأجزاء كلّاً بقصد أمره، إذ المفروض أنّه قبل التكبيره لا وجوب لسائر الأجزاء حتى يقصدها بتمامها، و هذا باطل بالضروره.

و إن كان العنوان متعلّقاً للتكليف و يجب قصد هذا العنوان المنطبق على مجموع الأجزاء حين الدخول فى الصلاه، فلا مناص من الالتزام بالوجوب التعليقى و أنّ وجوب سائر الأجزاء فعليّ، فاتّضح أنّ الوجوب التعليقى غير مستحيل، بل واقع فى الشريعه قطعاً.

بقى أمران:

[الامر الاول: عدم اختصاص الواجب المعلق بما يتوقف وجوده على زمان متأخر]

الأول: أنه اعترض في الكفايه (١) على صاحب الفصول: بأنه لا- وجه لتخصيص الواجب المعلق بما يتوقف وجوده على زمان متأخر المذى هو غير مقدور، بل ينبغي تعميمه إلى ما يتوقف وجوده على أمر مقدور متأخر، كان مورداً للتكليف و واجب التحصيل، كالطهاره بالقياس إلى الصلاه، أو لم يكن مورداً للتكليف، كالتزويج بالقياس إلى وجوب الإنفاق لو فرض فعلية وجوب الإنفاق قبل التزويج، فإن إتيان الصلاه المأمور بها أول الوقت غير مقدور له، لاحتياجه إلى صرف مقدار من الزمان في تحصيل الطهاره، ففي هذا المقدار من الزمان الذى يحصل الطهاره، الوجوب فعلى، متعلق بالصلاه الواجب امتثالها بعد تحصيل الطهاره و هكذا وجوب الإنفاق فعلى تعلق بمن يتزوج فيما بعد.

أقول: الحق أنه لا وجه للتعميم، إذ الأمر المقدور المورد للتكليف حيث إنه لا نزاع فيه و لا إشكال في وجوب تحصيله لا موجب لذكره في المقام، إذ الغرض من الالتزام بالوجوب التعليق الالتزام بوجوب مقدمات الواجب قبل وقت الامتثال، و هذا لا يجرى فيما هو واجب التحصيل قطعاً، سواء كان الوجوب تعليقياً أو منجزاً.

و أمّا الأمر المقدور غير المتعلق للتكليف فإن كان من القيود التى لها دخل فى اتّصاف الفعل بالمصلحه، فلا بدّ من وجود الوجوب بعد تحقّقه و [كونه] مشروطاً بوجوده، و هذا عين الواجب المشروط، و إن كان ممّا له دخل فى وجود المصلحه فلم لا يكون واجب التحصيل مع أنه دخيل فى وجود المصلحه؟ فالأمر المقدور لا يتصور أن يكون غير واجب التحصيل، و مع ذلك يكون الوجوب فعلياً متعلقاً بالمتأخر زماناً، فالأولى ما أفاده صاحب الفصول،

إذ القسم الثاني قد عرفت أنه لا نزاع فيه، ولا يتصور في المقام قسم ثالث أصلا.

الأمر الثاني: [في أن لزوم القول بالواجب المعلق وجوب جميع المقدمات]

أنه أورد صاحب الكفاية (١) على نفسه بأن لا يزم القول بالوجوب التعلقي وجوب جميع المقدمات - غير ما دلّ دليل على عدم وجوبه - فيما إذا ثبت من الشرع وجوب واحد منها، مثل: وجوب إبقاء الماء قبل الوقت لمن يعلم أنه لا يكون واجدا له بعد الوقت إن أهرقه، حيث يستكشف لما أن الوجوب معلق وفعلي، فيجب سائر مقدمات الصلاة، فيجب الوضوء أيضا قبل الوقت إما موسّعا إن كان بعد الوقت أيضا مقدورا له، وإما مضيقا إن لم يكن كذلك. و أيضا لازمه جواز الوضوء بداعي الوجوب قبل الوقت.

ثم أجاب عنه بأنه لا بدّ من الالتزام بذلك إلا إذا كانت قدره المأخوذه في الواجب بالنسبة إلى سائر المقدمات قدره خاصه، أي: قدره في ظرف الواجب لا قدره مطلقا، أي: في ظرف الوجوب.

أقول: توضيحه أن قدره الدخيله في الملاك إما أن تكون قدره المطلقه أو قدره في ظرف الامتثال، فإن كان في الواقع، الأولى، فيجب المقدور قبل الوقت كما ذكر، وإن كانت الثانية، فلا يجب على المكلف أن يعمل عملا به يصير الفعل ذا ملاك ملزم في حقّه، فحرمه إهراق الماء من جهه أنه مقدور فعلا و الدخيل في الملاك بالنسبه إليه هي قدره المطلقه، فلا يجوز سلب قدره عن نفسه، لأنه مستلزم لتفويت الملاك الملزم.

و أقيا عدم وجوب الوضوء لمن لا- يتمكن بعد الوقت: فمن جهه أن التمكّن من الوضوء في ظرف العمل دخيل في الملاك لا مطلقا، و المفروض

أنه لا يتمكّن بعد دخول الوقت، فلا يجب لا بعده، لعدم تمكّنه، ولا قبله، لأنّه وإن كان مقدورا له إلّا أنّه لا يجب عليه إعمال هذه القدره، لعدم دخلها في الملاك.

و بعبارة أخرى: الصلاة المتقيّده بالطهاره المتمكّن منها بعد دخول الوقت لها ملاك ملزم، فإذا فرض أنّه لا يتمكّن من تحصيل الطهاره بعد دخول الوقت، فلا- تكون الصلاة مع الطهاره واجبه عليه حتى تجب مقدّماتها، وإن فرض أنّه تمكّن منها كذلك، فيجب جميع مقدّماتها و منها إبقاء الماء.

و لا يخفى أنّ هذا الإيراد كجوابه أمر وهمي لا واقع له، و لا مصداق في الشريعة.

و أجيب عن الإشكال الثاني و هكذا الأول- و هو جواز الوضوء بقصد الوجوب قبل الوقت- بجواب وهمي فرضي آخر- و إن صدر عن بعض الأكابر- و هو: أنّ الطهاره تكون بعد دخول الوقت مقدّمه للصلاه، و أمّا قبله فلا تتّصف بالمقدّميه شرعا، فلا تجب، و لا يجوز إتيانها بقصد الوجوب أيضا قبل الوقت.

و هذا الجواب- مضافا إلى أنّه فرض محض و دعوى صرف- لازمه عدم جواز الصلاه مع الوضوء الذي أتى به قبل الوقت بقصد الاستحباب حيث إنّ على ذلك لم يأت بمقدّمه الصلاه.

ثمّ إنّ ادّعى شيخنا الأستاذ(١) وروى روايه صحيحه دالّه على وجوب إبقاء الماء قبل الوقت، و نحن تتبعنا كتب الأخبار، و لم نجد لها في شيء منها، فراجعناه فانكشف أنّه كان اشتباها منه قدّس سرّه.

الكلام فى تأسيس الأصل [و تعيينه عند الشك فى أن القيد هل هو راجع إلى الهيئه أو الماده؟]

إشاره

قد عرفت أن القيد يمكن أن يكون راجعا إلى الهيئه، كما يمكن أن يكون راجعا إلى الماده، و أن الميزان فى تشخيصه لسان الدليل، فإن علم أنه راجع إلى الهيئه بنحو الشرط المتأخر أو المقارن، أو علم أنه راجع إلى الماده بنحو يجب تحصيله أو لا يجب تحصيله، فهو، و إلا فيقع الكلام فى أنه هل يكون أصل أولى فى البين يقتضى إرجاعه إلى الهيئه أو إلى الماده أم لا؟

و لا يخفى أن من يقول باستحاله رجوع القيد إلى الهيئه - كالشيخ أعلى الله مقامه - فى مقام الثبوت يكون فى سعه من ذلك، و لا بد له من إرجاعه فى مقام الإثبات أيضا إلى الماده، و لا يتصور له شك، و لا معنى لنزاعه إلا على سبيل التنزيل، كما أن من يقول باستحاله الشرط المتأخر و الوجوب التعليقى - كشيخنا الأستاذ قدس سره - لا بد له من إرجاعه إلى الهيئه بنحو الشرط المقارن.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إن القيد تاره يعلم رجوعه إلى الهيئه و الشك فى أنه على نحو الشرط المقارن أو المتأخر، و أخرى يعلم رجوعه إلى الماده و لا يتصور الشك فى أنه على نحو يجب تحصيله أو لا فى هذا القسم، كما سيجى ء، و ثالثه يشك فى أصل رجوعه إلى الهيئه أو الماده، و لا تخلو الصور من هذه الثلاث.

فإن علمنا بوجوب الصلاه عن الطهاره مثلا أو وجوب الصوم عند طلوع الفجر بحيث تكون الطهاره و الطلوع قيدين للواجب لا الوجوب، فلا يعقل الشك، إذ القيد إما أن يكون اختياريا أو غير اختيارى، فالأول لا ريب فى وجوب تحصيله، كما فى المثال الأول، إذ المفروض أنه دخيل فى الواجب

و فى وجود المصلحه، و الثانى لا ريب فى عدم وجوب تحصيله، بل لا يعقل كونه تحت التكليف حيث إنّه غير مقدور للمكلف، و كيف يعقل التكليف بإيجاد طلوع الفجر!؟

و إن علمنا برجوعه إلى الهيئه و شككنا فى أنه على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطا، أو المتأخر حتى يكون الوجوب فعليًا، و مرجع هذا الشكّ إلى الشكّ فى أنّ الوجوب و الإلزام فعلىّ أو مشروط و لا يكون إلّا بعد وجود القيد المتأخر، فمقتضى أدلّه البراءه من العقلية و الشرعيه: البراءه حتى يتحقّق القيد، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون القيد اختياريًا أم لا.

و إن لم نعلم بأنّ القيد راجع إلى أيّتهما و شككنا فى أنّه راجع إلى الهيئه على نحو الشرط المقارن حتى يكون الوجوب مشروطا، و القيد غير واجب التحصيل، أو على نحو الشرط المتأخر حتى يكون فعليًا، و القيد أيضا غير واجب التحصيل مطلقا، أو أنّه راجع إلى المادّه حتى يكون الوجوب فعليًا و [القيد] واجب التحصيل إن كان اختياريًا، و غير واجب التحصيل إن لم يكن، ففي جميع الصور تجرى البراءه، إذ يترتب على هذا الشكّ أمران: الأوّل:

الشكّ فى الإلزام و التكليف الفعلى، و الثانى: الشكّ فى وجوب تحصيل القيد، و حديث الرفع و قاعده قبح العقاب يرفعان كليهما، ففي جميع صور الشكّ تجرى البراءه و يكون فى النتيجة كالواجب المشروط، و أن يكون القيد قيدا للهيئه و إن لم يثبت كونه واجبا مشروطا بذلك.

هذا،

و للشيخ الأنصارى - أعلى الله مقامه - تقريران فى استظهار تقييد المادّه دون الهيئه:

إشاره

و للشيخ الأنصارى (١) - أعلى الله مقامه - تقريران فى استظهار تقييد المادّه دون الهيئه:

أحدهما: أنّ إطلاق الهيئه شمولى و إطلاق الماده بدلى،

و كلّما دار أمر التقييد بين الإطلاق الشمولى و البدلى تقدّم البدلى.

أمّا شمولىه إطلاق الهيئه: فلائّن مفادها- بمقتضى مقدمات الحكمه- وجوب الإمساك مثلا فى أىّ زمان كان طلع الفجر أم لا بحيث تكون هناك عند الانحلال أحكام و وجوبات متعدّده متعلّقه بموضوعات متعدّده، كما أنّ حرمة الإكرام فى «لا تكرم الفاسق» تنحلّ بأحكام عديده للموضوعات المتعدّده، فوجوب الإمساك ثابت لكلّ زمان من الأزمنه، كما أنّ حرمة الإكرام ثابتة لكلّ فرد من الأفراد.

و أمّا بدلىه إطلاق الماده: فلائّن الإمساك و إن كان مطلقا بالقياس إلى هذا الزمان و ذاك الزمان و هكذا إلّا أنّ المأمور به حيث إنّه طبيعه الإمساك، و امثالها يتحقّق بإتيان فرد من الأفراد فى ضمن زمان من الأزمنه، فالمأمور به فى الحقيقه هو الفرد المنتشر المطلق من حيث هذا الزمان و ذلك الزمان لا كلّ فرد، كما أنّ المأمور به فى «أكرم العالم» هو الفرد المنتشر المطلق من حيث الكبير و الصغر، و العداله و الفسق، و غير ذلك.

و أمّا الكبرى- و هى تقديم الإطلاق الشمولى على البدلى- فلما أفاده- قدّس سرّه- فى بحث تعارض الأحوال (١) من أنّ حرمة الإكرام فى «لا- تكرم الفاسق» بمقتضى مقدمات الحكمه ثابتة لكلّ فرد من أفرادها بحيث يكون كلّ فرد محكوما بهذا الحكم، سواء تساوت الأفراد أم لا، و التقييد فى الواقع تخصيص بصوره، كما أنّ «لا تصلّ فى النجس» يقتضى النهى عن الصلاه سواء كانت النجاسه هى البول أو الدم أو الملاقى لأحدهما، مع أنّها متفاوتة من حيث

الشده و الضعف بالضروره.

و أمّا وجوب الإكرام فى «أكرم عالما» لا- يثبت بمقدّمات الحكمه إلّا تعلّقه بفرد من الأفراد، لا كلّ فرد، فالمأمور به هو الفرد الواحد المنتشر المطلق من هذا القيد و ذاك القيد، و أمّا تطبيق الفرد المأمور به على كلّ من العادل و الفاسق، و تخيير المكلف فى اختيار أىّ ما شاء فى مقام الامتثال فإنّما هو بمقدّمه أخرى عقليه غير مقدّمات الحكمه، و هى أنّه كلّما تساوت أقدام أفراد المأمور به عند المولى فالمكلف مخير فى اختيار كلّ ما شاء منها، فمتى أحرز العقل تساويها يحكم بالتخير، و إلّا فلا، و إذا فرض وجود دليل دالّ على حرمة إكرام الفاسق من العلماء فكيف يحرز العقل تساوى العالم الفاسق و غير الفاسق فى وجوب الإكرام، و يحكم بالتخير فى مقام الامتثال؟! فحجّيه الإطلاق البدلى متوقّفه على إثبات تساوى الأفراد بالقياس إلى غرض المولى و بالنسبه إلى الملا-ك الملزم الكائن فيه، و تساوى الأفراد كذلك متوقّف على عدم ورود دليل دالّ على الخلاف، فمع ورود الدليل كما فى «لا- تكرم الفاسق» لا- يمكن القول بحجّيه ظهور إطلاق «أكرم العالم» بالنسبه إلى العادل و الفاسق، و لا تتوقّف حجّيه «لا تكرم الفاسق» على عدم حجّيه «أكرم العادل» أيضا، فإنّه دور واضح.

فظهر أنّ الإطلاق الشمولى مقدّم على الإطلاق البدلى و أنّ المطلق البدلى يسقط عن الحجّيه فى مورد التعارض بحكم العقل.

هذا كلّه فى المنفصلين، و أمّا فى المتّصلين، فحيث إنّ الميزان فى سقوط العامّ عن الحجّيه فى العموم احتفاف الكلام بما يصلح للمانع و القرينيه، و كلّ ما لا يصلح للقرينيه إذا كان منفصلا لا يصلح إذا كان متّصلا

أيضا، فمقتضى القاعده هو: تقديم الإطلاق الشمولى فى المتصلين أيضا.

فإذا ثبتت هذه الكبرى الكليه يثبت مدّعاى قدّس سرّه، و هو: تقديم إطلاق الهيئه.

أقول: الظاهر - و الله العالم - أنّ غرضه - قدّس سرّه - من التقديم هذا، و نظره بما ذكرنا و إن لم تكن عبارته فى الرسائل (١) و افيه بذلك بحسب الظاهر، إلّا أنّه يظهر منه ذلك بعد التأمل و الدقه، و من هنا عبّر عن حجّيه الإطلاق الشمولى بأنّها تنجيزيه، و عن البدلى بأنّها تعليقيه.

و ما ذكره - قدّس سرّه - حقّ فى الكبرى، و هو كما أفاده فيها، لكنّ المقام ليس من صغرياتّها، حيث إنّ هذه القاعده جاريه فى موارد التعارض و التزاحم بين الدليلين لا - فيما لا تعارض بين الدليلين أصلا لكن علم بتقييد أحدهما إجمالا و لو كان عموم أحدهما بالوضع و فى أعلى مراتب الظهور، و الآخر بمقدّمات الحكمه و فى أدنى مراتبه.

مثلا: لو ورد «لا - تصلّ فى النجس» و «الفقاع خمر استصغره الناس» و علمنا إجمالا بكذب أحدهما و أنّ أحدهما مقيّد يقينا، فمقتضى القاعده:

الرجوع إلى المرجّحات السنديه، و لو لا المرجّح [تعيّن] سقوط كليهما عن الحجّيه، لأنّ العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ منهما على حدّ سواء، فترجيح أحدهما على الآخر يكون بلا مرجّح، و لا معنى للتقيّد، إذ لا تعارض حيث إنّ التعارض يكون فيما إذا كان كلّ منهما يثبت ما ينفيه الآخر، و ليس كذلك فى المقام، فإنّ وجوب الإمساك فى كلّ زمان مثلا - الّذى هو مفاد الهيئه - لا يعارض إطلاق الإمساك فى كلّ زمان بالضروره، غاية الأمر أنّنا نعلم بتقييد أحدهما

إجمالاً فلا يحكم بالتقييد لا بالنسبه إلى الهيئه و لا بالنسبه إلى الماده، بل اللازم الرجوع إلى الأصول العمليه، و قد عرفت أنّ مقتضاها هو البراءه فى جميع الصور.

هذا، و اعترض عليه- قدّس سرّه- فى الكفايه (١) بأنّ المناط فى تقديم أحد الإطلاقين هو أقوائيه الظهور بأن يكون أحدهما بالوضع و الآخر بمقدّمات الحكمه، و شموليه الإطلاق لا توجب التقديم، و قد عرفت أنّ الإطلاق الشمولى موجب لسقوط حجّيه البدلى على الإطلاق، و أنّه أقوى ظهوراً من البدلى فى المتعارضين و إن كان المقام ليس من هذا القبيل، أى من المتعارضين. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) فى المقام.

و لكنّ التحقيق أنّ الإطلاق سواء كان شمولياً أو بدلياً لا يعارض العموم كذلك، بداهه أنّ ظهور العموم شمولاً أو بدلاً فى العموم كذلك فعلّى غير مشروط بشىء، و لكن ظهور الإطلاق مطلقاً فى الإطلاق كذلك مشروط بعدم وجود القرينه على التقييد، و هو أحد مقدّمات الحكمه، فبدونه لا يكون هناك ظهور فى الإطلاق أصلاً، و من المعلوم أنّ العامّ يصلح للقريته دون العكس، إذ ظهور العامّ غير مشروط بعدم وجود مطلق على الخلاف، و إلّا يلزم الدور.

و هذا كثيراً ما يقع مورداً للابتلاء فى الفقه، كما فى «كلّ ما يراه ماء المطر فقد طهر» فإنّه مقدّم على «اغسله مرّتين».

و أمّا الإطلاقان سواء كانا شموليين أو بدليين فيتعارضان، و يسقطان كلاهما عن الحجّيه، فالكبرى- و هى تقدّم الإطلاق الشمولى على البدلى- أيضاً

١- كفايه الأصول: ١٣٤.

٢- أجود التقريرات ١: ١٦١-١٦٤.

توضيح ذلك: أنّ تماميه الإطلاق البدلي ليست من ناحيه مقدّمه زائده على مقدّمات الحكمه، و هي إحراز العقل تساوى أقدام أفراد المأمور به بالقياس إلى غرض المولى، و إلّا لوجب حكم العقل بالتخير فيما إذا احتمل أهميه إنقاذ أحد الغريقين اللذين لا يمكن إنقاذ كليهما، أو فيما احتمل أعلميه أحد المجتهدين، و لزم عدم توقّفه فى الحكم بالتخير إلّا فى صورته العلم بعدم التساوى، و من المعلوم خلافه، بل التماميه فى الإطلاق البدلي أيضا بنفس مقدّمات الحكمه، كما فى الشمولى، إذ القيد فى مقام الثبوت إمّا لا يكون دخيلا فى الغرض لا وجودا و لا عدما، و إمّا يكون دخيلا فيه وجودا أو عدما.

و أمّا فى مقام الإثبات: فإمّا أنّ يقيد المولى أولا، و على الثانى إمّا أن يكون فى مقام البيان أولا، لا كلام فى الأوّل و الثالث.

و أمّا الثانى: فيثبت الإطلاق و عدم التقييد بالوجود و العدم بنفس مقدّمات الحكمه، التى منها كون المولى فى مقام البيان، فحيث لم يبين أنّ العدالة لها دخل فى الغرض أو عدم الفسق كذلك و كان فى مقام البيان، فيحكم العقل بالتخير فى مقام الامتثال.

فإذا كان هناك إطلاقان: أحدهما شمولى، و الآخر بدلى - حيث إنّ كلا الإطّاقين يثبت بمقدّمات الحكمه بدون تفاوت بينهما أصلا، فيتعارضان، و يسقطان عن الحجّيه، كما إذا كانا شموليين أو بدليين - فالمرجع فى مقام الشكّ على كلّ حال هو الرجوع إلى الأصل العملى، و هو البراءة، كما عرفت، و هذه القاعده لا محضّل لها لا صغرى و لا كبرى.

التقريب الثانى الذى استظهر به رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه:

تقييد الهيئه يستلزم تقييد المادّه أيضا- بمعنى بطلان محلّ إطلاقها، لعدم صحّه الصلاه بدون الطهاره من جهه عدم وجوبها بدون الطهاره- ولا عكس، وكلّما دار الأمر بين تقييد أمر مستلزم لبطلان محلّ الإطلاق في الآخر و تقييد أمر غير مستلزم لذلك، كان الثاني أولى، لأنّ التقييد خلاف الأصل، ولا فرق بين التقييد وبين أن يعمل عملا يوجب بطلان محلّ الإطلاق في النتيجة، فهذه الصغرى- أعنى استلزام تقييد الهيئه لتقييد المادّه أيضا دون العكس- و بتلك الكبرى- أعنى أولويه تقييد ما لا يستلزم بطلان محلّ الإطلاق في الآخر- يثبت المدعى، وهو وجوب رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- بأنّه لا يتمّ في المتّصل، كما في «صلّ عن طهاره» مثلا، إذ القرينه المتّصله مانعه عن انعقاد الظهور في الإطلاق، فلا يكون هناك ظهور في الإطلاق لا في المادّه، ولا في الهيئه، لعدم تماميه مقدّمات الحكمه حتى يكون التقييد في الهيئه، الموجب لبطلان محلّ الإطلاق في المادّه خلاف الأصل، و تقييد المادّه غير الموجب لذلك أولى، إذ لا إطلاق كى يبطل بذلك محلّه، فالتقييد سالبه بانتفاء الموضوع.

نعم، في القيد المنفصل حيث ينعقد الظهور لكلا الإطلاقين يمكن القول بذلك.

أقول: هذا التقريب أيضا- كسابقه- غير تامّ.

أمّا في المتّصل: فكما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه.

و أمّا في القيد المنفصل: فلأنّ هناك أمرا متيقّنا، وهو بطلان الصلاه مثلا بدون الطهاره إمّا لعدم تعلق الطلب بها إن كان القيد راجعا إلى الهيئه، أو لعدم

كونها مأمورا بها إن رجع إلى المادّه، و أمرا مشكوكا، و هو وجوب تحصيل القيد و عدمه، و مرجع الشكّ إلى أنّ الطهاره هل أخذت مفروضه الوجود، كالأستطاعه بالقياس إلى الحجج حتى لا- تكون واجبه التحصيل، أو لم تؤخذ كذلك، أى مفروضه الوجود، بل أخذت فى الواجب و وقعت فى حيز الخطاب حتى تكون واجبه التحصيل؟ و من المعلوم أنّ بين وجوب التحصيل و عدمه تناقضا و تباينا، و لا يكون قدر متيقّن فى البين حتى يؤخذ، و يدفع الزائد بالإطلاق.

مضافا إلى أنّه فى القيد غير الاختيارى لا نشكّ فى ذلك أيضا، حيث إنّه غير واجب التحصيل يقينا، فلا معنى للنزاع فيه (١).

و لشيخنا الأستاذ فى المقام كلام (٢)، و هو: أنّ ما أفاده الشيخ من رجوع القيد إلى المادّه دون الهيئه فى محلّه، و أنّ التعبير عنه بدوران الأمر بين تقييد و تقييدين فى غير محلّه.

توضيحه: أنّه قد مرّ أنّ القيد فى الواجب المشروط راجع إلى المادّه المنتسبه لا الهيئه و لا ذات الماده، فالشكّ فى المقام راجع إلى أنّ القيد راجع إلى نفس المادّه أو إلى المادّه حال انتسابها إلى الهيئه، فرجوعه إلى نفس الماده متيقّن، و أمّا رجوعه إلى المادّه فى حال الانتساب مشكوك يحتاج إلى مثونه زائده يدفعها بالإطلاق.

١- أقول: هذا غريب منه- دام بقاؤه-، إذ لا فرق بين الاختيارى و غير الاختيارى أصلا، إذ القيد خارج عن حيز الطلب على كلّ حال، و إنّما التقييد و إضافه الفعل إلى القيد يكون فى حيز الطلب، و هو أمر اختياري، فيقع النزاع فيه من هذه الجهة، و أوضح من ذلك وقوع النزاع فى وجوب تحصيل سائر المقدمات. (م).

٢- أجود التقريرات ١: ١٦٠ و ١٦٤.

و أيضا رجوع القيد إلى المادّة حال الانتساب موجب لأخذه مفروض الوجود، و هذا أيضا مئونه أخرى زائده يدفعها إطلاق القيد.

أقول: يرد عليه أمران:

الأول: ما تقدّم من [أنّ] القيد يمكن أن يكون راجعا إلى الهيئه، و لا معنى لرجوعه إلى المادّة المنتسبه بالتقريب المتقدّم.

الثاني: أنّ الواجب المطلق و المشروط قسمان لمطلق الواجب، كما أنّ الماء المطلق و الماء المضاف يكونان قسامين لمطلق الماء، فيكون بينهما التباين، لا- أنّ الواجب المشروط عين الواجب المطلق مع الزيادة حتى يتصوّر قدر متيقّن في البين، و يدفع الزائد بالتمسك بالإطلاق.

و هكذا أخذ القيد مفروض الوجود في الواجب المشروط ليس مئونه زائده حتى يتمسك بإطلاق القيد، و يدفع الزائد، إذ في الواجب المطلق أيضا يحتاج إلى مئونه، و هي: أخذ القيد في متعلّق التكليف و في حيز الخطاب بحيث يجب تحصيله، فأى قدر متيقّن بين ما أخذ إمّا مفروض الوجود أو في متعلّق التكليف؟

فانقدح أن لا أصل لفظي في البين يقتضى تقييد المادّة، و أنّ ما ذكره الشيخ و شيخنا الأستاذ- قدس سرهما- لإثبات ذلك غير تامّ.

نعم لشيخنا الأستاذ(١) كلام متين، و هو: أنه لا مورد للشكّ في رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئه، لأنّ جميع ملاسبات الفعل حتى الحال ظاهر في رجوع القيد إلى المادّة لا الهيئه، كما في «صلّ عن طهاره» و «صلّ متطهرا» و أمثال ذلك.

و من التقسيمات: تقسيم الواجب إلى النفسى و الغيرى،

إشاره

و الكلام فى مقامين:

الأول: تعريفهما.

الثانى: أنه إذا شكَّ فى واجب أنه نفسى أو غيرى، كما فى غسل الجنابه، فإنه على قول جماعه من الفقهاء واجب نفسى، الأصل اللفظى أو العملى ما يقتضى فى المقام؟

أما المقام الأول: [فى تعريفهما]

فالمشهور فى تعريفهما أنّ الواجب النفسى ما يكون واجبا لا لواجب آخر، و الواجب الغيرى ما هو واجب لواجب آخر.

و أورد (١) على ذلك بأنه لا يتم على مسلك العدليه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد الواقعيه، حيث إنّ جلّ الواجبات على هذا المسلك واجبه، لما فيها من المصلحه الواجب تحصيلها، فلازمه الالتزام بأنّ جميع الواجبات غيريه.

و أوجب (٢) عن هذا الإشكال بأنّ الواجب النفسى ما هو واجب لا لواجب آخر، لا أنه ما يكون واجبا لا لشيء آخر، و المصلحه المترتبه على الأفعال حيث إنها ليست تحت اختيار المكلف و قدرته فليست بواجبه، فلا- يكون الفعل واجبا لواجب آخر حتى يكون غيريا.

و أجاب فى الكفايه (٣) عن هذا الجواب بأنه يكفى فى تعلق التكليف و جوازه بشىء أن يكون مقدورا و لو بالواسطه، و إلا لما صحّ وقوع مثل التطهير و التملك و التزويج و غير ذلك من المسببات التوليديه موردا للحكم الشرعى.

١- المورد هو صاحب الكفايه فيها: ١٣٥.

٢- انظر: كفايه الأصول: ١٣٥.

٣- كفايه الأصول: ١٣٦.

ثم عدل قدس سره - فرارا عن هذا الإشكال - عنه إلى تعريف آخر (١)، وهو أنّ الفعل إذا كان معنونا بعنوان حسن به يصير واجبا، فهو واجب نفسى و إن كان مقدّمه لأمر مطلوب و واجب تحصيله واقعا، و إذا كان وجوبه لأجل المقدّميه فهو واجب غيرى و إن كان معنونا بعنوان حسن أيضا، كما فى الوضوء، حيث قيل: «إنّه نور و تجديده نور على نور».

و اعترض عليه شيخنا الأستاذ (٢) بأنّ حسن الفعل إن كان ناشئا من الفائدة التى تكون فيها، فهو عين الوجوب الغيرى، و إن كان هذا الحسن ذاتيا ناشئا من مقدّميتها لتلك الفائدة المترتبة عليها، فلازمه ثبوت ملاك الوجوب النفسى و الغيرى فى هذا الفعل كما فى صلاة الظهر، فإنّه باعتبار أنّها مقدّمه لصحّه صلاة العصر فيها ملاك الوجوب الغيرى، و باعتبار أنّها معنونه بعنوان حسن لها ملاك النفسى، فلا يصحّ التقسيم، إذ الواجب حينئذ ينقسم إلى الغيرى و ما يكون نفسيا و غيريا باعتبارين.

هذا، مضافا إلى أنّنا نسأل أنّه هل وردت آية أو روايه دالّه على حسن الأفعال ذاتا؟ و من أخبرنا بذلك؟ و من أين يستكشف ذلك؟

نعم، هذا حسن فى مثل الركوع و السجود و مطلق الخضوع و الخشوع و التعظيم للمولى.

ثم ذكر - قدس سره - أنّ الفائدة و المصلحه المترتبة على الأفعال غير مقدوره لا بدون الواسطه و لا بالواسطه، حيث إنّ ترتبها كترتب المعلول على علله المعدّه، لا كترتب المسببات التوليدية على أسبابها، و ذلك لما ذكرنا سابقا من

١- كفايه الأصول: ١٣٦.

٢- أجود التقريرات ١: ١٦٧.

أنّ الأفعال يتوسّط بينها وبين ما يترتب عليها من المصالح أمور غير اختياريّه، فلا- يمكن أن تكون تلك المصالح متعلّقه للتكليف (١)، فلا إشكال في تعريف المشهور أصلا.

أقول: قد مرّ في بحث الصحيح و الأعمّ مفصّلا بيان هذا الكلام و الجواب عنه، و ذكرنا أنّ للمولى غرضين (٢): غرضا أقصى، و هو المدى يتوسّط بينه و بين الأفعال أمور غير اختياريّه، و غرضا آخر يترتب على نفس المأمور به، كترتب المعلول على علته التامّه، و مثلنا له مثلا عرفيا، و هو: أنّ المولى إذا أراد أن يطبخ الطبخ، يأمر أحد عبيده باشتراء الحطب، و الآخر باشتراء التّمّن، و الثالث باشتراء الدهن، و هكذا، فله غرض أقصى- و هو تحصيل الطبخ، و من المعلوم أنّه لا يترتب على مجرد فعل العبد الأوّل، و هو اشتراء الحطب- و أغراض آخر مترتب واحد منها على اشتراء الحطب، و هو التّمكّن من الطبخ، و الآخر على اشتراء التّمّن، و الثالث على اشتراء الدهن، و لا- ريب في أنّ ترتّب التّمكّن من الطبخ على اشتراء الحطب ترتّب المعلول على علته التامّه، و لا يعقل أن يأمر المولى بفعل لا- يترتب عليه فائده، إذ هو لغو محض، فما يترتب على الفعل هو المتعلّق للتكليف، و هو مقدور بالواسطة، دون الغرض الأقصى، و هو المعرفه، فلا يندفع الإشكال.

١- أجود التقريرات ١: ١٦٧.

٢- أقول: فيه أولا: أنّ العلم بوجود غرضين لكلّ واجب أحدهما: أدنى، و الآخر أقصى يحتاج إلى علم الغيب، و من أخبر أنّ لكلّ واجب أثرا آخر أدنى غير الأقصى مترتبا على الفعل بلا واسطه؟ و ثانيا: لو سلّم وجود الغرضين: الأدنى و الأقصى، نقول: إنّ ترتّب الأقصى على الواجبات مع الواسطه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهرها ترتّب الأقصى- مثل النهي عن الفحشاء- على فعل الصلاه الصحيحه بلا توسّط أمر آخر. (م).

و لكنّ الذي يسهّل الخطب أنّه يشترط في جواز التكليف بشي ء أمران:

أحدهما: أن يكون مقدورا و لو مع الواسطه.

و الثاني (١): أن يكون من المفاهيم العرفيه، و من الأمور التي يفهمها العرف، و المصالح و إن كانت مقدوره بالواسطه لكن لا تكون ممّا يفهمه العرف، ضروره أنّ العرف إذا قيل لهم: «انهوا أنفسكم عن الفحشاء و المنكر» يعدّون المتكلّم بهذا الكلام متكلّما بكلام عبراني، و لا يفهمون شيئا منه، فلا يصحّ الأمر بذلك، بل الأمر تعلق بنفس الفعل، فيصحّ تعريف القوم بأنّ الواجب النفسى ما يكون واجبا لا لواجب آخر، و الغيرى ما يكون واجبا لواجب آخر.

لكن هذا الجواب لا- يتمّ في كثير من الواجبات التي تكون ملاكاتها معلومه لنا، كردّ الأمانه، الذى ملاكه حفظ النظام، و هكذا حفظ النفس، و الحرف التي يتوقّف حفظ النظام عليها، و دفن الميت، فإنّ ملاكه حفظه عن تغيير ريحه و هتك حرمة، و غير ذلك من الواجبات التي تكون المصالح المترتبه عليها و ملاكاتها من المفاهيم التي يفهمها العرف.

١- عدم العرفيه على نحو الإطلاق ليس مانعا من تعلق التكليف، و إلّا يلزم عدم صحّه التكليف بمثل الوضوء و الصلاه و نحوهما من الواجبات أيضا، فإنّ المكلف و إن يعلم بالأمر بهما أنّهما يؤثّران فى الملاك و أمّا أنّ الصلاه ما ذا؟ و الوضوء ما ذا؟ فهو عاجز عن فهمه، فلا بدّ من البيان من ناحيه الشارع، فما لا يفهمه العرف يصحّ الأمر به بشرط البيان من قبل الشارع.

فالتحقيق في الجواب أنّ المقدمه السببیه- كما حكاه صاحب المعالم(١) فيه عن السيد قدس سره- خارجه عن حريم النزاع في بحث وجوب المقدمه.

بيان ذلك: أنّ البعث و التحريك لا بدّ و أنّ يتعلّق بفعل اختياريّ للعبد، فإن كان هناك فعلاّن اختياريّان، يمكن تعلّق الإيجابين بهما و أنّ يكون المكلف مبعوثا ببعثين، و أمّا لو كان أحد الفعلين يترتب على الآخر قهرا- كترتب المصلحه على الفعل، و ترتب القتل على ضرب العنق، و التطهير على الغسل، و أمثال ذلك من المسببات المترتبه على أسبابها من دون اختيار- فلا يمكن أن يكون السبب واجبا بإيجاب غير إيجاب المسبب، إذ تعلّق الإيجابين و بعثين و تحريكين عليهما لغو محض، حيث إنّ الصادر من العبد حركه واحده و فعل واحد، كضرب العنق مثلا، و إنّما يترتب عليه أمر ليس تحت اختيار المكلف و هو القتل، فلا بدّ من البعث الواحد إمّا نحو السبب أو المسبب. و لا يفهم الفرق بين قولنا: «اضرب عنق زيد» و «اقتله» بل المعنى الواحد عبّر بتعبيرين.

و من هنا كثيرا يقصد معنى واحد من عبارتين كذلك، كما في «يجب تطهير الثوب» و «يجب غسله» و نحن نعبر عن أمثال ذلك مسامحه- و إن كان خلاف الاصطلاح- بالعناوين التوليديه، و ينتج ذلك نتیجه نتكلم فيها في آخر البحث إن شاء الله، و هي حرمه مقدمه الحرام إن كانت سببیه بعين هذا التقريب و إن كان المختار عدم حرمه مقدمه الحرام في غير السببیه، فارتفع الإشكال و صحّ تعريف الواجب النفسى بما يكون واجبا لا- لواجب آخر، و الغيرى بما يكون واجبا لواجب آخر، إذ المصالح حيث إنّها تترتب على الأفعال قهرا فإيجابها بإيجاب آخر غير إيجاب الأفعال لغو محض، فلا تكون واجبه حتى تصير

الواجبات جلّها غيريّه.

و أجاب عن هذا الإشكال بعض مشايخنا (١) - قدس سرّه - بما حاصله يرجع إلى ما أفاده شيخنا الأستاذ بتقريب آخر لا يهمننا ذكره. هذا كلّه في تعريفهما.

المقام الثاني: [في أن أيهما مقتضى الأصل اللفظي؟]

لا كلام في صورته العلم بأحدهما، و أمّا إذا شكّ في واجب أنّه نفسى أو غيرى فهل هناك أصل لفظى يقتضى أحدهما أم لا؟ و على الثانى مقتضى الأصل العملى ما ذا؟ فيقع الكلام في جهتين:

الأولى: في مقتضى الأصل اللفظى، فنقول أولاً: إنّ الواجب النفسى قسيم للواجب الغيرى، و كلاهما قسمان لمطلق الواجب.

و ظهر ممّا ذكرنا في تعريفهما أنّ كلّ واحد منهما مقيد بقيد، و لا إطلاق في مقام الثبوت أصلاً، إذ المفروض أنّ الواجب النفسى هو الواجب لا لواجب آخر، فهو مقيد بقيد عدمى، و الواجب الغيرى هو الواجب لواجب آخر، فهو مقيد بقيد وجودى.

و أمّا في مقام الإثبات فيمكن إثبات النفسىّ بأحد وجهين:

الأول: بإطلاق دليل هذا الواجب المشكوك النفسىّ و الغيرىّ، فإنّ المولى إذا كان في مقام البيان و لم يبيّن مربوطيه هذا الواجب بشىء و أطلق الدليل بأن قال: «افعل كذا» بدون تقييده بأمر آخر واجب، فمقتضى الإطلاق هو أن يكون هذا الفعل واجبا، سواء وجب ذاك الفعل أم لا، إذ لو كان وجوبه غيرياً مترشّحاً من واجب آخر، لكان عليه البيان و التقييد، فحيث لم يبيّن و لم يقيد يثبت أنّ وجوبه نفسى غير مترشّح من وجوب آخر.

الثانى: بإطلاق دليل (٢) ذاك الواجب الذى يحتمل أن يكون هذا

١- هو المحقق الأصفهاني قدس سرّه، انظر نهايه الدرايه ٢: ١٠١.

٢- مثل: «صلّ». (م).

الواجب (١) مقدّمه له، حيث إنّ مقتضى إطلاق «صلّ» مثلا: أنّ الصلاة واجبه، سواء أتى بالوضوء أم لا، فإنّ لازمه العقلي هو عدم مقدّميه الوضوء للصلاه، و لازم ذلك عدم كون الوضوء واجبا غيريّا، و قد تقرّر في محلّه أنّ الأصول اللفظيه لوازمتها و مثبتاتها كلّها حجّه، فعلى هذا تثبت النفسيه بلازم إطلاق «صلّ» كما تثبت بنفس دليل هذا الواجب، مثل «توضّأ» مثلا.

و هنا إشكال قد أبداه شيخنا العلّامة الأنصاري- على ما أفاده صاحب التقريرات (٢)- و هو أنّ مفاد الهيئه حيث إنّّه جزئي لا يقبل الإطلاق و التقييد، فلا يمكن التمسك بالإطلاق في إثبات النفسيه.

و أجاب عنه صاحب الكفايه (٣)- قدّس سرّه- بأنّ مفاد الهيئه ليس هو حقيقه الطلب و واقعه حتى يكون جزئيّا و غير قابل للإطلاق و التقييد، بل مفادها هو مفهوم الطلب، إذ لا يعقل إيجاد واقعه الذي هو الصفه النفسائيه التي هي الحبّ و الشوق. و قد عدّ- قدّس سرّه- هذا من قبيل اشتباه المفهوم بالمصداق.

أقول: قد مرّ مرارا أنّ الجمل الإنشائيه مثل: «بعث» و «وهبت» وضعت لإبراز ما في النفس من اعتبار الملكيه بالعوض أو بلا عوض، و الاعتبار النفسائي سنخه سنخ الوجود الذهني يمكن تعلّقه بأمر متأخر، كما يمكن تصوّر الأمر المتأخر، مثلا يمكن اعتبار الملكيه بعد الموت في حال الحياه، و هكذا الإيجاب المّدى هو جعل الفعل على ذمّه المكلف يمكن في مقام الثبوت تعلّقه بأمر على تقدير مجيء زيد، و يمكن تعلّقه به مطلقا، و الأمر ليس إلّا إبراز هذا الاعتبار النفسائي، فالمولى إذا أراد جعل الفعل على ذمّه عبده و اعتبر في نفسه

١- مثل: «الوضوء». (م).

٢- مطارح الأنظار: ٦٧.

٣- كفايه الأصول: ١٣٧.

لا بدّيّه عبده لهذا الفعل، يقول له: «افعل كذا» و يبرز ما فى نفسه بهذا اللفظ أو بمبرز آخر، فإمّا أن يقيد و يقول: «افعل كذا على تقدير مجىء زيد» أو يطلق و يقول: «افعل كذا» فانقده أنّ مفاد الهيئه ليس هو معنى جزئى هو واقع الطلب، بل هو إظهار الاعتبار النفسانى الذى هو إمّا مطلق أو مقيد، فإذا كان فى مقام البيان و أطلق كلامه، يتمسك بإطلاقه، و لا إشكال فيه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا-ريب فى عدم إمكان إنكار الواجب الغيرى، بخلاف الواجب المشروط حيث يمكن إنكاره، و الالتزام بالوجوب التعليقى، كما نسب إليه قدّس سرّه، فلا محذور فى التمسك بإطلاقه المادّه فى المقام، فتأمل.

هذا ما يرجع إلى كلام الشيخ قدّس سرّه، و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه- من أنّ مفاد الهيئه مفهوم الطلب لا واقعه- فقد ظهر فساده ممّا ذكرنا سابقا من أنّ الطلب ليس من الصفات النفسائيه و بمعنى الحبّ، و لا يقال لمن يحبّ العلم: «طالب العلم» بل هو عباره عن التصدّى نحو تحصيل المراد، و إظهار المولى ما فى نفسه بقوله: «افعل» نحو من التصدّى و أحد مصاديق الطلب لا مفهومه، فاشتباه المفهوم بالمصدق منه لا من الشيخ قدّس سرّهما.

هذا إذا كان هناك إطلاق، و أمّا لو لم يكن- إمّا من جهه عدم الدليل اللفظى، أو من جهه عدم كون المتكلم فى مقام البيان- وصلت النوبه إلى الأصل العملى، و ينبغى التكلّم فى ثلاثه موارد:

الأول: فيما إذا كان هناك أمران علم بوجوب كليهما و احتمال كون أحدهما مقدّمه و قيده للآخر، كما إذا علمنا بوجوب الصلاه و الوضوء و شككنا فى أنّ وجوب الوضوء نفسى أو غيرى مترشّح من الصلاه، و مقتضى القاعده فى هذا القسم الاشتغال- و ترتيب آثار النفسيه و الغيريه- بالوضوء، لا إجراء

البراءة عن تقييد الصلاة بالوضوء لإثبات النفسية لوجوب الوضوء، كما أفاده شيخنا الأستاذ (١)، إذ هذا الأصل معارض (٢) بأصالة عدم النفسية، وعدم كون

١- أجود التقريرات ١: ١٧١.

٢- أقول: إن ما ذهب إليه المحقق النائيني رحمه الله - من عدم المعارض لأصالة البراءة، و انحلال العلم الإجمالي بوجوب الوضوء، المرّد بين الغيرى و النفسى حكما- هو الحقّ. توضيحه: أنّ جريان البراءة الشرعيّة يحتاج - مضافا إلى كون المجرى مشكوك الوجود- إلى أمرين آخرين: أحدهما: لزوم التوسعة على العبد، لأنها صدرت امتنانا. و الآخر: أنّها لما كانت أصلا تأميتيا يؤمن من العقاب، فلا- بدّ من وجود احتمال العقاب، فإذا كان العقاب معلوما وجودا أو عدما، فلا مجال لجريان أصالة البراءة، و كلا الأمرين مفقود فيما نحن فيه. أمّا الأول: فلأنّ النفسية و إن كانت مشكوكه على الفرض إلّا أنّ رفعها يوجب الضيق على المكلف، بخلاف رفع الغيرية. و ذلك أنّ وجوب الوضوء إذا كان غيريا، فلا- بدّ أولا من لزوم إيقاعه قبل ذلك الواجب المحتمل تقيده به. و ثانيا لزوم عدم إبطاله حتى يأتى بذلك الواجب، و أمّا إذا كان نفسيا فالمكلف فى سعه من هذا، سواء أتى به قبل ذلك الواجب أم لا، و سواء أبطله أم لا، فرفع النفسية خلاف الامتنان فلا تجرى البراءة. و أمّا الثانى: فلأنّ العقاب على ترك الوضوء قطعى إمّا لترك نفسه إذا كان نفسيا أو ترك ذلك الواجب إذا كان مقدّمه له، فجريان البراءة عن وجوبه النفسى لا- يوجب التأمين من العقاب. هذا، مضافا إلى عدم الفرق بين هذا القسم و القسم الثانى، فلما ذا لم يقل هناك بالاحتياط؟ و بالجمله يرد عليه النقض أولا: بما ذكر من القسم الثانى. و الحلّ ثانيا: بعدم توفّر شرط جريان الأصل فى جانب نفسيه و وجوب الوضوء، فتجرى البراءة فى جانب تقييد الواجب بالوضوء، فينحلّ العلم الإجمالي حكما، فيحكم بوجوبه النفسى. إن قيل: يرد على النائيني أيضا أنّ إجراء البراءة عن تقييد الواجب بالوضوء لنفى وجوبه الغيرى مثبت، لأنّ لازم عدم التقييد عقلا- عدم وجوبه الغيرى، فلا- مجال لجريان البراءة عن التقييد أيضا. قيل: لا، بل تقييد الواجب بالوضوء نفس غيريه و وجوبه لا أن يكون أحدهما لازما و الآخر ملزوما عقلا حتى يلزم الإثبات، بل هذان كما يقال عندنا: «چه على خواجه چه خواجه على» فهما عبارتان عن واقع واحد، فالأصل فى أحدهما عين الأصل فى الآخر. (م).

المكلف معاقبا من ناحيه ترك الوضوء، و نحن نعلم بالمخالفه العمليه إذا تركنا الوضوء، فلا- مورد لإجراء البراءه، بل مقتضى القاعده الاحتياط و ترتيب آثار النفسيه و الغيريه بأن أتى المكلف بالوضوء سواء أتى بالصلاه أو لم يأت بها عصيانا مثلا.

الثانى: فيما إذا كان هناك أمران علم بوجوب أحدهما إمّا نفسيا أو غيريا و احتمال وجوب الآخر فعليا مقتيدا بهذا الوجوب، كما إذا علمنا بوجوب الوضوء إمّا نفسا أو مقدّمه للصلاه التى نحتمل وجوبها و لم يصل وجوبها إلينا، و مقتضى القاعده هنا إجراء البراءه بالقياس إلى الصلاه حيث إنّ الشكّ بدوى، و الحكم بالاشتغال بالقياس إلى الوضوء، إذ نحن نعلم بمخالفه المولى إذا تركنا الوضوء إمّا من ناحيه نفسه إن كان وجوبه نفسيا، أو من ناحيه الصلاه إن كان غيريا.

و بعبارة أخرى: إنّا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الوضوء إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمه للصلاه التى تكون واجبه فعلا قطعا على هذا الفرض.

و البناء على التفكيك فى التنجز فى بحث الأقلّ و الأ-كثر الارتباطيين و الحكم بوجوب غير السوره ممّا علم بوجوبه إمّا نفسا أو مقدّمه لواجب فعلى، و هو الصلاه، و عدم وجوبها يوجب التفكيك فى المقام أيضا، حيث إنّ المقام صغرى من صغريات هذه القاعده الكلّيه التى أثبتت هناك من وجوب الإتيان بما علم وجوبه إمّا لنفسه أو لتوقف واجب فعلى عليه، للعلم باستحقاق العقاب على تركه.

الثالث: فيما إذا علمنا بوجوب الوضوء إما نفسا أو مقدّمه للصلاه التي لم يكن وجوبها فعليا لحيض أو نفاس، و مقتضى القاعده فيه البراءه، و ذلك واضح (١).

بقي أمران:

الأول: أنّ المشهور أنّ ترتّب الثواب على الواجبات النفسيه يكون بالاستحقاق لا بالتفضّل.

اشاره

و خالف في ذلك المفيد (٢) قدّس سرّه، و تبعه شيخنا الأستاذ (٣) و جماعه من المحقّقين، فالتزموا بأنّه بالتفضّل لا بالاستحقاق، نظرا إلى أنّ وجوب إطاعته و ترك مخالفته ممّا يحكم به العقل قطعاً، و العبد ليس أجيرا في العمل على وفق العبوديه حتى يستحقّ منه شيئا، و يكون له مطالبته، و هكذا التائب لا يستحقّ العفو، فإنّ التوبه واجبه عليه بحكم العقل فورا، فإذا تاب عمل بوظيفته، و من المعلوم أنّ هذا لا يوجب العفو و سقوط معاصيه السابقه، فأعطاء الثواب و عفو التائب و كونه كمن لا ذنب له من باب التفضّل لا غيره.

أقول: و الحقّ أنّ النزاع بين الفريقين لفظي، حيث لا يظنّ بأحد أن يلتزم

١- أقول: إجراء البراءه عن وجوب الوضوء، النفسى في هذا القسم صحيح لا إشكال فيه إلّا أنّ المسأله ليست ممّا نحن فيه، و أنّها خلف الفرض. توضيحه: أنّ وجوب الوضوء، الغيرى ليس من أطراف المعلوم بالإجمال في هذا الفرض، لكون المرأه حائضا و مع كونها حائضا لم تكن الصلاه واجبه قطعاً، فلم تكن مقدّمتهأ أيضا واجبه، فيبقى في البين احتمال وجوبه النفسى، و هو شبهه بدويه، فليس لنا العلم بأنّ الوضوء إمّا واجب نفسا، و إمّا واجب غيرا، كما هو المدعى و المفروض، فإنّا نعلم بعدم وجوبه الغيرى، و نشكّ في وجوبه النفسى. و بعبارة أخرى: أصل الوجوب ليس معلوما، بل هو محتمل. (م).

٢- انظر أوائل المقالات (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد) ٤: ١١١.

٣- أجود التقريرات ١: ١٧٢.

باستحقاق العبد بمعنى أنّ له مطالبه الثواب، و يجب على المولى إعطاؤه، كما فى المعاوضات كيف لا و لا يقدر العبد- و لو أطاع الدهر- على شكر نعمه من نعمه تعالى، و إنّما معنى استحقاق الثواب أنّه إذا أثيب العبد المطيع عند العقلاء هذه الإثابه، وقعت فى محلّها و ينبغى له، بخلاف إثابه العاصى، فإنّها ليست إلّا تفضّلا صرفا.

و بعد ذلك نقول: لا كلام فى ترتّب الثواب على الواجبات النفسيه،

[فى ترتّب الثواب على الواجبات الغيريه و عدمه]

و إنّما الكلام فى الواجبات الغيريه، و الأقوال المعروفه ثلاثه: ترتّب الثواب مطلقا، و عدمه كذلك، و التفصيل- المنسوب إلى المحقق القمى (١)- بين كون الواجب الغيرى أصليا، أى مدلولاً لخطاب مستقلّ، كما فى إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَأَغْسِيْكُمْ لُؤَاؤُجُوهَكُمْ (٢) إلى آخره، و بين أن يكون تبعيا، أى غير مدلول لخطاب مستقلّ، كما فى تحصيل الماء للطهاره مثلا.

و التحقيق: أنّ الواجب الغيرى إن أتى [به] بداعى امتثال الأمر النفسى يثاب عليه مطلقا و إلّا فلا- و ذلك لأنّ العبد الآتى بمقدّمات المأمور به مضافا إلى مولاه و انقيادا له و طالبا رضاه و احترازا عن مخالفته لا يكون مساويا (٣) عند العقل

١- قوانين الأصول ١: ١٠١.

٢- المائده: ٦.

٣- أقول: هذا استدلال بالأعمّ على الأخصّ و ليس فى العامّ دلالة على الخاصّ. توضيحه: أنّ المدعى و المتنازع فيه بين صاحب الكفايه و النائى- رحمهما الله- من ناحيه و سيّدنا الأستاذ من أخرى هو استحقاق العبد الثواب بامثال الأمر الغيرى، و أمّا وجود الثواب فى المورد المفروض فهو ممّا لا- إشكال فيه إلّا أنّه كما يمكن أن يكون على الامثال كذلك يمكن أن يكون على الانقياد، بل نقول: هو على الانقياد، و يشهد له أنّ المكلف لو اشتغل بالواجب النفسى ثمّ مات أثناء العمل فإنّه بالموت يكشف عدم الأمر النفسى مع أنّه مثاب، و هذا الثواب لا يمكن إلّا على الانقياد، لأنّ الامثال معدوم بعدم الأمر النفسى، و هذا دليل على أنّ الثواب فى المورد المفروض على الانقياد و لا أقلّ من الاحتمال. (م).

للعبد الآتى بها بدواعيه النفسائيه فى الثواب و إن أتيا كلاهما بالمأمور به، بل للأوّل فى كلّ مقدّمه ثواب ليس للثانى و إن أتى بها أيضا بعين هذا البيان، و لا إشكال فى تعدّد الثواب.

و بهذا يظهر أنّ ما ورد فى الأخبار من الثواب على المقدمات لا يحتاج إلى التأويل أصلا.

هذا كلّه فى الثواب، و أمّا العقاب فلا يكون إلّا على تقدير مخالفه الأمر.

و الفرق: أنّ ترك المقدمات هنا لا يعدّ مخالفه ما لم ينجز إلى ترك ذبيها، و إذا انجز، فلا يكون هناك إلّا طغيان واحد و مخالفه واحده (١).

و بما ذكرنا ظهر أنّ حكم الواجبات الغيريه بعينه حكم الواجبات التوصلية فى استحقاق الثواب و العقاب.

ثمّ لا فرق فى ذلك بين الالتزام بوجوب المقدمه أو عدمه، كان الوجوب أصليا أو تبعيا، لأنّ المناط فى استحقاق الثواب إتيان المقدمه بقصد الأمر النفسى و مضافا إلى المولى، سواء تعلّق به الأمر أو لا، و سواء كان مدلولا للخطاب أم لم يكن، فإنّ العقل يستقلّ باستحقاق الثواب بالمعنى الذى ذكرنا للعبد الذى مشى فى طريق رضى مولاه و أتى بما لا يكون مأمورا به ممّا يتوقّف المأمور به عليه توصّلا إلى ما يكون مأمورا به و انقيادا لسيده.

و هنا إشكالان:

[وجه ترتب الثواب على الطهارات الثلاث]

الأوّل: أنّه لا ريب فى ترتب الثواب على الطهارات الثلاث مع أنّ الأمر المتعلّق بها غيرىّ و هو توصّلى لا يترتب على امتثاله الثواب و على مخالفته

١- فتأمل، فإنّ هذا الفرق غير فارق. (م).

و بما ذكرنا من استحقاق الثواب على المقدّمه إذا أتى [بها] بداعى امتثال الأمر النفسى يندفع هذا الإشكال.

[الثانى: وجه اعتبار قصد التقرب فى مقدّمه الطهارات الثلاث]

الثانى: أنه لا شكّ فى أنّ الطهارات الثلاث لا يكفى إتيانها كيف ما اتفق، كغسل الثوب و نحوه، و إنّما تكون مقدّمه للصلاه و نحوها بما أنّها عباده، مع أنّ الواجب الغيرى لا يعتبر فى سقوطه قصد القربه و إن كان معتبرا فى استحقاق الثواب.

و قد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبه:

منها: ما أفاده صاحب الكفايه (١)- قدّس سرّه- من أنّ المقدّمه فيها عباده بنفسها، و الصلاه و نحوها من الغايات تتوقّف على إحدى هذه المستحبات و العبادات، فلا بدّ فى سقوط أوامرهما من إتيانها عباده لأجل أنّها بأنفسها عبادات، لا أنّها مقدّمات للعباده.

و قد أورد عليه بأمر:

الأول: أنّه يلزم منه اجتماع الحكمين المتضادين فى أمر واحد.

أقول: هذا ليس كثير إشكال و لا يختصّ بها، بل لها نظائر فى الفقه، كما إذا نذر أن يصلّى صلاه الليل أو حلف أن يبنى المسجد، فإنّه فى صلاه الليل أو بناء المسجد يجتمع حكمان متضادان.

و حلّه: بأنّ الوضوء مثلا- يكتسب العباديه من أمره النفسى المتعلّق به، و يكتسب الإلزام من أمره الغيرى، و بالأمر الغيرى يزيد و يتأكّد مصلحته غير الملزمه، و يصل إلى حدّ الإلزام، لا أنّه بعد مجىء الأمر الغيرى يكون ذا

مصلحتين: إحداهما ملزمه، و الأخرى غير ملزمه حتى يحكم بحكمين متضادين لوجود ملاكهما.

الثانى: أنه لا يتم فى التيمم حيث لم يثبت استحبابه النفسى فى الشريعة.

و أجيب أولاً: بأنه مستحب نفسى، لما ورد من أنه أحد الطهورين.

و ثانياً: يكفى فى دفع المحذور احتمال استحبابه النفسى و إمكانه و إن لا يساعده الدليل فى مقام الإثبات.

أقول: و هذان الجوابان كلاهما ساقطان.

أمّا الأول: فلأنه لم ترد روايه دالّه على أنّ التيمم مستحب نفسى، و الوارد هو روايه «التراب أحد الطهورين، يكفيك عشر سنين»^(١) و هى أجنبيّه عن المقام، كما لا يخفى.

و أمّا الثانى: فلأنه هذا الاحتمال يكفى إذا لم يكن هنا جواب آخر قطعى يدفع المحذور، و يأتى الجواب المذموم يغنينا عن هذه التكاليف إن شاء الله.

الثالث من الإشكالات: ما أورده على نفسه^(٢) - قدس سرّه - بأن مقتضى القول بأن الطهارات الثلاث مستحبات نفسيه، و غاياتها متوقفه على إحدى هذه المستحبات و العبادات: أن لا يكفى إتيانها بقصد أمرها الغيرى و أن يشترط إتيانها بداعى امتثال أمرها النفسى حيث لا يكون قصد الأمر الغيرى مقرباً و لا يجعلها عباده مع أنه لا خلاف فى كفايته.

١- هذه الجملة ليست من روايه واحده، و إنما هى من روايتين و بتفاوت يسير، انظر: الكافى ٣: ٦٣-٦٤-٤، الفقيه ١: ٥٩-٢٢١،

التهذيب ١: ١٩٤-٥٦١ و ٢٠٠-٥٨٠، الوسائل ٣: ٣٦٩ و ٣٨١، الباب ١٤ و ٢١ من أبواب التيمم، الحديث ١٢ و ١.

٢- كفايه الأصول: ١٤٠.

ثمّ أجب عنه بأنّ الاكتفاء بقصد الأمر الغيرى من جهة أنّه يدعو إلى ما يتعلّق به، و هو عباده، فقصد الأمر الغيرى طريق إلى قصد الأمر النفسى، فيقصد تبعاً و ضمناً.

أقول: هذا الجواب لا يفيد شياً، لأنّنا نفرض ما إذا غفل عن أمره النفسى أو قطع بعلمه و لم يقصده، فهل يعقل قصده تبعاً و ضمناً؟ و هل يمكن الالتزام بأنّ المغفول عنه و غير المقصود يكون داعياً له أيضاً؟

فالأولى فى الجواب أن يقال: إنّ العباديّه تحصل بمجرد إضافه الفعل إلى المولى، و لا- يعتبر فى المقرّيّه و العباديّه أزيد من استناد الفعل إلى الله تعالى بنحو من أنحاء الاستناد و منها إتيانه بداعى امتثال أمره الغيرى، فلا يبقى محذور فى جوابه عن الإشكال إلّا النقص بالتيمّم، و هو وارد لا يمكن دفعه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١) من أنّ مبنى الإشكال على حصر منشأ العباديّه فى أمرها الغيرى و النفسى و ليس كذلك، و هذا الحصر غير حاصر، بل هناك شقّ ثالث، و هو تعلّق الأمر النفسى المتعلّق بالصلاه بها أيضاً، فإنّه ينحلّ و ينسبط إلى جميع الأجزاء و الشرائط، و لا فرق بينهما أصلاً.

ثمّ أورد على نفسه بأنّه ما الفرق بين الطهارات الثلاث و سائر المقدمات التى لا يعتبر فيها إتيانها عباده مع أنّ الأمر واحد، و تعلّقه أيضاً على نحو واحد؟

ثمّ أجب: بأنّ الغرض المتعلّق بالطهارات لا يحصل إلّا بإتيانها عباده، بخلاف بقيه المقدمات، و لا محذور فى اختلاف الشرائط من هذه الجبهه، بل لا مانع فى اختلاف الأجزاء أيضاً و إن لم تكن كذلك.

أقول: و قد ذكرنا سابقاً مثلاً لتعلّق الأمر الواحد بمركّب من أمرين

ارتباطيين أحدهما تعبدى، والآخر توصيلى، كما إذا نذر شخص أن يصلى ركعتين، و يكرم عالما فى هذا اليوم مثلا بنحو الارتباط، فإن الأمر بوفاء النذر واحد تعلق بمجموع الصلاة و الإكرام اللذين أحدهما تعبدى و الآخر توصيلى.

و لكن مع ذلك هذا الجواب غير تام، لما عرفت فى البحث [عن أقسام المقدمه] (١) من أن الطهارات الثلاث من المتوسّطات التى تكون بأنفسها خارجة عن المأمور به و بتقيدها داخله فيه، فما يكون تحت الأمر النفسى المتعلق بالطهارات هو تقييد الصلاة بإحداها، لا- نفس الوضوء و الغسل و التيمم و الحركات الخاصه، و إلا فلا يعقل تعلق الأمر الغيرى بها أيضا، و يكون البحث عن وجوب مقدمه الواجب لغوا محضا لا يترتب عليه أثر إلا مجرد إتعاب النفس و إتلاف العمر، إذ على هذا يكون جميع المقدمات واجبه نفسيه، كالأجزاء، و الفرق بينها و بين الأجزاء لا يكون إلا بالعباديه و غيرها. و بعباره أخرى: بالتعبدية و التوصيليه.

و منها (٢): ما أفاده العلامة الأنصارى (٣) من أن النفس الغسلتين و المسحيتين - من حيث هى - حيث إنها لا تكون مقدمه، بل بما أنّ هذه الحركات معنونه بعنوان خاص مجهول لنا، فلا بدّ فى إتيانها بهذا العنوان الخاصّ من قصد أمرها الذى يدعو إلى ما هو المقدمه واقعا، فىكون قصد الأمر الغيرى إشاره إجماليه، و طريقا إلى إتيان ما هو مقدمه واقعا إجمالا، لا موجبا لعباديه نفس الحركات حتى يعود الإشكال.

و فيه: أولا: منع كونها معنونه بعنوان مجهول لنا، بل ظاهر الآيه فى قوله

١- مكان ما بين المعقوفين فى الأصل بياض.

٢- أى من الأجوبه التى أجيب بها عن الإشكاليين. (م).

٣- مطارح الأنظار: ٧١.

تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ (١) إلى آخره، خلاف ذلك.

و ثانيا: إمكان إتيانها بعناوينها بنحو آخر، مثل قصد أمرها وصفا لا غاية بحيث لا يكون الداعى هو أمرها الغيرى بل شيئا آخر.

و ثالثا: عدم دفعه المحذور الأول، و هو إشكال ترتب الثواب عليها.

و منها: ما أفاده أيضا العلامة الأنصارى (٢) و هو أنه من الممكن أن لزوم إتيانها عباده يكون لأجل أن الغرض من غاياتها لا يحصل إلا بإتيانها عباده، لا أن العبادية فيها كانت من ناحيه الأمر الغيرى.

و فيه أيضا: أنه لا يدفع إشكال ترتب الثواب.

و منها: ما أفيد فى بحث التعبدى و التوضيلى لتصحيح قصد الأمر فى العبادات من الالتزام بأمرين: أحدهما متعلق بذات الصلاة مثلا، و الآخر بإتيانها بداعى امتثال أمره الأول، فكذا فى المقام نلتزم بأمرين: أحدهما متعلق بذات الوضوء، و الآخر بإتيانه بداعى هذا الأمر المتعلق بذوات الحركات.

و هذا الجواب أيضا غير تام فى المقام و إن قلنا بصحته هناك.

و ذلك لأن ذات الوضوء ليست مقدّمة حتى يتعلّق بها أمر غيرى، و إلا لوجب سقوط الأمر الغيرى بمجرد إتيانها من غير قصد غاية من الغايات.

و التزم بعض (٣) مشايخنا- قدّس أسرارهم- بعدم ورود هذا الإشكال بدعوى أن المقدّمة إذا كانت الوضوء المقيد بداعى الأمر، يكون الوضوء المطلق أيضا مقدّمة للصلاة، إذ مقدّمة المقدّمة لشيء مقدّمة لذلك الشيء

١- المائدة: ٦.

٢- مطارح الأنظار: ٧١.

٣- هو المحقق الأصفهاني قدّس سرّه، انظر: نهايه الدرايه ٢: ١٢٢.

أيضا، فيترشح من الأمر بالمقيد أمر بالمطلق أيضا.

أقول: سيجىء مفصلا في بحث الأقل والأكثر أن الأجزاء العقلية لا تكون متعلقة للأمر، والأمر لا ينحل ولا ينسبط إلا إلى الأجزاء الخارجيه، مثلا:

لا ينحل الأمر في «أكرم عالما» إلى أوامر أحدها متعلق بجوهريته، والآخر بجسميته، والثالث بناميته، والرابع بحيواتيته، وهكذا، بخلاف المركب الخارجى، فإذا تعلق أمر بعق رقبه مقيدا بكونها مؤمنه، لا يقبل الانحلال إلى أمرين: أحدهما بذات الرقبه، والآخر بكونها مؤمنه، وهكذا فى المقام لا يمكن انحلال الأمر الوضوئى إلى أمرين: أحدهما بذات الوضوء، والآخر بتقيده. فظهر أن هذا الجواب أيضا غير سديد.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: إن الطهارات مقدمه لغاياتها بما أنها مضافه إلى المولى بنحو إضافه، لا أنها مستحبات نفسيه - كما أفاده فى الكفايه (١) - حتى ينتفض بالتيمم، ولا أنها بذواتها مقدمه، ويجب إتيانها عباده حتى يعود الإشكال، بل لأجل أنه من الإجماع والروايات الوارده فى الباب، الداله على وجوب إتيانها عباده يستكشف أن ما هو مقدمه هذه الحركات الخاصه إذا أضيفت إلى المولى، وإلا فلا تكون بمقدمه أصلا، وحينئذ فيكفى إتيانها بداعى غايه من الغايات، لما عرفت من تحقق الإضافه والعباديه بمجرد قصد الأمر الغيرى فى إتيانها، وعرفت أن الثواب أيضا يترتب عليه لما يكون المكلف فى مقام الانقياد والإطاعه عند إتيانها إذا قصد التوصل إلى الصلاه مثلا، وذلك يوجب استحقاقه الثواب بالمعنى الذى ذكرنا، فعلى هذا إذا ثبت الاستحباب النفسى فى الوضوء، لا إشكال فى عدم لزوم الإتيان بداعى غايه من

الغايات، بل يكفى الإتيان بداعى المحبوبيه للمولى، و إلا لا أثر له إلا بداعى إحدى الغايات.

و الظاهر أنه لا إشكال فى استحباب الغسل نفسا، و كذا لا إشكال فى عدم محبوبيه التيمم كذلك (١)، و فى الوضوء خلاف ليس هنا محل ذكره و بيان ما هو الحقّ فيه، فارتفع الإشكال بأسره.

أما استحقاق الثواب: فلما عرفت من أنها مضافه إلى المولى تكون مقدّمه، و لا يعتبر فى استحقاق الثواب إلا الإضافه إلى المولى فيما يكون قابلا- للإضافه إمّا بنفسه، كالصلاه و الصوم، أو بواسطه أمر كذلك، كغسل الثوب، فسواء أتى بالطهارات بداعى المحبوبيه فيما يكون كذلك، أو بداعى أمرها الغيرى، تتحقّق الإضافه، و يوجب استحقاق الثواب.

و أما إشكال قريبتها و عدم سقوطها بدون إتيانها عباده مع كونها توصلية فهو أيضا ظهر ممّا ذكرنا من أنّ متعلّق الأمر يكون هذه الحركات الخاصّه مضافه إلى المولى لا ذواتها مجردة عن هذه الإضافه.

هذا، و لو فرض عدم تمامية هذا الجواب، يمكن الجواب عنه بالالتزام بتعدّد الأمر، و لا محذور فيه على ما هو المختار فى بحث الأقلّ و الأكثر الارتباطيين من جريان البراءه العقليه فيما إذا شكّ فى شرطيه شىء للصلاه.

بيان ذلك بنحو الإجمال هو: أنّ المركّبات على قسمين: حقيقته و اعتباريه.

أمّا الحقيقته منها كـ «زيد» فإنّه مركّب من الجوهرية و الجسميه و الحيوانيه و الناطقيه، فلا يكون الأمر المتعلّق بها قابلا للانحلال، فإذا قيل: «أكرم زيدا»

ليس هناك إلّا أمر واحد متعلّق بموجود واحد، فالمطلوب أيضا شىء واحد.

و أمّا الاعتبارية منها- وهى ما تكون مركّبه من أجزاء يكون كلّ واحد منها دخيلا فى غرض واحد، و لذا اعتبرها المعتبر شيئا واحدا، و أمر بها أمرا واحدا، كالصلاه- فقد قيل بجريان البراءة العقلية فى الأجزاء فقط دون الشرائط حيث ينحلّ الأمر إلى الأجزاء، لأنّها وجودات متعدّده فى الخارج كلّ واحد منها قابل لتعلّق الأمر به.

و أمّا الشرائط: فحيث ليس بإزائها شىء فى الخارج، بل هناك وجود واحد ذو إضافات متعدّده، و لا يتكثّر الواحد بتكثّر الإضافات، فلا- تقبل إلّا تعلّق أمر واحد بالمشروط بها، و لا ينحلّ الأمر بالمشروط من ناحيتها و إن كان لا مانع من انحلاله من ناحيه الأجزاء، فحينئذ لا تجرى البراءة العقلية عند الشكّ فى شرطيه شىء لشىء.

أقول: لا مانع من الانحلال من ناحيه الشرائط أيضا، فإنّ الإضافات و إن كانت لا توجب الكثرة فى المشروط، إلّا أنّها كلّها مئونه زائده لا بدّ للمولى من لحاظها، و التكليف بإيجادها فى ضمن متعلّقاتها، فلا محاله ينحلّ الأمر بالنسبه إليها أيضا، فتجرى البراءة فى مقام الشكّ بالنسبه إليها أيضا.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه لا مانع من الالتزام بأمرين، و ذلك لانحلال الأمر الغيرى- المتعلّق بالوضوء المقيّد بكونه مضافا إلى أمر المولى و بداعى الأمر،- إلى أمرين: أحدهما متعلّق بذات الوضوء و الآخر بإتيانه بداعى الأمر، إذ ملاك الأمر الغيرى- و هو المقدميه- موجود، فإنّ إتيان ذات الوضوء ممّا يتوقف عليه الوضوء المقيّد بداعى الأمر قطعاً، ضروره أنّ المطلق ما يتوقّف عليه وجود المقيّد.

و قد ظهر أنه لا مانع من انحلال الأمر المتعلق بالمقيد إلى أمرين:

أحدهما تعلق بذات المقيد، و الآخر بإيجادها مقيداً بكذا، فإذا أتى بالوضوء بداعي الأمر المتعلق بذاته، فقد تحقّق العباديه، و امثل الأمر الغيرى المتعلق بالمقيد، و يندفع كلا المحذورين، كما لا يخفى.

الأمر الخامس: لا ريب فى أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذبيها فى الإطلاق و الاشتراط

إشاره

حيث إن وجوبها ترشحيّ تبعي، فالتخلف خلف محض بعد الالتزام بالملازمه العقلية بين الوجوبين.

فظهر فساد ما فى المعالم (١) فى بحث الضد من أن حجه القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب فى حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها، إذ بعد ما تبين أن وجوب المقدمه من تبعات وجوب ذبيها و رشحاته لا يعقل الانفكاك، ففى صوره عدم إرادته المكلف إتيان ذى المقدمه، كما لا يعقل عدم وجوب ذبيها و اشتراطه بالإرادته، ضروره أن لازمه التخلف و عدم الوجوب، و الإباحه، كذلك لا يعقل عدم وجوب المقدمه بناء على الملازمه و التبعيه.

ثم إنه يقع الكلام فى أن المقدمه هل تتصف بالوجوب و المطلوبيه فيما إذا لم يقصد التوصل إلى ذبيها و لم يترتب عليها، و لا يشترط شىء من الأمرين فى اتصافها بالوجوب، كما هو مختار صاحب الكفايه (٢)، أو يشترط كلا الأمرين فى ذلك، كما... (٣). أو يشترط الأول دون الثانى، كما عن شيخنا

١- المعالم: ٢٨٩.

٢- كفايه الأصول: ١٤٣ و ١٤٧.

٣- مكان النقاط بياض فى الأصل.

العلامة الأنصاري (١) قدس سره، أو يشترط الثاني، كما عن صاحب الفصول (٢) قدس سره؟

وجوه في المقام. و الكلام في جهتين:

الأولى: في اعتبار قصد التوصل و عدمه.

و حاصل ما أفاده صاحب الكفاية (٣) في تحقيق مرامه: أنّ وجوب المقدمه، الذي يكون بحكم العقل ليس إلّا لتوقف إتيان ذبيها عليها، و من المعلوم عدم مدخلية قصد التوصل فيما هو ملاك الوجوب، و هو التوقف و المقدميه، فتتصف المقدمه بالوجوب و المطلوبيه، كما في بقيه الواجبات التوضيئيه عدا الطهارات الثلاث، و لا يبقى على حكمه السابق من الحرمة أو غير ذلك، فيتفرع على هذا أنّ الدخول في ملك الغير فيما إذا توقف إنقاذ غريق عليه، واجب لا- حرام و لو لم يقصد التوصل به إليه، بل كان الداعي له التفرج، كما أنّ غسل الثوب واجب و لو غسل بداعي التنظيف دون التوصل، فالتخصيص بخصوص ما قصد به التوصل يكون بلا مخصص.

و الحاصل: أنّ الواجب هو نفس المقدمه لا هي بعنوان المقدميه، لعدم دخل العنوان في ملاك الوجوب و حصول الغرض، و إلّا لوجب إتيانها ثانيا إن أتى بدون قصد التوصل حيث لم يأت بما هو واجب.

لا يقال: أتى بشيء يسقط الوجوب، لحصول الغرض و إن لم يأت بالواجب، كما إذا أتى بالفرد المحرم منها.

فإنه يقال: سقوط الواجب به من جهة أنه يحصل به الغرض، كغيره، و الحرمة مانعه من اتصافها بالوجوب، و المانع هنا مفقود، فيؤثر المقتضى

١- مطارح الأنظار: ٧٢.

٢- الفصول: ٨٦.

٣- كفاية الأصول: ١٤٣.

أثره، و هو سقوط الواجب، و اتصافها بالمطلوبيه.

و لبعض مشايخنا(١) المحققين - قدس الله أسرارهم - كلام حاصله بتوضيح منّا: أنّ قصد التوصل دخيل في اتصاف المقدمه بالوجوب. و يتضح ذلك بمقدمتين:

الأولى: أنّ الحثيات التعليليه في الأحكام العقلية ترجع إلى الحثيات التقيديه و إن لم تكن في الأحكام الشرعيه كذلك، و ذلك لأنّ الأحكام العقلية كلّها ترجع إلى حسن العدل و قبح الظلم، فمتى ما تحقّق عنوان العدل يستقلّ العقل بحسنه، كما في ضرب اليتيم للتأديب، فإنّه لغايه التأديب عدل، فيحكم بحسنه لا مطلقاً، فالغايات دخيله في موضوعات الأحكام العقلية و عناوين لها بحيث لو ضرب اليتيم لا- لغايه التأديب بل ظلماً، لا يحكم العقل بحسنه و لو ترتّب عليه التأديب قهراً حيث لا ينطبق عليه بدونها عنوان العدل، فلا يتحقّق موضوعه، فلا يكون له حكم.

الثانية: أنّ الفعل لا يقع على صفه الوجوب و مصداقاً للواجب إلّا إذا أتى به عن قصد و عمد، ضروره أنّ التكليف لا يتعلّق إلّا بالفعل الاختياري، فالغسل الصادر لا عن اختيار لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و إن كان مسقطاً له و محصلاً لغرضه.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ وجوب المقدمه حيث إنّه بحكم العقل لأجل التوصل بها إلى الواجب و مقدميتها له، فالواجب بمقتضى المقدمه الأولى هو:

عنوان المقدمه، لا ذاتها، فإذا كان المطلوب و الواجب هو العنوان، فلا بدّ في مقام الامتثال من إتيان ذات المقدمه بقصد التوصل و بعنوان المقدميه بمقتضى

المقدّمه الثانيه، فإذا أتى [بها] لا بقصد التوصل و لا بعنوان المقدّميه، لم يأت بما هو واجب، إذ لم يقصده، و ما قصده و أتى به لا- يكون مصداقا للواجب، و مسقطيته للواجب و كونه محصّيا للغرض لا- دخل له فيما نحن بصدده، و هو الوقوع على صفة الوجوب، فلا يكون تخصيص الوجوب بما قصد به التوصل لا بمخصّص.

أقول: ما أفاده- قدّس سرّه- متين لا شبهه فيه من حيث الكبرى (١)، لكنّه لا- ينطبق على المقام، إذ الوجوب فى المقام ليس ممّا حكم به العقل مستقلا حتى يجرى فيه ما ذكر، بل هو ممّا حكم به الشرع، و إنّما العقل- على مسلك- أو العقلاء- على مسلك آخر- يدركه و يستكشفه، نظير حجّيه الظنّ عند الانسداد على القول بالكشف، فإنّ العقل على هذا القول يكشف عن حكم الشارع بالحجّيه عند ذلك، و يدرك هذا الحكم الشرعى، لا أنّه نفسه يحكم بذلك.

نعم يتمّ ما أفاده فى الأحكام العقلية العلميه النظرية التى كلّها راجعه إلى اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و العمليه التى كلّها راجعه إلى حسن العدل و قبح الظلم، و من المعلوم المفروض أنّ المقام ليس من قبيل شىء منهما، كما أنّ النزاع بين الأخبارى و الأصولى يكون فى القسم الأوّل من هذه الأقسام الثلاثه،

١- كلام المحقّق الأصفهانى- قدّس سرّه- من حيث الكبرى مخدوش. توضيحه: أنّه إذا علم حجّيه الحكم الشرعى، التعليليه، نحكم بأنّه المتعلّق و الحجّيه التقيديه، نحو: الخمر حرام لإسكاره، لأنّه نحكم بحرمة المسكر، و نقول: إنّ الخمر حرّمت، لأنّها مصداق المسكر، و أمّا الملاكات فلا نعلم كونها حجّيات تعليليه، فلا فرق بين الحكم العقلى و الشرعى فى أنّ كلّ حجّيه تعليليه ترجع إلى التقيديه، و الفرق أنّ العلم بالحجّيه التعليليه فى مورد حكم العقل سهل، و فى مورد الحكم الشرعى لا يمكن ذلك إلّا إذا بيّنه الشارع، و هذا يرجع إلى الصغرى. (م).

لا الأخيرين.

فظهر أن لا وجه لاعتبار قصد التوصل في اتّصاف المقدّمه على صفه الوجوب، فما يقصد التوصل به و ما لا يقصد من المقدمات سواء في ذلك.

الجهه الثانيه: في اشتراط ترتّب ذى المقدّمه على المقدّمه و إيصالها إليه في وقوعها على صفه الوجوب و عدمه.

اشاره

و قد استدلل صاحب الكفايه (١) لعدم الاشتراط بوجوه ثلاثه.

الأول: أنّ الغرض من إيجاب المقدّمه ليس إلّا إمكان حصول ذى المقدّمه، و لا تفاوت في ذلك الغرض بين الموصله منها و غيرها، و لا- يمكن أن يكون ترتّب الواجب و الوصول إليه غرضاً من الإيجاب، ضروره أنّه ليس أثر تمام المقدمات فضلاً عن بعضها، إذ بعد إتيان جميع المقدمات يختار المكلف تاره إتيان الواجب و أخرى عدم إتيانه في غير الأفعال التسبيبه و التوليديه، إلى آخر ما أفاده.

الثاني: أنّه لا ريب في سقوط الواجب الغيرى بمجرد إتيان المقدّمه من دون توقّع و انتظار لحصول ذيهها، و ليس علّه السقوط إلّا الموافقه، أو العصيان أو انعدام الموضوع، و لا- شك أنّ إتيان المقدّمه ليس من قبيل الثاني و الثالث، فيتعين الأول و أنّ علّه السقوط هي الموافقه بمعنى إتيان ما هو واجب و مطلوب للمولى، و هذا هو المطلوب.

الثالث: ما أفاده (٢) تطفلاً- في ضمن أجوبه صاحب الفصول من أنّ الإيصال وصف منتزع عن الإتيان بذى المقدّمه بعد إتيان المقدّمه، فلو أخذ هذا

١- كفايه الأصول: ١٤٥.

٢- كفايه الأصول: ١٤٩، قوله: كيف؟! ... و هو كما ترى.

القيّد في وقوع المقدمه على صفه الوجوب، لزم لا محاله قيديّه الواجب النفسى لوقوع المقدمه على صفه الوجوب ولا تصافها بالوجوب، فيلزم أن يكون الواجب النفسى مقدمه للمقدمه و واجبا لوجوب ناش عن وجوب المقدمه، و المفروض أنّ وجوب المقدمه أيضا ناش عن وجوب ذيهها، و هذا دور صريح.

و التزم شيخنا الأستاذ(١) بإهمال المقدمه من حيث الإيصال و عدمه، بدعوى أنّ التقييد حيث إنّه مستحيل، فيكون الإطلاق أيضا مستحيلا، إذ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه لا تقابل السلب و الإيجاب حتى يوجب استحاله التقييد في أحدهما ضروريّه الإطلاق في الآخر، فتكون النتيجة هو إهمال وجوب المقدمه من حيث التقييد بالإيصال و عدمه.

أقول: قد مرّ في بحث التعبدى و التوضيلى أنّ استحاله التقييد مطلقا لا تكون موجه لاستحاله الإطلاق، بل إن كانت الاستحاله نشأت من ثبوت الحكم للمقيّد، كتكليف العاجز عن القيام، به، فلا محاله توجب استحاله الإطلاق أيضا، إذ كما يستحيل ثبوت الحكم لفرد يستحيل شموله له بالإطلاق أيضا، أمّا لو نشأت من ناحيه التقييد فربما توجب ضروريّه الإطلاق، و ربما توجب جواز الإطلاق و التقييد بطرف العدم، و ربما توجب التقييد بجانب عدم القيد، كما مرّ مفضّلا.

و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا يوجب ذلك، إذ ليس الفرق بينه و بين تقابل السلب و الإيجاب إلّا أنّه في الأوّل يمكن ارتفاع كلا المتقابلين، بأن يقال: إنّ الجدار ليس ببصير و لا أعمى، و لا يمكن

ذلك فى الثانى بأن يقال: لا قائم هذا و لا لا قائم، و من المعلوم أنّ هذا الفرق لا يوجب ما ذكر، كيف لا؟! و بين العلم و الجهل و القدره و العجز و الغنى و الفقر تقابل العدم و الملكه، و يستحيل اتّصافه- تبارك و تعالى- بالجهل و العجز و الفقر مع أنّ اتّصافه بالعلم و القدره و الغنى ضرورىّ له، و فى الممكن بالعكس.

و يكفى فى تقابل العدم و الملكه أن يكون أحد الأمرين له شأنه الوجود و لو باعتبار نوعه أو جنسه، كما فى العقرب، فإنّه- على ما هو المعروف- ليس من شأن نوعه أن يكون بصيرا لكن يكون من شأن جنسه ذلك.

هذا كلّ ما يرجع إلى كلام شيخنا الأستاذ.

و أمّا الجواب عمّا أفاده فى الكفايه من الوجوه الثلاثه:

فعن الأوّل: أنّ المراد من إمكان حصول ذى المقدمه إن كان الإمكان الذاتى، فلا يفرق بين إتيان المقدمات و عدمه فى إمكان حصول ذى المقدمه ذاتا، فهو ممكن قبل إتيان مقدماته و بعده، كما أنّ القدره عليه حاصله، سواء أتى بمقدماته أو لم يأت، غايه الأمر تكون القدره فى صوره عدم الإتيان بالواسطه و فى صوره الإتيان بلا واسطه.

و إن كان المراد منه الإمكان القياسى بمعنى الإمكان بالقياس إلى عدم هذه المقدمه. و بعبارة أخرى: يكون الغرض من الإيجاب تمكّن الوصول من ناحيه هذه المقدمه، فأىّ غرض يترتب على إيجاب هذه المقدمه، و أىّ فائده تحصل من إتيانها مع عدم حصول الواجب و ترتبه على إتيان ما يكون واجبا حيث إنّ الاختيار من المقدمات؟ و على مسلكه لا يمكن تعلق التكليف به، و إنّما هو لغو محض.

فالإنصاف أنّ إمكان الحصول ليس غرضا، بل الغرض هو إمكان

الوصول بالاختيار من ناحيه هذه المقدمه، و سدّ باب عدم ذى المقدمه من ناحيه هذه المقدمه.

هذا، و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أنّ الغرض ليس ذلك أيضا، إذ لا فائده فى إتيان بعض المقدمات دون بعض، و لا يتعلّق به غرض حتى يوجبه، بل الغرض من الإيجاب ليس إلّا الإيصال، و حيث إنّ الأمر المتعلّق بالواجب النفسى واحد، و الوجوب يترشّح منه إلى المقدمه، و الغرض من إيجاب جميعها واحد، فليس هناك إلّا أمر واحد و إيجاب غيرىّ واحد لغرض واحد ناش من إيجاب أمر نفسىّ واحد متعلّق بجميع المقدمات التى منها الاختيار، فإنّه على مسلكنا- كما مرّ غير مرّه- أمر اختياريّ، و اختياريّته، بنفس ذاته لا- بشىء آخر، فجميع المقدمات تكون واجبه بإيجاب واحد بحيث لو أتى بالبعض لم يأت بالواجب الغيرىّ أصلا، كما أنّه لو لم يأت بجزء من أجزاء الصلاه، لم يمثل أمرها أصلا.

فظهر بذلك أنّ المتّصف بالوجوب هو الموصله من المقدمات فقط، لما عرفت من أنّ بعض المقدمات لا يتّصف بالوجوب، و الكلّ المتّصف بالوجوب يترتب عليه ذو المقدمه قهرا، و موصل إليه لا محاله. و هذا واضح.

و بهذا يظهر الجواب عن الوجه الثانى، إذ الحال فى إتيان بعض المقدمات بعينه على هذا هو الحال فى إتيان بعض الأجزاء، و الإشكال يجرى هناك أيضا، و الجواب فى المقامين هو أنّ السقوط يكون بالموافقه لكن لا مطلقا، بل مراعى بإتيان بقيه الأجزاء أو المقدمات.

و يظهر الجواب عن الثالث أيضا حيث إنّ الموصليّه على ذلك عنوان مشير إلى جميع المقدمات، الملازم لوجود ذبيها، فلا يلزم محذور. و اندفع

بقي الكلام فيما استدلّ به صاحب الفصول على اختصاص الموصلة من المقدمات بالوقوع على صفة الوجوب،

بقي الكلام فيما استدلّ به صاحب الفصول (١) على اختصاص الموصلة من المقدمات بالوقوع على صفة الوجوب،

و عمدتها (٢) وجهان (٣):

الأول: شهاده الوجدان بأنّ من يريد شيئاً لأجل حصول شيء آخر لا يكون ذاته مطلوباً له مطلقاً ولو لم يحصل مطلوبه النفسى.

الثانى: أنّه يصحّ نهى المولى عن المقدّمه غير الموصله بأن يقول:

«لا تخرج إلى السوق لغير اشتراء اللحم و اخرج له» و ذلك آيه عدم اتّصاف غير الموصله منها بالوجوب.

و أجاب فى الكفايه (٤) عن الأول: بأنّه - بعد تسليم كون الغرض من الإيجاب الغيرى هو حصول المطلوب النفسى - الوجدان

يقضى بخلافه، و أنّ ما أريد لأجل غايه و تجرّد عن الغايه يقع على صفة المطلوبيه الغيريه، كما إذا ترتّب الغايه، إلى آخره.

و أجاب عن الثانى بجوابين:

الأول: أنّه لو سلّم صحّ النهى عن غير الموصله منها لا نسلم كون ذلك آيه عدم اتّصاف غير الموصله منها بالوجوب، ضروره

أنّ عدم الاتّصاف فيه ليس إلّا لأجل المنع من غير الموصله، و أمّا إذا لم يكن منع فى البين، فلا مانع

١- الفصول: ٨٤ و ٨٦.

٢- أى عمده الأدلّه المراده من الموصول.

٣- أقول: كلاهما تمسيك بالوجدان إلّا أنّ الأول تمسيك به فى مقام الثبوت، و الثانى تمسيك به فى مقام الإثبات. و بعبارة

أخرى: أنّ الأول بمنزله المدعى، و الثانى بمنزله الدليل، أى من صحّ النهى فى مقام الإثبات يستكشف أنّ الأمر كذلك فى

الثبوت أيضاً. (م).

٤- كفايه الأصول: ١٤٩ و ١٥٠.

من أتصاف غير الموصلة بالوجوب أيضا.

أقول: لو سلّم صحّ النهى و عدم المحذور فيه، يجب، إذ المفروض أنّ المقدمه فى ذاتها مغضوبه للمولى، و الكلام فى هذه الصوره، و أثر النزاع يظهر فى هذا المورد، و ليس لنا شغل بما إذا تعدّد الطريق أو لا تكون المقدمه مغضوبه فى ذاتها، فإذا كانت مغضوبه و لا محذور فى النهى فلم لا ينهى المولى عنه؟

الجواب الثانى: أنّه إذا كان النهى صحيحا، يلزم جواز ترك الواجب اختيارا، و عدم تحقّق العصيان بذلك.

بيان ذلك: أنّ الإيجاب الفعلى بالنسبه إلى ذى المقدمه يتوقّف على القدره على إتيان ذى المقدمه، و القدره عليه متوقّفه على القدره على الإتيان بمقدمته و جوازها شرعا، و جوازها شرعا متوقّف على الإتيان بالواجب، و ترتّب ذى المقدمه، فينتج أنّ الإيجاب متوقّف على الإتيان بالواجب، فيجوز ترك الواجب اختيارا.

و أيضا يلزم أن يختصّ الإيجاب و الطلب بصوره الإتيان بالواجب، و من المعلوم أنّ تعلّق الطلب بالمأتى به يكون من طلب الحاصل، و هو محال.

و فيه: أنّ جواز المقدمه فعلى لا- يتوقّف على الإتيان بذى المقدمه و ترتّب الواجب النفسى، و إنّما ترتّب الواجب و الإيصال و إتيان الواجب بعد إتيان المقدمه قيد للجائز لا الجواز.

و بعبارة أخرى: الإيصال قيد للمادّه (١) لا الهيئه، و بعبارة أوضح: الجواز

١- لا وجه لكون الإيصال قيدا للواجب و إن كان الواجب هو الموصلة لا غير. و بعبارة أخرى: لا ملازمه بين مطلوبته الموصلة و كون الإيصال قيدا للمطلوب. و وجهه: أنّ الإيصال إلى ذى المقدمه هو الغرض من إيجاب المقدمه و لا- فرق فى ذلك بين المقدمه الأولى و المتوسّطه و الأخيره، لأنّ الغرض فى جميعها هو الوصول إلى الواجب النفسى لا أن يكون لكلّ مقدمه غرض آخر غير الوصول إلى الواجب النفسى. مثلا: إذا أمر المولى بالوضوء و أمر بتحصيل الماء فكما أنّ الغرض من التوضؤ هو إتيان الصلاه كذلك يكون الغرض من تحصيل الماء هو الصلاه و إن كان الوضوء غرضا أدنى لتحصيل الماء، فالغرض من جميع المقدمات هو الواجب النفسى، فالمطلوب من المقدمات هو ما يترتّب عليه الواجب النفسى. و بعبارة أخرى: إنّ المطلوب من المقدمات هو ما يلزم من وجوده وجود ذى المقدمه لا غير. و بعبارة ثالثه: الواجب الغيرى هو الحصّه التوأمة مع ذى المقدمه لا المتقيّد بذى المقدمه، فالوجدان و إن كان حاكما بأنّ غير الموصلة ليس مطلوبا و لكنّه ليس معناه أنّ الموصلة بما هى موصلة مطلوبه بل واقع الموصلة مطلوب، و مطلوبته واقع الموصلة لا تستلزم تقيّد المطلوب بالإيصال. (م).

لا يتوقف على الإيصال، بل الإيصال قيد لمتعلق الجواز بمعنى أنّ جواز المقدمه و إن كان مطلقا غير مشروط بشىء إلا أنه يتعلق بالمقدمه الموصله، و هى تقع على صفه الوجوب دون غيرها.

و من ذلك يظهر الجواب عن إشكال طلب الحاصل، فإنّ الإيجاب موجود قبل الإتيان، و إنّما الذى يوجد و يتحقق بعد الإتيان هو متعلق الإيجاب و الواجب.

فانقدح أنّ كلام صاحب الفصول متين جداً، و لا بدّ من الالتزام بتعلق الوجوب بالمقدمه الموصله دون غيرها، و ظهر أنّ ما أفاده فى الكفايه فى ردّ صاحب الفصول - قدس سره - غير تامّ.

الكلام فى ثمره البحث،

و أحسن ثمره تكون فى بحث مقدمه الواجب هى ما أشرنا إليه سابقا من أنّه إذا توقّف واجب فعلى نفسى على فعل حرام و كان الواجب أهمّ، كما إذا توقّف إنقاذ غريق على الدخول فى أرض الغير، فعلى

القول بوجوب المقدمه مطلقا أوصلت أم لا، يجوز الدخول لكل من يجب عليه الإنقاذ و لو لم ينقذ، بل و لو كان للتفرج على القول بعدم اشتراط قصد التوصل في اتصاف المقدمه بالوجوب، و يقع هذا الدخول المحرم في نفسه- لو لا طريان المقدميه عليه- على صفة الوجوب و المطلوبيه.

و لا- يخفى أن هذه ثمره شريفه جيده كثيرا ما يقع الابتلاء بها في الفقه، و أمّا بقيه الثمرات التي ذكرت في المقام فكلها غير مثمره، و عمدتها ما أفاده صاحب الكفايه (١)- تبعا لصاحب الفصول (٢)- من فساد العباده فيما إذا كان تركها مقدمه لواجب أهم، كترك الصلاه، الذي مقدمه للإزاله على القول بوجوب المقدمه مطلقا، و أمّا على القول بوجوب المقدمه الموصله فقط فلا يحكم بفساد العباده.

بيان ذلك: أن ترك الصلاه، الذي هو واجب مطلقا يحرم نقيضه، و هو الصلاه على القول بوجوب المقدمه مطلقا، فتكون منهيًا عنها، فتفسد.

و أمّا على القول بوجوب المقدمه الموصله فقط، فالواجب هو الترك الخاصّ يعنى ترك الصلاه، المترتب عليه الإزاله، و نقيضه ترك هذا الترك الخاصّ، لا الصلاه، فلا تكون الصلاه منهيًا عنها، فتصح.

و أورد (٣) عليه: بأن لهذا النقيض مصداقين و فردين أحدهما: الترك المجرد، و الثاني: الصلاه، فكما أن وجوب الترك المطلق يقتضى حرمة ما ينطبق نقيضه عليه و هو الصلاه، كذلك يجب أن يكون وجوب الترك الخاصّ مقتضيا لحرمة ما ينطبق عليه نقيضه، غايه الأمر أنه في الأوّل واحد، و في الثاني

١- كفايه الأصول: ١٥٠.

٢- الفصول: ٩٧.

٣- المورد هو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله. انظر مطارح الأنظار: ٧٨.

اثان: الصلاة تاره، و الترك المجرد أخرى، إذ فى كلتا الصورتين نفس النقيض لا- يحكم بالحرمة حيث إن نقيض كل شىء رفة، فالصلاة تكون مصداق النقيض فى كلتا الصورتين لا نفسه، فلا فرق.

و أجاب (١)- قدس سره- عنه بما حاصله بتوضيح منّا: أن نقيض الشىء ما يعانده و ينافيه، كما فى وجود كل شىء مع عدمه، و وجود التناقض بين الوجود و العدم من البديهيات الأوليه، و أول ما يدركه الإنسان عند بلوغه إلى مرتبه الإدراك و التميز هو تناقض وجوده مع عدمه، و تعانده و تنافيه معه.

و ما يقال فى كتاب الحاشيه و أمثاله من أن نقيض كل شىء رفة، مسامحه واضحه.

فعلى هذا يتضح الفرق، فإن نقيض الترك المطلق هو نفس الصلاة، بخلاف نقيض الترك الخاص، فإنه قد تقرّر فى مقرّه أنه لا يمكن أن يكون للشىء الواحد نقيضان، فلا يمكن القول بأن الصلاة و الترك المجرد نقيضان للترك الخاص، فالنقيض هنا هو ترك الترك الخاص، و الترك المجرد و الصلاة يكونان من مقارناته، و من المعلوم أن الأمر بالشىء لا- يقتضى النهى عن مقارنه، فثبت الفرق بين القولين.

أقول: ما أفاده من الفرق فى غايه الجوده لكن غير تام من جهه أخرى، و هى ما سيأتى إن شاء الله من أن النهى الغيرى لا يوجب فساد العباده، فلا تكون هذه أيضا كبقية ما ذكر من الثمرات ثمره لهذا البحث، و إنما الثمره المشره الكثيره الفائده هى ما ذكرنا. هذا تمام الكلام فى المقدمه الموصله.

و من تقسيمات الواجب: تقسيمه إلى الأصلى و التبعى.

و أفاد في الكفايه (١) أنّ هذا التقسيم ظاهرا يكون بالقياس إلى مقام الثبوت و الواقع - بمعنى أنّ الشئ ٤ المطلوب إمّا أن يكون ملحوظا و ملتفتا إليه تفصيلا أو ملحوظا إجمالا و ارتكازا، فالأوّل أصليّ و الثاني تبعيّ - لا الإثبات بمعنى أنّ الشئ ٤ المطلوب إمّا مقصود بالتفهيم في مقام الإفاده مستقّلا - سواء كان الواجب نفسيا أو غيريا - و إمّا يكون مقصودا بالتفهيم تبعا و التزاما كذلك، و ذلك لأنّ التقسيم إن كان بالقياس إلى عالم الإثبات و الدلاله، لا يصير الحصر حاصرا، إذ يكون هناك شقّ ثالث، و هو ما لا يكون أصليا و لا تبعيا، كما إذا لم يكن بعد مفاد خطاب، بل ثبت وجوبه بالإجماع أو العقل [و] هذا بخلاف ما إذا كان التقسيم بالنسبه إلى مقام الثبوت، فإنّ الحصر عليه حاصر، غايه الأمر أنّ الواجب النفسى متمخّض على هذا (٢) في الأصلية حيث إنّه مطلوب نفسا و له مصلحه مستقلّه، فيتعلّق به طلب مستقلّ و إرادته مستقلّه كان هناك شئ ٤ آخر مطلوب أولا.

أقول: إن كان التقسيم بلحاظ حال اللحاظ و الالتفات و أنّ الواجب إمّا ملحوظ تفصيلا أو إجمالا و ارتكازا، فلا يتفاوت الحال في النفسى و الغيرى، و كما يجرى هذا التقسيم في الواجب الغيرى يجرى في الواجب النفسى أيضا، و هذا كما إذا غرق ولد المولى و هو غافل عنه، فإنّ الإنقاذ حينئذ مطلوب نفسا و مراد مستقّلا في مقام الثبوت و الواقع و تعلّق الشوق، لكنّه غير ملحوظ تفصيلا، بل لوحظ إجمالا و ارتكازا.

و الذى يسهّل الخطب أنّ هذا التقسيم ليس له ثمره أصلا، كما لا يخفى،

١- كفايه الأصول: ١٥٢.

٢- و على الأوّل يجرى فيه هذا التقسيم أيضا. (م).

و لعلّه لذلك أهمله شيخنا الأستاذ، و لم يتعرّض له أصلاً.

ثمّ إنّه على فرض ترتّب الثمره عليه إذا شكّ في واجب أنّه أصليّ أو تبعيّ، قال صاحب الكفايه (١): إنّ مقتضى الأصل هو التبعيه و عدم تعلق التفات تفصيلي و إرادته مستقلّه بهذا الواجب.

و أورد عليه بعض (٢) مشايخنا- قدّس سرّه- بأنّ الأصاله و التبعيه إن كانت باعتبار تعلق اللحاظ التفصيليّ و الإجماليّ بالواجب، فمقتضى الأصل هو التبعيه، و إن كانت باعتبار تعلق الإراده الاستقلاليّه و عدمه به، فمقتضى الأصل هو النفسيه لا التبعيه، لأنّ الأصل عدم دخل الغير في مطلوبيته و محبوبيته، بل هو محبوب نفساً و مطلوب مستقلاً، فيختلف الأصل باختلاف الاعتبارين.

هذا، و التحقيق في المقام أنّ الأصل لا يثبت شيئاً منهما بكلا الاعتبارين.

بيان ذلك: أنّ الموضوع إمّا من قبيل الموضوعات المركبه التي لا ارتباط بين أجزائها من حيث اتّصاف أحدها بالآخر و عدمه، و إنّما هو صرف الاجتماع في الزمان، كما إذا قال المولى: «تصدّق بكذا إن مات زيد و قام بأمر الناس عمرو» أو ممّا يكون فيه ارتباط لكن ارتباط عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم، و القضيه السالبه لا المعدوله. و بعبارة أخرى: العدم المحمولي لا النعتي، كما إذا فرض أنّ العالم غير المتّصف بالفسق يجب إكرامه، و المرأه غير المتّصفه بالقرشيّه تحيض إلى خمسين، أو من قبيل ارتباط الاتّصاف بالعدم بأن يكون موضوع الحكم في المثالين العالم المتّصف بعدم الفسق، و المرأه المتّصفه بغير القرشيّه، فإن كان الموضوع المركّب من قبيل القسم الأوّل أو الثاني، يجري فيه

١- كفايه الأصول: ١٥٣.

٢- نهايه الدرايه ٢: ١٥٨.

الأصل، و يثبت الحكم بضميمة الوجدان، و إن كان من قبيل الثالث، فلا يجرى الأصل، فإنّه مثبت، بمعنى أنّ استصحاب عدم الفسق و عدم القرشيّه لا يثبت اتّصافه بالعدم، فإنّ ما له حاله سابقه هو عدم الاتّصاف بالفسق و القرشيّه، و هو لا يفيد لإثبات الاتّصاف بعدم الفسق و القرشيّه. و المقام من هذا القبيل، لأنّ التبعي بالاعتبار الأوّل هو ما يكون متّصفا بعدم كونه ملحوظا تفصيلا، فأصالة عدم الاتّصاف بكونه ملحوظا تفصيلا لا يثبت التبعي بهذا الاعتبار، و هو بالاعتبار الثاني ما يكون متّصفا بعدم كونه مرادا مستقلا، و من المعلوم أنّ أصالة عدم كونه مرادا مستقلا لا يثبت ذلك، فيكون الأصل بكلا الاعتبارين مثبتا، و لا يفيد لإثبات الأصليّه أو التبعيّه أصلا.

الكلام في ثمره البحث عن وجوب المقدمه.

و قد عرفت سابقا أنّه يترتب على هذا البحث ثمره عمليّه فقهيّه شريفه قابله لأن تدوّن في الفقه، و هي أنّه إذا توقّف واجب فعليّ على مقدّمه حرام، كتوقّف إنقاذ الغريق على الدخول في الأرض المغصوبه، فإن قلنا بعدم وجوب المقدمه، فيكون المقام من باب تراحم التكليفين الإلزاميين: حرمة الدخول و وجوب الإنقاذ، فيجب الأخذ بالأهمّ منهما، و هو الإنقاذ في المثال، فيجوز الدخول للوصول إلى هذا الواجب بحكم العقل، و لا يجوز الدخول لمجرد التفريح و التفرّج حيث لا يحكم العقل بأزيد من ذلك.

و إن قلنا بوجوب المقدمه الموصله لا مطلقا، فيكون المقام أيضا من باب التراحم بين وجوب المقدمه شرعا، الثابت بحكم العقل و حرمتها الذاتيه، فيتّصف الموصله منها بالوجوب، لمكان أهمّيّه ذبيها، و عدم اجتماع المحبوبيّه و المبعوضيّه، فلا يجوز أيضا الدخول لمجرد التفرّج.

و إن قلنا بوجوب المقدمه مطلقا، فلا إشكال في جواز الدخول مطلقا سواء كان للإيصال أو لم يكن، بل كان لمجرد التفريح و التفريح.

و هذه مسأله فرعيه عمليه يجب أن يجب عنها الفقيه إذا سئل، و لا تعلم إلّا بالبحث عن وجوب المقدمه، فأى ثمره أحسن منها؟

[في ذكر ثمرات أخرى للبحث عن وجوب المقدمه]

و قد ذكرت ثمرات آخر لهذا البحث لا محصل لشيء منها.

منها: ما أفاده في الكفايه (١) من استنتاج حكم كلى فرعى، و هو وجوب ما يتوقف عليه الواجب شرعا بتشكيل قياس استثنائي بأن يقال: لو كانت الصلاه واجبه لكانت مقدماتها واجبه، للملازمه العقلية بين الوجوبين، لكن الصلاه واجبه، فالمقدمات أيضا واجبه، أو بترتيب قياس اقتراني كبراه ما ثبت في هذا المبحث بأن يقال: الموضوع مقدمه للصلاه الواجبه، و كل مقدمه الواجب واجبه، للملازمه بين الوجوبين عقلا، فالوضوع واجبه.

و فيه: أن وجوب المقدمه حيث لا يكون مناطا لاستحقاق تاركها العقاب و فاعلها الأيمن من العذاب و لا يكون فيه باعثيه و محرّكيه غير ما يكون في ذبيها، لا يمكن أن يكون ثمره لهذا البحث، إذ لا يترتب عليه أثر عملي، فأى فائده في العلم (٢) بهذا الوجوب الذى ليس له أثر عملي، و لا يكون إثباته إثبات حكم كلى

١- كفايه الأصول: ١٥٣.

٢- هذا الإشكال يفيد في إنكار الملازمه، و كلامنا في ثمرات القولين في الملازمه و عدمها، و بعد قبول الملازمه أو فرضها لا مجال لهذا الإشكال، فإنّ هذا نظير إنكار الحكم بإنكار الموضوع بعد قبوله. و بعبارة أخرى: إنّ اللغويه المذكوره تستلزم عدم وجود الملازمه و عدم كشف وجوب المقدمه، الشرعى عقلا، لا عدم ترتب الثمره على وجود الملازمه، فإنّ كشف الوجوب الشرعى الكلى ثمره، نعم لا ثمره للمكشوف، و عدم الثمره للمكشوف أمر و عدمها للكاشف أمر آخر، و كلامنا في الثانى دون الأوّل. (م).

عملی یترتّب علیہ تحریک عملی قابل لأین یعنون فی الکتب الفقھیة؟ إذ لا یبحث فی الفقه عمّا لا أثر عملی فیہ من الأحکام، و الشاهد علی ذلك أنه یعتبر فی حجیة الأمارات و الأصول أن یكون لمؤدّاهما أثر شرعی عملی، و بدونہ لا اعتبار بها، و من هنا لا تثبت طهاره کره المریخ بقاعده الطهاره، كما لا یخفی.

و منها: إمكان التقرب بإتیان المقدمات إن قلنا بوجوبها، و عدمه إن قلنا بعدمه.

و فیہ: ما ذکرنا سابقا من أن مناط حصول التقرب و صیورہ الفعل قریبًا فی المقدمات قصد التوصل إلى محبوب المولی و تحویل رضاه، سواء قلنا بوجوب المقدمه أو لم نقل.

و منها: أن یتستنج من هذا البحث صغری لكبری مسلمة فقھیة، و هی أنه إذا أمر أحد أحدا بعمل فعمل، یتستحقّ منه أجره المثل، فإذا ثبت وجوب المقدمه و أنها مأمور بها شرعا فإذا أتى العامل بالمقدمات دون ذیها، فیترتّب قیاس، و یقال: «هذه المقدمات مأمور بها، لثبوت الملازمه عقلا بین الأمرین، و کلّ مأمور بعمل یتستحقّ من الأمر أجره المثل، فیتستحقّ هذا العامل أجره المثل علی عمل هذه المقدمات.

و فیہ: أنه قد ثبت فی محلّه أن مدرك ضمان أجره المثل إنّما هو المعامله الضمّتیة الثابته ببناء العرف و العقلاء و السیره فیما إذا لم تكن قرینه حالیه أو مقالیه علی المجائیة و بلا عوض، بخلاف ما إذا قام قرینه علی المجائیة، كأمر أحد آخر بسقى الماء بقوله: «جئنی بالماء لأشربه» فإنه لا یكون ضمان فی هذه الصورة، لانتفاء بناء العرف و عدم جریان السیره، فحینئذ إن كانت المقدمات ممّا جرت السیره العقلائیة علی عدم مجائیتها، فیتستحقّ العامل بها أجره المثل،

قلنا بوجوب المقدمه أو لم نقل، و إن لم تجر السيره على الضمان و اللامجانيه، فلا يستحقّ، قلنا بوجوب المقدمه أولاً، فالمدار في الضمان و عدمه هو بناء العرف و العقلاء على اللامجانيه و عدمه، و لا ربط له بوجوب المقدمه و عدمه، فلا يمكن أن يكون هذا أيضاً ثمره لهذا البحث.

و منها: أنه إذا نذر أحد أن يعطى درهما لمن يأتي بواجب، فإن قلنا بوجوب المقدمه، يحصل البرّ فيما إذا أعطى لمن يأتي بمقدمات الواجب، و إن قلنا بعدمه، فلا يحصل البرّ بذلك.

و فيه: أن ثمره المسأله الأصوليه و ما يستنتج منها يجب أن تكون حكماً كلياً فرعياً من وجوب شىء أو حرمة شىء أو غير ذلك، و من المعلوم أن مثل حصول بزّ النذر ليس إلّا مصداق الحكم الكلى، المعلوم لنا، المتعلق بالنذر، و هو وجوب الوفاء. و تحقّق الوفاء و عدمه لا- يمكن أن يكون ثمره للمسأله الأصوليه، و لو كان مثل هذه ثمره للمسأله الأصوليه، لكان أكثر مسائل العلوم مسأله أصوليه إذا ظهر ثمره في النذر و كان يبحث في الأصول عن أن العباسى هل يكون مصداقاً للسيد أم لا؟ بدعوى ظهور الثمره في النذر.

و منها: تحقّق الفسق بترك واجب له مقدمات إن قلنا بوجوبها، لتحقّق الإصرار، و عدمه إن لم نقل.

و فيه: أولاً: أنه لا يكون قابلاً لأن يكون ثمره له، إذ مفهوم الكبيره و الصغيره (١) معلوم من الشرع، و المسأله الأصوليه أجنبيه عن تعيين مصاديقهما.

و ثانياً: أن الإصرار على الصغيره إن كان المراد منه هو التكرار- بأن

١- إذا كان ذو المقدمه و مقدماته كلّها صغائر شرعاً، فعلى القول بالوجوب يتحقّق الإصرار، و على عدمه لا يتحقّق، و ليس الكلام في تعيين الكبيره و الصغيره بالملازمه و عدمها، فلا مجال لهذا الإشكال في المقام. (م).

يعصى مَرّه ثم يعصى مَرّه أخرى، كما هو الظاهر- فمن المعلوم أنّ المقام ليس من هذا القبيل، إذ لم تتحقّق المعصيه الصغيره من تارك الواجب إلّا مَرّه واحده، إذ بترك إحدى المقدمات امتنع عليه إتيان الواجب، فمَرّه واحده تتحقّق منه عصيانات متعدّده، كالنظر مَرّه واحده بأجنبيّات متعدّده، ولا تكثر فيها أصلا.

و إن كان المراد من الإصرار هو التعدّد، سواء كان مَرّه واحده أو مَرّات عديده، فلا يفيد أيضا، لما ذكرنا سابقا من أنّ ترك الواجبات الغيريه لا يكون مبعّدا و موجبا للفسق زائدا على مبعديّه الواجب النفسى و موجبيته للفسق، فعلى القول بوجوب المقدمه و إن ترك واجبات متعدّده إلّا أنّ المعصيه واحده، و ليست بمتعدّده، فليست هذه الثمره أيضا بثمره.

و منها: عدم جواز أخذ الأجره عليها إن قلنا بوجوبها، و الجواز إن قلنا بعدمه.

وفيه: أنّ وجوب الشىء لا يكون مانعا من جواز أخذ الأجره عليه ما لم يعلم من دليل الوجوب أنّه وجب مجّانا و أراد المولى و ألزم المكلف عليه مشروطا، بأن لا يأخذ الأجره بإزائه، و كثير من الواجبات الكفائيه من هذا القبيل، كالخياطه و الطبايه و الصياغه و غير ذلك ممّا لا إشكال فى جواز [أخذ] الأجره عليها مع أنّها ممّا يجب كفايه، لا اختلال النظام بدونها.

نعم، العباديه مانعه- على قول المشهور- من جواز أخذ الأجره على العباده، و لكن لا- ربط له بالمقام، إذ المانعيه ثابتة فى المقدمات العباديه سواء قلنا بوجوبها أم لا.

و منها: صحّه المقدمه العباديه إن كانت محرّمه، كالوضوء فى الدار الغصبيه- على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى- إن قلنا بوجوب المقدمه،

و بطلانها إن لم نقل بوجوبها، أو قلنا بالوجوب و لم نقل بجواز اجتماع الأمر و النهي.

و قد أورد عليه في الكفاية (١) بوجوه ثلاثه:

الأول: أنّ عنوان المقدمه حيثه تعليليه لا تقيديّه، فالمأمور به على القول بالملازمه هو ذات المقدمه و ما يكون بالحمل الشائع مقدمه، لا- عنوان المقدمه، و حينئذ فالمقام من باب النهي في العباده أو المعامله، لا من باب اجتماع الأمر و النهي، فإنّ ذات المقدمه محرّمه، و هي بعينها أيضا مأمور بها على الملازمه، فالنهي تعلّق بذات المقدمه التي تكون عباده بمقتضى الملازمه.

أقول: هذا الإيراد غير وارد، إذ المقدميه و إن كانت حيثه تعليليه لا تقيديّه فتكون ذات المقدمه مأمورا بها إلا أنّ الواجب على ذلك إنّما هو طبيعي المقدمه لا خصوص الفرد المحرّم منها، و النهي المتعلّق بهذا الفرد ليس بعنوان المقدميه حتى يكون من قبيل النهي في العباده، بل بعنوان آخر، كالغصب و غيره.

مثلا: الوضوء في الدار الغصبيه مأمور به من جهه كونه مقدمه بالحمل الشائع، و منهى عنه من جهه صدق عنوان الغصب، و هذا بعينه هو اجتماع الأمر و النهي في أمر واحد شخصي من جهتين.

الثاني: أنّه لا يلزم الاجتماع على تقدير كونه من هذا الباب، لأنّ المقدمه المحرّمه إمّا منحصره أو لا، فعلى الثاني يختصّ الوجوب بالمباحه، لأنّ الوجوب بحكم العقل، و هو لا يحكم أزيد من هذا المقدار، و على الأول يكون من باب التراحم، فإمّا أن تسقط الحرمة من المقدمه إن كان وجوب ذيها أهمّ،

أو يسقط الوجوب و تثبت الحرمة لها إن كانت الحرمة أهم، أو يتخير بينهما إن لم يكن ترجيح في البين، فلا- يجتمع الأمر و النهى في المقام بوجه من الوجوه.

و هذا الوجه مضروب عليه في بعض نسخ الكفاية، و حكى عن بعض تلامذته أنه- قدس سره- عدل عن ذلك في مجلس الدرس، لعدم تماميته عنده حيث إن الملازمة عقليته، و مناط حكم العقل ليس إلّا إمكان التوصل بذى المقدمه، و هو موجود في المحرّم منها و المباح منها، و لا خصوصيته لأحدهما موجه لعدم ترشّح الوجوب، و إنّما يقال باختصاص الوجوب بها من باب الاجتماع، لا عدم حكم العقل أزيد من هذا المقدار.

الثالث: أنّ الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمه المحرّمه و عدمه أصلاً.

بيان ذلك: أنّ المقدمه إما توصلته أو تعديته، فإن كانت توصلته، فيمكن التوصل بها إلى ذبيها، قلنا بجواز الاجتماع أو لم نقل به، و إن كانت تعديته، فحيث عرفت أنّ العباديه في المقدمات العباديه و الطهارات الثلاث ليست من ناحيه الأمر الغيرى، بل تكون من ناحيه الأمر النفسى المتعلق بها، و على ما قرّبناه سابقاً من إضافته إلى المولى، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر النفسى و النهى الذاتى يمكن التوصل بها، قلنا بوجوبها الغيرى أو لم نقل، و على القول بالامتناع لا يمكن، قلنا بوجوبها أو لا.

و هذا الإشكال متين جداً و إن لم يكن الإيرادان السابقان بواردين.

فظهر أنّ شيئاً من هذه المذكورات لا يمكن أن يكون ثمره لهذا البحث، و الثمره المثمره (١) هي التى ذكرناها.

الكلام فى تأسيس الأصل فى المقام ثم فى الأدلة الاجتهاديه الداله على وجوب المقدمه، فهنا مقامان.

الأول: فى مقتضى الأصول العمليه،

و هو إما بالنسبه إلى المسأله الأصوليه، و إما بالنسبه إلى المسأله الفقهيّه.

و لا- ريب فى عدم جريان الأصل بالنسبه إلى الأولى، و هى ثبوت الملازمه بين الوجوبين و عدمه، و ذلك لأنّ الملازمه إن كانت ثابتة، فهى ثابتة أزلا و أبداً، و ليس لها حاله سابقه لا العدم المحمولى و لا النعتى حتى تستصحب.

و أمّا بالقياس إلى الثانيه- و هى وجوب المقدمه و عدمه- فالترم صاحب الكفايه (١) بجريان الاستصحاب، إذ الوجوب أمر حادث حدث بوجوب الغير و مسبوق بالعدم، فتشمله أدله الاستصحاب و البراءه، فيثبت بها عدمه عند الشكّ.

و قد ذكر أمور توهم مانعيتها عن التمسك بالأصل هنا.

الأول: ما أشار إليه فى الكفايه (٢) و حاصله: أنّ الأصول تجرى عند الشكّ فى الوقوع و عدمه بعد الفراغ عن إمكان طرفيه، و لا تجرى فى صورته احتمال استحاله أحد طرفيه، و من الواضح أنّ الملازمه الواقعيه فى المقام مشكوكه لنا، و نحتمل استحاله انفكاك الوجوب عن المقدمه، لمكان احتمال التلازم الذاتى، و مع ذلك لا مجال لجريان الأصول و التعبد بعدم الوجوب.

و أجيب عنه بما حاصله: أنّه بضمّ الوجدان إلى الأصل نستكشف عدم ثبوت الملازمه بين الوجوبين، إذ وجوب ذى المقدمه وجدانى لنا، و الأصل

١- كفايه الأصول: ١٥٦.

٢- نفس المصدر.

عدم وجوب المقدمه، فينتج عدم ثبوت الملازمه، فيدفع احتمال التلازم الواقعي بذلك.

و أجاب عنه صاحب الكفايه: بأنه يدفع الملازمه بين الوجوبين الفعليين لا الواقعيين، و النزاع لا يكون في مقام الفعلية حتى لا يصحّ التمسك بالأصل، بل في مقام الإنشاء و الواقع.

و لا يخفى أنّ ما ذكره - قدس سرّه - بظاهرة مخدوش، فإنّ من الواضح أنّ النزاع ليس في مقام الإنشاء، بل النزاع - على ما يظهر من بعض نسخ الكفايه من عطف الإنشاء على الواقع - في مقام الفعلية و البعث و التحريك، و أنّه هل تكون الملازمه بين البعثين و التحريكين و الطلبين الفعليين أم لا؟

و يمكن توجيه كلامه - قدس سرّه - بأنّ جريان الأصل لإثبات عدم الوجوب في مرتبه التنجّز لا ينافي التلازم بحسب الواقع و مقام الفعلية. و كيف يمكن إثبات عدم التلازم في مقام الفعلية بجريان الأصل في مقام التنجّز و مرتبه الوصول!؟

و أين هذا من ذلك؟

و التحقيق في الجواب أنّ احتمال الاستحاله في الواقع في مورد لا- يكون مانعا للتعيّد بأحد طرفيه، و ذلك لأنّ بناء العقلاء و سيرتهم على العمل بالظهورات ما لم تنكشف استحاله مؤداهما، فلو أمر المولى عبده باشتراء اللحم مثلا- و احتمل العبد عدم قدرته، لا يعذر عند المخالفه، و ليس له حجه على المولى إلّا بعد الإقدام على العمل و الامتثال و انكشاف الاستحاله و عدم القدره، و لذا قلنا بأنّه لو لم نقدر على جواب شبهات ابن قبه و احتملنا عدم معقوليه التعبد بالظنّ، لا يضرّ مع ذلك بالحجّيه، و يأتي تفصيل الكلام إن شاء الله في بحث خروج أطراف العلم الإجمالي عن طرف الابتلاء.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ احتمال الاستحالة لا يصلح للمانع، بل المانع هو ثبوت الاستحالة، و على فرض كون الاحتمال أيضا مانعا فى المرتبه الفعلية و الواقع لا يضرّ بجريان الأصل فى مرتبه الوصول و التنجّز و الحكم الظاهرى.

الثانى: أيضا ما أشار إليه فى الكفايه (١) من أنّ وجوب المقدمه من قبيل لوازم الماهيه، و لا- يمكن تعلق الجعل به، فلا يمكن رفعه بالأصل كما لا يمكن وضعه.

و أجاب عنه- قدس سرّه- بأنّه و إن لم يكن مجعولا مستقلا لا جعلًا بسيطًا- الذى هو مفاد «كان» التامه و جعل الشىء كخلق السماوات- و لا مركبا- الذى هو مفاد «كان» الناقصه و جعل الشىء شيئا كجعل الرجل أميرا- إلّا أنّه مجعول تبعا لجعل وجوب ذى المقدمه و من لوازمه، فيكون تحت قدره بالواسطه، و يمكن جعله بواسطه جعل ذى المقدمه، فله أن يجعله و أن لا يجعله.

أقول: ما أفاده من إمكان تعلق الجعل بلوازم الماهيه، لأنّها مقدوره بالواسطه، متين لا ريب فيه كبرى.

و أمّا تسليم أنّ الوجوب فى المقام من قبيل لوازم الماهيه و صغرى لتلك الكبرى المسلّمه فممنوع، إذ لازم الماهيه إمّا يطلق على خارج المحمول، كالإمكان بالنسبه إلى الإنسان الذى لم يكن شىء بإزائه فى الخارج، و إمّا يطلق على لازم جميع الوجودات فى أى وعاء كان، كالزوجيه للأربعه، و من المعلوم أنّ وجوب المقدمه ليس من قبيل شىء منهما، بل هو معلول لوجوب ذيهما، كما أنّ الحراره معلوله لوجود النار، فوجوب المقدمه و وجوب ذيهما وجودان مستقلان فى الخارج غايه الأمر أنّ أحدهما يتبع الآخر بوجوده الواقعى، فهو

من لوازم الوجود الخارجى لا الماهية.

هذا، و التحقيق أنه لا تجرى الأصول فى المقام بوجه، و ذلك لأن جريان البراءة العقلية لقبح العقاب بلا بيان، و قد عرفت أنه لا يترتب على ترك المقدمات عقاب أزيد من العقاب المترتب على ذى المقدمه. و حديث الرفع فى البراءة الشرعية فى مقام الامتنان، و من الواضح أنه لا منه فى رفع مثل هذا الوجوب الذى لا يترتب على تركه العقاب، مضافا إلى أن الرفع - بعد حكم العقل بوجوب الإتيان للوصول إلى الواجب النفسى - لغو لا يترتب عليه أثر.

و أمّا الاستصحاب فلا يجرى إلّا فى حكم شرعى أو موضوع ذى حكم شرعى، و الكلّ منتف فى المقام، لأنّ عدم الوجوب لا حكم شرعى و لا ذو حكم شرعى، و أى ثمره فى إثبات عدم الوجوب شرعا للمقدمه؟

المقام الثانى: فى الأدلة الاجتهادية،

و استدللّ لوجوب المقدمه شرعا بوجه:

الأول: ما أفاده شيخنا(١) الأستاذ من أنّ الإرادة التشريعية عين الإرادة التكوينية، و الفرق أنّ الثانية تتعلّق بفعل نفسه و الأولى بفعل غيره، فكما أنّ الإرادة التكوينية تتعلّق بمقدمات الفعل تبعا لإرادته الفعل - كإرادته المشى إلى السوق مقدمه لا شراء اللحم و تبعا لإرادته - كذلك إذا أمر المولى عبده باشتراء اللحم، فيترشّح من هذه الإرادة إرادته أخرى متعلّقه بالمشى إلى السوق، فيريد من عبده المشى إلى السوق.

و فيه: ما تقدّم من الفرق بين الإرادتين و أنّ متعلّق الإرادة التكوينية فعل نفسه، فلا يمكن الوصول إلى المراد الأصليّ إلّا بإرادته ما يتوقّف عليه، و أمّا

متعلق الإرادة التشريعيه فهو فعل العبد، و يمكن للمولى الوصول إلى المراد بإيجاب ذى المقدمه على العبد و إرادته، و أمّا إرادته المقدمات فلا- ربط لها بالمولى، و إنما هي من توابع إرادته العبد، فحيث إنّ العبد لا- يصل إلى مراد مولاه إلّا بإتيان تلك المقدمات فالعقل يحكم بإتيانها تحصيلًا لغرض المولى، فاللزوم عقلي لا شرعي يكشفه العقل.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه (١) من أنّا إذا راجعنا إلى أنفسنا نرى أنّ الإنسان إذا أراد شيئًا أراد مقدماته لو التفت إليها، و لذا ربما يجعلها في حيز الطلب و يقول: «ادخل السوق و اشتر اللحم».

و فيه: أنّ الكلام ليس فى الأمر النفساني الذي هو الشوق و الحب، بل الكلام فى الوجوب الذي هو اعتبار اللابديّه و جعل شىء على عاتق العبد، و أنّه هل تعلق بالمقدمه كما تعلق بذيها أم لا؟ و إلّا لا معنى للنزاع فى الأمر النفساني، إذ هو ليس قابلا للوضع و الرفع. و من الواضح أنّ الوجدان شاهد على خلافه.

الثالث: ما أفاده فى الكفايه (٢) أيضا من وجود الأوامر الغيريه المولويه، كالأمر بالوضوء و الغسل و غير ذلك. و هذا دليل على وجود مناط الأمر الغيرى فى جميع المقدمات، إذ لا فرق فى البين.

و فيه: ما تحقّق فى محلّه من أنّ الأوامر المتعلقه بالأجزاء و الشرائط كلّها إرشاد إلى الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه، فهى أوامر إرشاديه لا مولويه.

الرابع: ما عن أبى الحسن البصرى (٣) من أنّه لو لم تجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ لو بقى الواجب على وجوبه، يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلّا

١- كفايه الأصول: ١٥٦.

٢- كفايه الأصول: ١٥٧.

٣- نفس المصدر.

خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا.

وفيه: أنه إن كان المراد من الجواز الإباحه، فالملازمه الأولى ممنوعه، لأن الأشياء و إن لا تخلو عن حكم من الأحكام إلا أنها كذلك في نفسها من دون طريان مانع و عروض عنوان ثانوى، و أما معه فيمكن أن يكون الشىء غير محكوم بحكم شرعا. و هذا مثل استدبار الجدى [الملازم] لاستقبال القبله، فإنه في نفسه مباح شرعا لكنه بعد وجوب استقبال القبله للصلاه لا يحكم بحكم شرعا، إذ الوجوب مولويًا لغو بعد حكم العقل مستقلاً بلزوم الإتيان لتحصيل غرض المولى، و الحرمة منافية لوجوب الاستقبال، و الإباحه الشرعيه ترخيص في ترك الواجب، فهو غير محكوم بحكم من الأحكام، و هكذا المقدمه في نفسها لها حكم لكن بعد طرؤ عنوان المقدميه و وجوب ذيها غير محكوم بحكم شرعا.

و إن كان المراد من الجواز عدم المنع الشرعى، فلزوم أحد المحذورين المذكورين ممنوع، لأنها لو لم تكن ممنوعه شرعا و حكم العقل بلزوم الإتيان للوصول إلى مراد المولى، لا يلزم شىء من المحذورين، كحكم العقل بوجوب الصلاه إلى أربع جوانب، فإن عدم المنع شرعا لا ينافى إلزام العقل بالإتيان.

و إن كان المراد عدم المنع شرعا و عقلا، فهو واضح البطلان و خلاف الوجدان و ما يقتضيه واضح البرهان من حكم العقل بلزوم إتيان ما يتوقف تحصيل غرض المولى عليه.

هذا، و قاعده الملازمه بين الحكمين و أن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لا- تجرى هنا، إذ موردها الأحكام المستقله العقليته، كحسن العدل و قبح

الظلم، لا- ما يحكم فى مقام امتثال الأمر المولوى، كحكمه بوجوب إتيان العباده بقصد الأمر و بالداعى الإلهى، و واضح أنّ المقام من قبيل الثانى لا الأول.

فظهر أنّ هذا الدليل عليل و لا يقوم لإثبات الوجوب المولوى الشرعى للمقدمه.

ثمّ إنّ التفصيل بين السبب و غيره بالالتزام بالوجوب شرعا فى الأول و عدمه فى الثانى لا وجه له، لما مرّ من أنّ السبب و المسبب غير محتاجين إلى حركتين، و هما و إن كانا موجودين بوجودين لكن حيث إنّهما معلولا إيجاد مستقلّ واحد و حركه واحده لا غير، فلا يمكن أن يحرك بتحركين و يبعث إليهما ببعثين، بل البعث إلى السبب عين البعث إلى المسبب، و هكذا العكس.

و الأمر بتحصيل الطهاره عين الأمر بالوضوء أو الغسل مثلا، و إنّما الاختلاف فى التعبير، فربما يعبر بلفظ «طهر» و ربما بلفظ «توضأ» أو «اغسل» فعلى هذا لا معنى للنزاع فيه، كما لا يخفى.

و هكذا التفصيل بين [الشرط] الشرعى و غيره، إذ تقرّر فى مقرّه أنّ الشرائط الشرعيه كلّها ترجع إلى الشرائط العقليه، مضافا إلى أنّ الشرطيّه و الجزئيّه و المانعيه إنّما تنتزع عن الأمر بشىء مركّب مقيد بقيود وجوديه و عدميه، كالصلاه المركبه من التكبير و القراءه و الركوع و غير ذلك المقيده بالطهاره و بعدم كونه مأثيا فيما لا يؤكل لحمه. و ليس مدار الشرطيّه و غيرها الأمر الغيرى أصلا حتى يقال: لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا شرعيّا.

تمه: لا ريب فى استحباب مقدمه المستحب شرعا

لو التزمنا بالملازمه بين الطلبين، بداهه عدم التفرقه بينهما عند العقل.

و أمّا مقدمه الحرام فربما يقال بحرمتها بتقريب أنّ المطلوب فى النواهى

حيث إنه يكون هو الترك و ترك الشىء يتحقق إما بترك إحدى مقدماته أو خصوص المقدمه الأخيره، فيترشح طلب الترك من ذى المقدمه على إحدى المقدمات على نحو التخيير، أو يترشح على خصوص الجزء الأخير، بخلاف مقدمه الواجب، فإن تحقق الشىء إنما يتوقف على تحقق جميع مقدماته، فلذا يترشح الوجوب على الجميع. وهذا هو السرّ فى الفرق بين مقدمات الواجب و مقدمات الحرام.

هذا، و لكنّ الحقّ أنّ النواهي إنّما تنبعث عن المبعوضيه فى الفعل و المفسده فيه، و أمّا الترك فليس فيه مصلحه حتى يترشح الطلب عليه.

و بالجمله لا تكون النواهي مركبه من أمرين: مطلوبيه الترك، و مبعوضيه الفعل، كما أنّ الواجب ليس فيه جهه مطلوبيه الفعل و مبعوضيه الترك، بل الأوّل متمخض فى المبعوضيه فى الفعل، و الثانى متمخض فى المحبوبيه فى الفعل، فلا معنى و لا مجال للقول بأن طلب الترك يترشح من ذى المقدمه على المقدمه. و ذلك واضح.

نعم، مقدمه الحرام تنقسم إلى قسمين:

الأوّل: ما يكون المكلف معه مسلوب الاختيار فى ارتكاب الحرام.

و الثانى: ما لا يكون كذلك، بل يكون المكلف بعد تحققها مختاراً فى الفعل و الترك.

و القسم الأوّل أيضاً يكون على قسمين:

الأوّل: ما لا يتخلل بين فعل المقدمه و ذى المقدمه زمان.

و الثانى: ما يتخلل الزمان بينه و بين الفعل و لكنّ المكلف يكون فى ذلك الزمان مسلوب الاختيار.

أما ما لا يتخلل الزمان بينهما- نظير العله و المعلول و السبب و المسبب اللذين ليس بينهما إلّا تخلل الفاء، فيقال: «وجد فوجد»- فلا شبهه و لا خلاف في حرمه المقدمه فيه، و ذلك لما قد سبق منّا تحقيقه في باب مقدمه الواجب من أنّه حيث لا يصدر من المكلف في إصدار المعلول بسبب إصدار العله تحرّكان، فلا- يكون بالنسبه إلى المعلول من المولى تحريكان، فليس من قبل المولى تحريك إلى العله و تحريك آخر إلى المعلول، فالنهي المتوجّه إلى المعلول هو بعينه متوجّه إلى العله، فلذا لا- يفرّق العرف بين قول المولى:

«لا تقتل زيدا» و بين قوله: «لا تقطع رأس زيد» ففي مثل المقام تكون مقدمه الحرام حراما لكن لا بالحرمه المقدميه، بل بالحرمه النفسيه.

و أمّا الصوره الثانيه من صور سلب الاختيار من المكلف، كما أنّه يعلم المكلف أنّه إذا دخل دار زيد يؤجر الخمر في حلقه، و يصير بمحض دخوله الدار مسلوب الاختيار، ففي مثل المقام أيضا يكون دخول الدار محرّما أيضا، لما قد سبق أيضا منّا في بحث المقدمات المفوّته، و ذلك لأنّ العقل يحكم بحفظ غرض المولى على العبد و عدم جواز تفويته، و هذه الحرمة أيضا ليست ترشّحيه و لا نفسيه، بل قلنا: إنّ حرمة طريقته، فإن فات غرض المولى بدخوله الدار، يكون الدخول محرّما أيضا، و إن لم يفت، فليس إلّا صرف التجزّي.

و أمّا المقدمات التي لا- يكون المكلف بعد تحقّقها مسلوب الاختيار فهي على قسمين، لأنّ المكلف إمّا أن يأتي بها بقصد التوصل إلى الحرام، كما أنّه يدخل السوق لشرب الخمر، أو لا يكون كذلك، بل يأتي بما يقدر معه على شرب الخمر لكن لا بقصد شرب الخمر.

لا شبهه في عدم حرمه القسم الثاني و لا وجه لها، و أمّا القسم الأوّل:

فليس إلّا عنوان تجرّي العبد على مولاه، فإن قلنا فى بحث التجرّي: إنّه قبيح عقلا و حرام شرعا، فهذه المقدّمه تكون حراما، و إلّا فلا.

فتحقّق من جميع ما ذكرنا أنّ مقدّمات الحرام بعض أقسامها حرام و لكن بملاكات مختلفه، و لا يكون فى أحد منها ما تكون حرمتها بملاك المقدّميه، فافهم.

و أمّا ما أفاده شيخنا(١) الأستاذ فى المقام من أنّ المقدّمات إن كانت من قبيل الأفعال التوليديه التى يكون العنوان فيها متعدّدا و المعنون واحدا، فلا شبهه فى الحرمة، كالإلقاء و الإحراق، فإنّ الإلقاء و إن كان هو عنوانا غير عنوان الإحراق لكنّ المعنون يكون واحدا، فالنهي عن الإحراق يكون نهيا عن الإلقاء أيضا، فهو ليس إحداث قسم خامس، و ذلك لأنّ العنوانين فى مثل ما أفاد من الأفعال التوليديه ليس لهما معنون واحد، بل لكلّ عنوان معنون مستقلّ و لكلّ إيجاد وجود مستقلّ، فالإحراق يكون إيجادا للحرقة و الإلقاء إيجادا للملاقاه.

نعم أحد الوجودين يكون علّه للآخر، فيندرج هذا القسم أيضا فيما سبق.

فصل: فى أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا؟

و يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى الضد الخاص.

إشاره

و الثانى: فى الضد العام بمعنى الترك.

أمّا المقام الأول:

فقد استدلل للاقتضاء فيه بوجهين:

الأول:

أن وجود كلّ ضد ملازم لترك الضد الآخر، و لا يمكن اختلاف المتلازمين فى الحكم، فإذا كانت الصلاه ضدًا للإزاله و كانت الإزاله واجبه، فاللازم الحكم بوجوب ترك الصلاه و كون الترك مأمورًا به، فيكون الفعل منهيًا عنه، و هو المطلوب.

وفيه: أنه لا- دليل على لزوم اتحاد المتلازمين فى الحكم، نعم لا بدّ من أن لا يكون أحدهما محكومًا بحكم مخالف للآخر، بل يمكن خلوّ ترك الصلاه فى المثال عن الحكم.

و ما قيل من أن الشىء لا يخلو من أحد الأحكام الخمسه، إنّما هو فى الحكم الواقعى لا الظاهرى، بل يمكن أن يكون الشىء بواسطه طرؤ حاله عليه غير محكوم بحكم من الأحكام ظاهرا، كما مرّ فى مقدّمه الواجب، أمّا فى نفسه و بعنوانه الأولى- البتّه على مسلك العدليه- فلا يخلو الشىء من حكم من الأحكام.

و الوجه الثانى:

إشاره

أنّه حيث إنّ كلّ واحد من الضدّين يمنع عن الآخر

- لفرض أنّهما ضدّان- لا يجتمعان، و من الواضح أنّ عدم المانع يكون من المقدمات، فيكون ترك أحد الضدّين مقدّمه لوجود الضدّ الآخر، و يترشّح الوجوب من ذى المقدّمه- و هو الإزاله مثلا- على المقدّمه- و هو ترك الصلاه- بمقتضى وجوب المقدّمه، فإذا كان ترك الصلاه واجبا و مأمورا به فيكون فعلها حراما و منهيّا عنه، و هو المطلوب.

أقول: قد تقدّم أنّ المقدّمه ليست بواجبه بالوجوب المولويّ الشرعيّ، و إنّما تكون واجبه بالوجوب العقليّ و باللابدّيّه العقليّه، فعلى تقدير ثبوت المانع لأحد الضدّين عن الآخر أيضا لا يتمّ هذا برهاننا لذلك.

و قد قيل لإنكار المانع و مقدّميه عدم أحد الضدّين للآخر وجوه:

منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و هو يتّضح في ضمن مقدّميتين:

إشاره

منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، و هو يتّضح في ضمن مقدّميتين:

الأولى:

أنّ أجزاء العلّه و إن كانت لجميعها دخل في ترتّب المعلول إلّا أنّ كفيته الدخل مختلفه و مراتبه متفاوته.

بيان ذلك: أنّ المقتضى ما يترشّح المعلول منه، و الشرط ما له دخل في فعليّه تأثير المقتضى، و المانع ما يزاحم المقتضى في تأثيره، و المانع إنّما تتحقّق بعد تحقّق المقتضى و جميع الشرائط حتى يستند عدم المعلول إليه، فمرتبه متأخّره عن الشرط و المقتضى، و عدم المعلول إنّما يستند إلى [عدم] الشرط بعد وجود المقتضى، فمرتبه متأخّره عن مرتبه المقتضى.

مثلا: إذا لم تكن النار موجوده، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبه الخشب أو عدم المحاذاه، بل إلى عدم النار، و إذا كانت النار في الشرق و الخشب في الغرب، لا يستند عدم الاحتراق إلى رطوبه الخشب، بل يستند

إلى عدم المحاذاه، فالمقتضى أسبق رتبه من الشرائط، و هي أسبق رتبه من عدم المانع.

المقدمه الثانيه:

أن اجتماع الضدين حيث إنه محال ذاتا تسرى استحالته إلى علته- تامه أو ناقصه- و مقتضيه مع الشرائط أو بدونها، فإن ما يكون محالا- ذاتا- كشريك الباري- يستحيل أن يكون له عله و لو ناقصه، ضروره أن ذاته آبيه عن الوجود و تقتضى العدم، فكيف يمكن أن يكون له مقتض؟!

إذا عرفت هاتين المقدمتين، تعرف أنه لا يمكن تحقق المقتضى للضدين كليهما، فإذا تحقق البياض لا يمكن أن يكون عدم السواد مقدمه له و السواد مانعا عنه، إذ عند عدمه و وجود الضد الآخر- أعنى السواد- لا يمكن أن يكون له مقتض بمقتضى المقدمه الثانيه، و إذا لم يكن له مقتض، فعدمه لا يستند إلى وجود السواد بمقتضى المقدمه الأولى، بل هو مستند إلى عدم مقتضيه، فالسواد لا- يمكن أن يكون مانعا عن وجود البياض، و إذا لم يكن مانعا، لم يكن عدمه مقدمه للبياض، فبطل القول بمقدميه عدم أحد الضدين للضد الآخر. هذا ملخص ما أفاده قدس سره.

و هذا الذى أفاده غير مفيد على وجه و غير تام على وجه آخر، لأنه إن كان المراد من سرايه الاستحاله من المحال إلى مقتضيه و من اجتماع الضدين إلى مقتضى البياض و السواد- مثلا- معا أن لا يمكن أن يكون للبياض مقترنا مع السواد مقتض، و هكذا للسواد حال وجود البياض، لأن السواد لا يمكن أن يجامع مع البياض و ممتنع بالذات، فوجود المقتضى لهذا المحال- الذى هو وجود كل واحد من البياض و السواد مقترنا مع الآخر و حال وجود الآخر- أيضا محال، فهو مسلم لكن لا يفيد لإبطال المقدميه، فإن للقائل بالمقدميه أن

يقول: إنه لو قطع النظر عن المانع، المقتضى لكل من الضدين موجود في نفسه، و لو لا المانع - وهو وجود الضد الآخر - كان مؤثرا يقينا.

و إن كان المراد أنّ وجود المقتضى لكلّ منهما في نفسه و في طبعه أيضا محال و محالته اجتماع الضدين تسرى إلى المقتضى بهذا المعنى أيضا، فهو غير تامّ بداهه أنّ السواد في طبعه ممكن من الممكنات و هكذا البياض، و أيّ برهان يقتضى أن لا يكون للسواد في نفسه مقتض مع أنّه ممكن يمكن أن يوجد بوجود علته؟ و لم لا- يجوز أن يكون لكلّ من الضدين مقتض مع جميع الشرائط إلّا أنّ أحد المقتضيين يؤثّر أثره فيوجد، و الآخر لا يؤثّر لمزاحمه الضدّ الآخر و ممانعته؟ كما إذا كان هناك رجلان قويّان يريد أحدهما تحريك حجر في آن و الآخر تسكينه في هذا الآن بعينه، أ ليس المقتضى لكلّ من الحركة و السكون موجودا فيما إذا حرّك أحدهما و منع الآخر فلم يقدر على التسكين؟

و هكذا العكس. و أ ليس عدم التسكين مستندا إلى المانع؟

و الحاصل: [أنّه] لا- يمكن إنكار مانعيه أحد الضدين عن الآخر بهذا البرهان، فإنّه مساوق لإنكار أصل المانعيه في العالم، فإنّ وجود كلّ معلول مقترنا مع المانع ممتنع ذاتا و لا يمكن أن يكون له مقتض، فلا يستند عدمه إلى المانع، بل يستند إلى عدم المقتضى، فإذا لم يستند إليه، فلا يكون مانعا، مثلا:

يستحيل أن يكون لإحراق الخشب حال رطوبته مقتض، لأنّه ممتنع ذاتا، فعدم الإحراق مستند إلى عدم مقتضيه لا إلى الرطوبه. و هل يلتزم بذلك أحد؟

و منها: ما أفاده في الكفايه

(١) من أنّه لمّا كان بين وجود أحد الضدين مع عدم الآخر و بديله كمال الملاءمه و المناسبه، كان أحد الضدين مع نقيض الآخر

و بديله فى مرتبه واحده من دون أن يكون هناك تقدّم و تأخر أصلا.

و ما أفاده بظاهره فاسد، فإنّ الملاءمه و المناسبه بين شيئين أو أكثر لا توجب اتّحاد الرتبه بينهما، ضروره أنّ بين العلّه و المعلول، و بين الشرط و المشروط، و بين السبب و المسبّب كمال الملاءمه و المناسبه و السنخيه، كالنار و الحراره، مع أنّ النار متقدّمه على الحراره رتبه.

و منها: ما أفاده أيضا فى الكفابه

(١) من أنّ البياض - مثلا - حيث إنّّه فى مرتبه السواد - إذ لا تقدّم لأحد الضدّين على الآخر عند أحد - و البياض و نقيضه الذى هو عدم البياض أيضا فى مرتبه واحده، فنرتّب قياس المساواه، و نقول:

البياض متساو مع السواد فى الرتبه، و السواد مساو لعدم السواد، فالبياض مساو لعدم السواد، لأنّ مساوى مساوى الشىء مساو لذلك الشىء، و هكذا فى الطرف الآخر، فإذا تساوت رتبتهما، بطلت مقدّميه عدم أحدهما للآخر.

أقول: هذا و إن كان صوره برهانا صحيحا إلّا أنّه بالدقّه صوره برهان (٢)، و ذلك لأنّه يمكن أن يفرض شيان بينهما تقدّم و تأخر، و يكون عدم أحدهما مع وجود الآخر مساويا فى الرتبه، كما فى النار و الحراره، فإنّ النار متقدّمه على الحراره بالعلّيه و لكن عدمها مساو مع الحراره فى الرتبه، و لم لا يجوز أن يكون باب الضدّين من هذا القبيل؟.

نعم، هذا تمام فى الزمانيّات، كما إذا تحقّق قيام زيد فى زمان وجود عمرو هو فى زمان موت بكر، فينتج أنّ قيام زيد فى زمان موت بكر، لكن فى غير التقدّم بالزمان فلا، و المناط وجود ملاك التقدّم و عدمه.

١- كفايه الأصول: ١٦٣. أشار إليه فى ضمن قوله: «قلت».

٢- كذا.

و منها: ما أشار إليه أيضا نقضا،

و منها: ما أشار (١) إليه أيضا نقضا،

و هو: أنه لو كان عدم أحد الضدّين مقدّمه للضدّ الآخر، فليس إلّا بواسطة التضادّ و التنافى بين العينين و التمانع بينهما، و هذا التنافى و التعاند موجود بين المتناقضين أيضا، فيلزم أن يكون عدم أحدهما مقدّمه للآخر، و أن يكون [- مثلا-] عدم البياض مقدّمه للبياض، أو عدم عدمه مقدّمه لعدم البياض، و هو باطل بالضرورة.

أقول: يمكن إبداء الفرق بين المقامين بأنّ عدم أحد الضدّين حيث إنّ ملازم للضدّ الآخر فمن الممكن مقدّمه أحد المتلازمين للمتلازم الآخر، بخلاف المتناقضين، فإنّ من الواضح أن لا ملازمه بين عدم أحدهما مع عين الآخر، بل عدم أحدهما عين الآخر، و عدم البياض عين العدم الذي هو بديله للبياض، فلا يمكن أن يكون مقدّمه لبديله، لأنّ لازمه تقدّم الشئ على نفسه.

نعم، ربما يتوهم ذلك في طرف العدم، و أنّ عدم عدم البياض ملازم لوجود البياض، فيمكن أن يكون مقدّمه له.

و لكن بالتأمل يظهر أنّه ليس كذلك، إذ ليس لعدم الشئ عدم، و إلّا لتسلسل، بل كلّ ماهية إمّا في دار التحقّق متحقّقه أولا، فإذا تحقّقت، يقال: إنّها موجوده، و إلّا فمعدومه، فعدم عدم البياض عباره أخرى عن البياض، لا أمر آخر ملازم له، فلا فرق بين الطرفين من حيث عدم الملازمه بين عدم أحدهما مع عين الآخر و عدم المقدّمه بينهما.

و منها: ما في الكفايه أيضا

و منها: ما في الكفايه (٢) أيضا

من أنّ لازم القول بالمانعيه في المقام هو الدور.

بيانه: أنّ للمانعيه أثرين:

١- كفايه الأصول: ١٦١.

٢- كفايه الأصول: ١٦١.

الأول: أن يكون المانع في مرتبه سابقه على عدم الممنوع، لمكان التوقف بينهما.

الثاني: أن عدم المانع في مرتبه سابقه على الممنوع لذلك، و كلما تحققت المانع يترتب عليها هذان الأثران، و لا يمكن أن تنقلب المانع بالممنوع، و إلا يلزم كون ما فرضناه سابقا مسبوqa، و هو محال، فإذا فرضنا أن بين البياض و السواد التمانع، و أن وجود البياض مانع عن السواد، و هكذا وجود السواد مانع عن البياض، فلازم مانع البياض عن السواد أن يكون وجود البياض في مرتبه سابقه على عدم السواد، و عدم البياض في مرتبه سابقه على وجود السواد، و لازم مانع السواد للبياض أن يكون السواد في مرتبه سابقه على عدم البياض، و عدم السواد في مرتبه سابقه على البياض، فيصير البياض سابقا على نفسه، و هكذا السواد سابقا على نفسه في الرتبة، و يتخلل بين الشئ و نفسه بأن وجد البياض فعدم السواد فوجد البياض، و يتوقف وجود البياض على عدم السواد المتوقف على البياض، و هو دور واضح.

و بهذا البرهان تثبت استحاله التمانع بين الشئين مطلقا، سواء كانا ضدّين أو غيرهما.

و بهذا البيان يظهر أن لا وجه للإشكال بأن التوقف من أحد الطرفين فعلى و من الآخر شأني، فإن المانع إنما هو ذات الشئ لا عنوانه.

و منها: أنه لو سلم إمكان التمانع بين شئين، لا يمكن في خصوص باب الضدين.

بيان ذلك: أن الضدين حيث إنّ كلّ واحد منهما ممكن لا يوجد بدون العله، فلا يخلو من أنه إما أن يكون لأحدهما مقتض مع جميع الشرائط دون

الآخر، أو لا يكون لشيء منهما ذلك، أو يكون لكل منهما.

فإن كان المقتضى لأحدهما دون الآخر، كما إذا كان هناك جسم معلق تقتضى حركته إلى الشرق قوه كهربائيه، فمن المعلوم أنّ عدم حركته إلى طرف الغرب لا يستند إلى حركته إلى طرف الشرق، بل يستند إلى عدم علّتها، إذ وجود الممكن بدون العلّه مستحيل، و الحركة إلى طرف الغرب ممكنه من الممكنات.

و إن لم يكن لشيء منها مقتض، كما إذا لم يقتض حركه هذا الجسم المعلق مقتض لا إلى طرف الشرق و لا إلى طرف الغرب، فهو أيضا واضح أنّ عدم الحركه إلى جهه الغرب مستند إلى عدم المقتضى لها، و هكذا عدم الحركه إلى طرف الشرق.

و إن كان لكل منهما مقتض، فإن كان لا يترجّح أحد المقتضيين على الآخر أصلا، كما إذا كان هناك قوه كهربائيه تقتضى حركه هذا الجسم إلى جهه الشرق و قوه أخرى متساويه لها تقتضى حركته إلى جانب الغرب، فواضح أنّ هذا الجسم يبقى على حاله و لا يتحرّك لا إلى الشرق و لا إلى الغرب، لأنّ المفروض أنّ المقتضيين متساويان، فكلّ منهما يقتضى حركته إلى طرف و يمنع حركته إلى طرف آخر، فعدم الحركه إلى الشرق حينئذ إنّما يستند إلى المانع و هو ما يقتضى الحركه إلى طرف الغرب، و هكذا العكس، ففي هذه الصوره أيضا عدم كلّ منهما لا يستند إلى وجود الآخر، بل يستند إلى مقتضى الآخر، فهو مستند إلى المقتضى - بالكسر - لا إلى المقتضى - بالفتح -.

و إن كان أحد المقتضيين أقوى من الآخر، فحرّك هذا الجسم مثلا إلى جهه الشرق، فلا ريب أنّ عدم الحركه إلى جهه الغرب مستند إلى المانع - و هو

المقتضى الأقوى - لا الحركة إلى جهة الشرق.

و إذا قيل: لما ذا لم يتحرك إلى طرف الغرب؟ لا يقال: لحركته إلى طرف الشرق، بل يقال: لأنّ القوّه الكائنه فى طرف الشرق المقتضيه حركته إلى هذا الطرف كانت أزيد و أكثر، فمنعت من تأثير القوّه الأخرى المقتضيه حركته إلى الطرف الآخر، فدائما فى باب الضدين إذا كان المقتضى لكلّ منهما موجودا، التمانع يكون بين المقتضيين لا نفس الضدين، و فى غير هذه الصوره لا تمنع أصلا.

فانقح أنّ القول بالتمانع بين الشئيين باطل من رأسه، و على تقدير عدم البطلان فى خصوص باب الضدين بمقتضى الحصر العقلى لا تمنع بينهما بوجه من الوجوه، فإذا بطل التمانع، بطلت المقدميه بين عدم أحدهما و وجود الآخر.

ثمّ إنّه لا فرق بين ما إذا كان أحد الضدين موجودا و بين ما لم يكن شىء منهما موجودا فى عدم مقدميه عدم أحدهما لوجود آخر، و لا وجه للتفصيل و القول بأنّ عدم الضدّ الموجود و رفعه و إزالته مقدمه لوجود الآخر إذا كان أحدهما موجودا دون ما إذا لم يكن بدعوى أنّ وجود الضدّ الآخر يتوقف على رفع الضدّ الموجود، إذ لا يمكن اجتماع الضدين، فهو مقدمه له، و صحّحه ذلك القول مبنيّه على القول بعدم احتياج الممكن إلى المؤثر فى البقاء، و هو ضرورى البطلان، حيث إنّ علّه الاحتياج و مناطه هو الإمكان، و هو من لوازم الماهيه، فلا يمكن استغناؤه عن المؤثر، كما لا يمكن انفكاك الإمكان عنه.

إن قلت: النزاع ليس فى أنّ عدم البقاء و الاستمرار مقدمه حتى تبتنى المسأله على هذا المبنى، بل النزاع فى أنّ عدم الضدّ الموجود و رفعه و زواله

مقدمه لوجود الآخر أم لا؟

قلت: لا- يمكن أن يتفوه عاقل بأن مشغوليته الجسم بالبياض يوم الخميس مضاده لمشغوليته يوم الجمعة بالسواد، وقيام زيد في هذا الآن معاند لقيامه في الآن الثاني، بل المضاده يشترط في تحققها بين شيئين ما يشترط في تحقق التناقض من الوحدات الثمانيه التي منها الوحده في الزمان، فالمضاده إنما هي بين بقاء الموجود و الضد الآخر، و من المعلوم و المقرّر في محلّه أنّ البقاء هو وجود ثان في الآن الثاني، فحينئذ كما أنّ الوجود الأول يحتاج إلى مقتض و لا يمكن أن يوجد بدونه كذلك الوجود الثاني، فالجسم المشغول بالبياض في الآن الأول إذا اقتضى مقتض سواده في الآن الثاني: فإما أن يكون المقتضى للبياض في هذا الآن موجودا أو لا، فإن لم يكن، فواضح أنّ وجود السواد مستند إلى علته و مقتضيه لا غير، و إن كان، فإما أن لا يترجّح أحد المقتضيين على الآخر أو لا، فإن كان الأول، فلا يوجد شيء منها، و عدم السواد مستند إلى وجود المقتضى للبياض، لا إلى نفس البياض كما مرّ، و إن كان الثاني، فيوجد ما هو أقوى مقتضيا، و عدم الآخر أيضا مستند إلى الابتلاء بالمعارض و المانع الذي هو المقتضى للآخر، الأقوى منه، لا وجود الآخر.

فظهر أنّ رفع أحد الضدين لا يكون مقدمه للآخر، كما أنّ دفعه لا يكون كذلك.

و منشأ هذا الغلط السخيف لعلّه توهم أنّ من المشاهد بالعيان بقاء الحجر الموضوع على الأرض ما لم يرفع، فالبقاء لا يحتاج إلى مؤثر بالحسّ و العيان، و الغفله عن أنّ علّه البقاء هي جاذبيته الأرض أو ضغط الهواء، و هي موجوده.

هذا كلّه في الأمور التكوينيّه، و أمّا الأفعال الإراديّه التي هي مورد الكلام:

فالقول باستغناء البقاء عن المؤثر فيها بديهيّ البطلان، و هل يعقل بقاء الحركة بمجرد إرادته حدوثها و قدره على حدوثها؟ و هل يصدر القول به من ذى مسكه؟

هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل،

أما المقام الثانى - و هو: أن الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده العام بمعنى الترك أم لا؟

إشاره

فقال بعض بعدم الاقتضاء مطلقا، و آخر به بنحو العيّيّه، و ثالث بالتضمّن، و رابع بالالتزام باللزوم البيّن بالمعنى الأخصّ، و خامس به بالمعنى الأعمّ.

و الحقّ: هو الأوّل و عدم الاقتضاء بوجه من الوجوه.

بيان ذلك: أنّ الأمر و النهى ليس معناه ما هو المشهور من أنّ الأمر هو طلب الفعل، و النهى طلب الترك، بل معناه هو البعث نحو الفعل و الزجر عنه اللذان هما ناشئان من الشوق و الحبّ النفسانيّ، و البغض و الكراهه النفسانيّ، و بالبعث و الزجر يتحقّق مصداق الطلب، كما مرّ غير مرّه، و لا- معنى للنزاع فى أنّ الأمر بمعنى طلب الفعل هل يقتضى النهى عن الترك بمعنى طلب ترك تركه أم لا-؟ حيث ليس ترك ترك الفعل إلّا نفس الفعل و عبارته أخرى عنه، فمرجهه إلى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى الأمر بالشىء أم لا؟ و ثبوت الشىء لنفسه ضرورى لا يحتاج إلى البحث عنه، و حيث إنّ الشوق و الكراهه و الحبّ و البغض صفتان متضادّتان، فلا يمكن القول بالعيّيّه و لا الاقتضاء بنحو التضمّن، إذ الأمر هو بعث نحو الفعل الذى له مصلحه ناشئه عن الشوق، و النهى هو زجر عمّا فيه مفسده ناشئه عن الكراهه المضادّه مع الشوق، و لا يعقل العيّيّه بين المتضادّين و لا جزئيّه أحدهما للآخر.

نعم، يمكن أن يدعى مدّع أنّ الشوق إلى شىء مستلزم للكراهة عن (١) عدمه و الحبّ للفعل ملازم مع البغض عن (٢) ترك هذا الفعل، كما ادّعى شيخنا الأستاذ (٣).

لكنّ العدى يقتضيه النّظر الدّقيق: أنّه ليس كذلك، لأنّنا نجد من أنفسنا فى أوامرنا العرفيه أنّه ليس هناك إلّا بعث واحد أو زجر واحد، و لا يكون هناك حكمان مولويان أحدهما: البعث نحو الفعل، و الآخر: الزجر عن الترك بحيث لو خالف العبد و لم يأت بما امر به فقد خالف حكيمين و عصى عصيانيين، فالملازمه و إن كانت ممكنه لكنّ الوجدان يحكم بخلافه، فلا يقتضى الأمر بالشىء النهى عن ضده العامّ بوجه من الوجوه.

نعم، يمكن أن يكون مراد القائل بالافتضاء بنحو العيّه أنّ البعث إلى فعل ربما يعبّر بالأمر به، كما يقال: «تجب الصلاه على المستحاضه» أو «آتوا الصلاه» و ربما يعبّر بالنهى عن تركه، كما ورد «إنّها- أى المستحاضه- لا تدع الصلاه بحال» (٤) فالأمر بالشىء عين النهى عن ضده و عباره أخرى عنه بهذا المعنى من العيّه، كما يمكن أن يكون مراد القائل بالافتضاء بالالتزام أنّ الأمر بالشىء يقتضى و يستلزم المنع بمعنى عدم الترخيص فى الترك، إذ الترخيص المولوى مضادّ للوجوب، فلا يمكن اجتماعهما فى موضوع واحد، و على هذا فلا إشكال فيه.

ثمّ إنّه ذكروا لهذا البحث ثمره، و هو فساد الضدّ إن كان عباده و قلنا

١- كذا.

٢- كذا.

٣- أجود التقريرات ١: ٢٥٢.

٤- الكافي ٣: ٩٩-٤، التهذيب ١: ١٧٣-١٧٤-٤٩٦، الوسائل ٢: ٣٧٣، الباب ١ من أبواب الاستحاضه، الحديث ٥.

بالاقتضاء فيما إذا كان هناك واجبان مضيّقان أحدهما أهمّ، أو واجبان أحدهما: موسّع، و الآخر: مضيّق، لا ما إذا كان واجبان كلاهما موسّعان، أو لا- يكون أحدهما أهمّ، فإنّه أجنبيّ عن المقام، يعنى يثبت بهذه المسأله صغرى- وهى أنّ هذه العباده كالصلاه مثلا- منهى عنها، لأنّها مقدّمه لترك الواجب الفعلى، و هو الإزاله- لكبرى: أنّ النهى فى العباده يقتضى فسادها، فيتّج فساد الصلاه.

و شيخنا البهائى (١) رحمه الله أنكر هذه الثمره بدعوى أنّ الصلاه- مثلا- حيث إنّها مضادّه للإزاله الواجبه بالفعل لا تكون مأمورا بها، إذ الأمر بها حينئذ يرجع إلى طلب المحال، و هو محال فى حقّه تعالى، فإذا لم تكن مأمورا بها، فلا تصحّ، سواء قلنا بالاقتضاء أو لم نقل (٢).

١- زبده الأصول: ٨٢-٨٣.

٢- و الإنكار فى محلّه، إذ لو اعتبرنا فى صحّحه العباده تعلق الأمر بها، فلا- يمكن تصحيح العباده على كلا القولين، كما أفاده البهائى قدّس سرّه، و إن اكتفينا فى ذلك بوجود الملاك- كما هو المختار- تصحّح العباده مطلقا. أمّا على القول بعدم الاقتضاء: فواضح. و أمّا على القول به: فلأنّ النهى المتعلق بالعباده على هذا بما أنّه نهى غيرىّ لم ينشأ من مفسده فى متعلّقه موجه لمبغوضيته، بل بعد هى على محبوبيتها لا- يقتضى فسادها. الثمره الثانيه: ما أفاده المحقّق الثانى قدّس سرّه، و هو فساد الضدّ العبادى الموسّع- كصلاه الظهر لو كان مزاحما بواجب مضيّق، كالكسوف- على الاقتضاء و القول بلزوم الأمر فى صحّحه العباده، و صحّته على القول بعدمه. توضيحه: أنّ المأمور به لو كان صرف الوجود، يكون الأمر متعلّقا بالطبيعه لا بخصوصيّه أفرادها، و كلّ ما وجد فى الخارج من الأفراد فهو مصداق للمأمور به، و ليس هو بمأمور به، سواء فى ذلك الفرد المزاحم و غيره. مثلا: لو أمر المولى عبده بأن يتكلّم بكلام، فقال العبد فى مقام الامتثال: «زيد قائم» لا يكون هذا الكلام بعينه مأمورا به بحيث لو كان آتيا بكلام آخر لم يكن ممثلا، و حينئذ نقول بناء على الاقتضاء: يتعلّق النهى بالفرد المزاحم للواجب المضيّق، و هذا النهى يوجب لا محاله تقييد الأمر بالطبيعه بغير الحصّه المتحقّقه فى ضمن هذا الفرد، فبناء على اعتبار الأمر فى صحّحه العباده لا يمكن تصحيح هذا الفرد، لعدم الأمر به على الفرض و تقييد الأمر بالطبيعه أيضا بغيره. و أمّا بناء على عدم الاقتضاء فحيث لا يكون الفرد المزاحم منهيا عنه حتى يقيّد الأمر بالطبيعه بغيره، و الفرد المزاحم كغيره من الأفراد فى عدم كونه بنفسه مأمورا به، و انطباق المأمور به عليه و مصداقيته له بلا- تفاوت بين الأفراد فى ذلك، فيمكن الإتيان بالفرد المزاحم بداعى الأمر بالطبيعه. و بعبارة أخرى: ما يكون مزاحما- و هو الفرد- غير مأمور به، و ما هو مأمور به- و هى الطبيعه- غير مزاحم، فلا- مانع من صحّحه الفرد المزاحم إذا أتى [به] بداعى الأمر بالطبيعه، لعدم لزوم إتيان الفرد بداعى الأمر المتعلّق به، بل عدم جواز، فإنّه تشريع، لما عرفت من عدم تعلق الأمر بالفرد بخصوصيّته، فلو أتى به بهذا العنوان، يكون باطلا محرّما. و بالجمله، لو اعتبرنا وجود الأمر فى صحّحه التقرب أو عجزنا عن كشف الملاك-ك- لو صحّحنا التقرب بالملاك-ك- لا- إشكال فى ترتّب هذه الثمره، و أنّ الفرد المزاحم للواجب المضيّق يقع فاسدا على القول باقتضاء الأمر للنهى عن ضده، و ذلك لتقييد إطلاق الأمر بالطبيعه حينئذ بما يتحقّق فى غير هذا الفرد، و يقع صحيحا على القول بعدم الاقتضاء إذا أتى به بداعى الأمر المتعلّق بالطبيعه، لعدم ما يوجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعه، و مع إطلاقه للفرد المزاحم لا وجه للحكم بفساده. و قد أورد على ذلك بوجوه: الأول: أنّ المأمور به فى الواجب

الموسّع إمّا أن يكون الطبيعي المتحقّق في ضمن هذا الفرد المزاحم أو الطبيعي المتحقّق في ضمن غيره من الأفراد أو الطبيعي مطلقاً. و بعبارة أخرى: الطبيعي بالنسبة إلى الفرد المزاحم إمّا أن يلاحظ بشرط شيء أو بشرط لا أو لا بشرط. و الأوّل غير معقول، فإنّه طلب للضدّين. و الثاني غير مفيد، إذ عليه الفرد المزاحم لا يكون فرداً للمأمور به. و الثالث لازمه طلب الضدّين في زمان المزاحمه. و الجواب: أنّ المأمور به هو الطبيعي مطلقاً و لا بشرط، و لا محذور فيه، لما مرّ غير مرّه أنّ معنى الإطلاق رفض القيود و إلغاؤها بعد لحاظها، لا أخذها و جمعها، فالأمر إذا لاحظ كلّ قيد من قيود متعلّق أمره و رأى أنّ غرضه تعلّق بصرف وجود الطبيعه من دون دخل أيّ خصوصيه من الخصوصيات الفردية في حصول غرضه فلا- محاله يأمر بالطبيعي على إطلاق و سريانه، فلا مانع من إطلاق الأمر بالواجب الموسّع بهذا المعنى من الإطلاق. و توهم: أنّ تقييد الطبيعي بخصوص هذا الفرد إذا كان مستحيلاً، فالإطلاق أيضاً مستحيل، فإنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكه، مدفوع بما ذكرنا في بحث التعيّد و التوضيحي من أنّ تقابلهما في مقام الإثبات و إن كان كذلك إلّا أنّهما في مقام الثبوت متقابلان تقابل السلب و الإيجاب. هذا، مضافاً إلى أنّ استحاله أحد المتقابلين - تقابل العدم و الملكه - لا توجب استحاله المقابل الآخر، بل ربّما توجب ضروريه الآخر، كما في علم الممكن بذات البارئ تعالى، فإنّه مستحيل مع أنّ الجهل به ضروري له. الثاني: أنّ شمول الإطلاق للفرد غير المقدور لغو محض بحيث يقبح التصريح به بأن يقول المولى مثلاً: «صلّ في أيّ مكان شئت في السماء أو في الأرض». و فيه: أنّ غير المقدور شرعاً شمول الإطلاق له لا لغويّه فيه، فإنّ فائدته اكتفاء المكلف بالفرد المزاحم و تحقّق الامتثال به على تقدير عصيان الواجب المضيقّ و الإتيان به بل غير المقدور عقلاً أيضاً- إذا أمكن صدوره من المكلف بلا اختيار منه- لا مانع من شمول الإطلاق له لترتّب تلك الفائدة عليه. نعم، غير المقدور عقلاً إذا لم يمكن صدوره من المكلف بوجه من الوجوه لا يمكن شمول الإطلاق له، فإنّه لغو لا- فائده فيه. الثالث: أنّ زمان المزاحمه لا يمكن التكليف بالطبيعه فيه، إذ الحصر المزاحمه منها غير مقدوره شرعاً، فلا يمكن التكليف بها، و باقي الحصص يمكن التكليف بها بعد الإتيان بالمضيقّ لا قبله. و هذا الإشكال وارد على من يرى استحاله الواجب التعليقي. و أمّا على المختار من إمكانه فيمكن التكليف فعلاً- بالجامع بين المقدور و غير المقدور، فإنّه مقدور و لا- يلزم قدره على متعلّق التكليف حال التكليف. فالحقّ صحّه ما أفاده المحقّق الثاني قدّس سرّه، و سيحىء أنّنا لا نقول بالترتّب إلّا في المضيقّين اللذين يكون أحدهما أهمّ من الآخر، و أمّا في الواجبين اللذين يكون أحدهما موسّعاً و الآخر مضيقاً فيمكن الأمر بهما عرضاً، فلا نحتاج إلى الالتزام بالترتّب. (م).

و أجاب صاحب الكفايه (١) و غيره بأنّ عدم الأمر بها لا يوجب فسادها، لأنّها باقيه على ملاكها و مصلحتها بحيث لو تمكّن العبد من إتيان كلا الواجبين لأمر بها، فهي على حالها، و لا- تنقلب بالمزاحمه عن المحبوبيّه الأوّليه، و لا تصير مبغوضه له، فيصحّ التقربّ بها بداعي المحبوبيّه، بل الإتيان بهذا الداعي أولى في حصول القرب من الإتيان بداعي الأمر.

[في الترتب و فيه جهات ثلاث]

إشاره

ثمّ إنّه قد تصدّى جماعه، منهم شيخنا الأستاذ (٢)- قدّس أسرارهم- لإثبات الأمر بالضدّ و تصحيحه بنحو الترتب على العصيان، و نحن نتكلّم في جهات ثلاث:

الأولى:

أنّه هل على القول بالاختضاء تبطل العباده المنهية عنها بمقتضى الأمر بضدّها أو لا؟

و الحقّ هو الثانى، لما تقدّم من مقدّمه قدّمناها فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ الأمر و النهى الغيريين لا يوجبان مصلحه و مفسده فى المتعلّق و ليس النهى الغيرى (٣)

كالنهي المتعلّق بصوم العيدين بحيث تكون مفسده فى متعلّقه

١- كفايه الأصول: ١٦٦.

٢- أجود التقريرات ١: ٢٨٥ و ما بعدها.

٣- هذا بإطلاقه غير صحيح، لأنّه يمكن صيروره متعلّق النهى الغيرى ذا مفسده و مبغوضاً لأجل الأمر بالأهمّ، كما إذا نهى عبده عن تعظيم الدانى لأجل تعظيم العالى فيما إذا كان تعظيم الدانى هتكاً للعالى، فإنّ النهى غيرى و مع ذلك فيه مبغوضيه و لو بالعرض، و هكذا فى ناحيه الأمر الغيرى، كما إذا توقّفت حياته على عمليه جراحيه، فإنّ هذه العمليه فى نفسها مبغوضه ذاتيه و لكن لأجل الأمر الأهمّ- و هو بقاء الحياه- تصير ذات مصلحه عرضاً، هذا أوّلاً. و ثانياً: أنّ النهى- و لو كان غيرياً- يكشف عن منع الشارع عن التطبيق، فلو فرض وجود الملاك فى الفرد المزاحم، لا- يحكم العقل بالتخير بينه و بين سائر الأفراد مع وجود النهى من الشارع. و بعبارة أخرى: النهى النفسى يكشف عن ثلاثه أمور: ١- كون المتعلّق ذا مفسده. ٢- كونه مبغوضاً للمولى. ٣- منع الشارع عن تطبيق المكلف الواجب على أى فرد شاء، و النهى الغيرى يشارك النفسى فى الثالث و إن لم يشاركه فى الأوّلين، و مع منع الشارع عن التطبيق كيف يصحّ العمل و يكون محبوباً للمولى؟! (م).

توجب عدم صلاحيته لأن يتقرب به، بل النهى الغيرى ناشئ من مقدمته ترك الصلاه للإزالة، لا أنه نشأ من مفسده تكون فى الصلاه حتى لا تصلح لأن يتقرب بها.

الجهه الثانيه:

اشاره

فى أنه من أين يستكشف وجود الملاك فى حال المزاحمه؟ و من أخبرنا بذلك مع عدم الأمر؟

وقيل له وجوه:

الأول:

أن إطلاق الأمر بالضد يدل على وجوبه فى نفسه و كونه ذا مصلحه ملزمه و ذا ملاك ملزم، و فى صوره المزاحمه قيد الإطلاق- من حيث دلالتة على الوجوب- بغير هذا الفرد المزاحم للواجب المضيق مع كونه موسعا، أو للواجب الأهم مع كونهما مضيقين، و يبقى الإطلاق على حاله من حيث دلالتة على كون المأمور به ذا ملاك ملزم، فيشمل هذا الفرد المزاحم.

و بعبارة أخرى: إذا سقط المدلول المطابقى- و هو الوجوب- عن الحجية بالنسبه إلى الفرد المزاحم، لا يسقط مدلوله الالتزامى عن الحجية، بل يبقى على حاله.

و هذا مبنى على ما أفاده صاحب الكفايه فى بحث التعادل و التراجيح (١) من أنه إذا كان هناك دليل له مدلولان: أحدهما مطابقى، و الآخر التزامى،

١- كفايه الأصول: ٤٩٩، و حاشيه فرائد الأصول: ٢٦٦، و لم نعثر على تلك الفروع فيهما.

و حصل التعارض بينه و بين دليل آخر فى مدلولهما المطابقى، يسقط هو عن الحجّيه، و يبقى الآخر على حاله.

ثم فرّع عليه فروعاً كثيره، منها: أنّه إذا دلّ دليل على وجوب شىء و دليل آخر على حرّمته، فبعد التساقط فى مدلولهما المطابقى- و هو الوجوب و التحريم- لا يحكم بالجواز و الإباحه.

هذا، و نحن بنينا هناك على تبعيّه الدلاله الالتزاميه الدلاله المطابقيه حدوثاً و ارتفاعاً، و تحقيق الكلام فيه فى محلّه.

و ملخص الجواب عنه أوّلاً نقضاً (١): بأنّ لازمه أنّه إذا أخبرت البيّنه عن

١- أقول: فى كلا- جوابيه النقضى و الحلّى أنّهما من قبيل التمسّك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. توضيح ذلك: أنّ ورود النقض منوط بما إذا كان مورد النقض غير مقبول عند الكلّ أو الخصم وحده حتى يكشف عدم صحّه اللازم عند المستدلّ عن عدم صحّه الدليل و المدعى و الملزوم، و لا إشكال فى أن يلتزم المستدلّ بهذا اللازم، فليس مورد النقض ممّا يكون اللازم فيه مقطوع البطلان عند الخصم، بل هو مشكوك، و مع الشكّ يكون شرط النقض و موضوعه مفقوداً. هذا أوّلاً. و ثانياً: أنّ تلك المسأله- أعنى تبعيّه الدلاله الالتزاميه فى الحجّيه للدلاله المطابقيه و عدمها- فيما إذا كان هناك دليل لفظى على شىء و كان لذلك الشىء لازم، و فى مورد النقض ليس الأمر كذلك، فإنّ البيّنه قامت على موضوع الحكم الشرعى- و هو الملاقاه- و ثبت موضوع الحكم تعيّدًا، و ليس هناك دلاله لا لفظاً و لا عقلاً و لا عرفاً، فإذا تبين الخلاف، لا يترتب الحكم، و هذا كما إذا قامت بيّنه على خمريّه مائع ثمّ تبين خلافه، فإنّه لا تترتب الحرمة، و لا ربط له بمقام الدلاله اللفظيه. و بعبارة أخرى: ليس دليل النجاسه هو البيّنه، بل لها دليل مستقلّ، و لا تستفاد من قيام البيّنه على الملاقاه حتى تكون مدلوله التزاميه، و بالجملة سواء كانت تلك المسأله صحيحه أم لا، لا ربط لمورد النقض بها. نعم إذا ورد دليل لفظى على وجوب غسل الجمعة و آخر على استحبابه، فلهما دلاله التزاميه على عدم الحرمة و الكراهه و الإباحه- و ذلك أنّ الأحكام ليس أحدها موضوعاً لعدم الآخر بل عدم أحدها لازم لوجود الآخر، فإذا دلّ الدليل على وجود أحدها يدلّ على عدم غيره بالالتزام- و أمّا فيما نحن فيه فالنجاسه ليست مدلوله لمثبت الملاقاه، و هو البيّنه، بل قيام البيّنه على الملاقاه كقيامها على خمريّه المائع بعينه كما مرّ، فكما لا حرمة لذلك المائع بعد كشف كذب البيّنه كذلك فيما نحن فيه، فإنّه لا- يحكم بالنجاسه بعد كذب البيّنه، و وجهه ما مرّ من أنّ هذا من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا انتفاء اللازم بانتفاء ملزومه. فثبت أنّ النقض مخدوش، لكونه تمسّكاً بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. هذا ما يرجع إلى النقض، و أمّا جوابه الحلّى ففيه: أنّه أيضاً خارج عن موضوع تلك المسأله. بيان ذلك: أنّ تلك المسأله فيما إذا كان فى البين دليل لفظى و كان له مدلولان: مطابقى و التزامى، و تحقّق له ظهوران، ثم جاء دليل آخر منفصلاً و أسقط المطابقى عن الحجّيه، ثم يبحث هل الالتزامى أيضاً ساقط عن الحجّيه أم لا؟ و أمّا إذا لم يكن الدليل لفظياً أو كان لذلك الدليل اللفظى مقيد متّصل، فلا يتحقّق له ظهور، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فإنّه يقال: أوّلاً: أنّ الدالّ على الوجوب هو الأمر، و الدالّ على الملاك ليس هو الأمر بل الوجوب، و الوجوب ليس لفظاً، و هذا من قبيل كشف المعلول عن العلّه، لأنّ الملاك علّه و الحكم معلول، كما اعترف به قدّس سرّه، فما نحن فيه من قبيل دلاله الدخان على النار، لا دلاله اللفظ الموضوع على الموضوع له، فلا مدلول لفظى مطابقى أصلاً فضلاً عن الالتزامى، فليست دلاله الوجوب على الملاك الخاصّ دلاله لفظيه التزاميه. و ثانياً: لو سلّم لفظيه

الدليل و الدلاله فحكم العقل بقبح تكليف العاجز عقلا أو شرعا يكون قرينه متّصله، فلا ظهور لقوله: «صلّ» بالنسبه إلى الفرد غير المقدور الشرعى من الأوّل حتى يستكشف وجود الملاك فيه، فقوله: «صلّ» يصير ظاهرا فى غير الفرد المزاحم. (م).

ملاقاه جسم مع البول و نحن نعلم بكذبها و نحتمل نجاسته من غير هذه الجهه، تسقط عن الحجّيه بالنسبه إلى المدلول المطابقي، و هو ملاقاه هذا الجسم مع البول، و تبقى على حالها من الحجّيه بالقياس إلى مدلولها الالتزاميّ، و هو نجاسه هذا الجسم، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد (١).

١- و هكذا إذا قامت البيّنه على أنّ مالاً ل «زيد» فبالدلاله الالتزاميه تدلّ على أنّه ليس لعمرو، فإذا اعترف زيد بأنّه ليس له، فلازم ما ذكر أن يعامل مع هذا المال معاملة مجهول المالك، و يؤخذ من يد عمرو، فإنّ يده سقطت بمقتضى إخبار البيّنه بالالتزام بأنّ يده يد عدوان. و لا يعطى المال ل «زيد» لإقراره بأنّه ليس له، و من المعلوم عدم جواز أخذ المال من عمرو لا شرعا و لا فى المحاكم العرفيه. (م).

و ثانياً حلًا: بأن وجود الملزوم ملازم لوجود لازمه الذى لا ينفك عنه.

و بعبارة أخرى: الملزوم وجودا و عدما، حدوثا و ارتفاعا ملازم للازم نفسه لا للازم آخر له ملزوم آخر.

مثلا: الحرارة الناريّة تابعه للنار حدوثا و ارتفاعا، و وجودا و عدما، لا مطلق الحرارة، فإذا دلّ دليل على وجود النار، يدلّ على وجود الحرارة الناريّة، و إذا دلّ دليل على عدم النار، فلا محاله يدلّ على عدم الحرارة الناريّة، و هكذا المقام إذا أخبرت البيّنه بملاقاه جسم للبول، تدلّ بالالتزام على تنجّس هذا الجسم بالنجاسه البولّيّه فقط (١)، فلا يمكننا استكشاف الملاك من هذا الطريق، بل إذا لم يكن أمر للفرد المزاحم بمقتضى الدليل، فلم يكن له ملاك بمقتضاه أيضا، و هذا واضح.

الثانى من الوجوه - التى استدلّ بها لاستكشاف الملاك،

و بنى عليه شيخنا الأستاذ (٢) - هو: أنّ معروض الطلب و موضوعه الّذى هو فى مرتبه سابقه على الطلب مطلق، و إنّما التقييد بالقدره فى نفس الطلب إمّا لقبح خطاب العاجز، أو لاقتضاء نفس التكليف ذلك، و من المعلوم أنّ مرتبه الطلب متأخره عن موضوعه و معروضه، و التقييد فى عروض الطلب المتأخر عن متعلّقه

١- فإذا علمنا بعدم ملاقاته للبول و خطأ البيّنه فى ذلك، فقد علمنا بعدم تنجّسه بنجاسه بوليّيه أيضا، و أمّا نجاسته بسبب آخر فلم تخبر بها البيّنه لا- مطابقه و لا التزاما، فالحقّ أنّ الدلاله الالتزاميه كما هى تابعه للدلاله المطابقيّه وجودا كذلك تابعه له حجّيه. (م).

٢- أجود التقريرات ١: ٢٦٥.

و معروضه لا- يوجب التقييد فى المعروض و المتعلق الذى هو متقدّم عنه، بل يبقى المعروض على حاله من الإطلاق، و على مسلك العدليه- من أنّ كلّ ما تعلق به الطلب فهو ذو ملاك ملزم و ذو مصلحة ملزمه- يجب أن يكون طبيعى الصلاه- مثلا- بإطلاقه واجدا للملاك التام، و إلّا لكان على المولى البيان، و أنّ الحصه المقدوره منه واجده له دون الطبيعى بإطلاقه.

و الحاصل: [أنّه] يستكشف الملاك من إطلاق المادّه التى يعرض عليها الطلب مقيدا بضميمه كبرى كئيه مسلّمه عند الإماميه، و هى أنّ كلّ ما تعلق الطلب به و عرض عليه فهو واجد للملاك الملزم.

نعم، إن كان معروض الطلب و موضوعه مقيدا بالقدره- كما فى آيه الحجّ (١) حيث تعلق الوجوب بالقادر و المستطيع، و آيه الوضوء (٢)، فإنّ موضوع وجوب الوضوء هو واجد الماء بقرينه المقابله لموضوع وجوب التيمم، الذى هو فاقد الماء و غير واجده فى قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صِيَةً عِيداً* (٣) إلى آخره- يكشف عن أنّ ما هو واجد للملاك الملزم هو المقيد بالقدره لا مطلقا.

أقول: إن كان المراد من الإطلاق ما كان من الدلالات اللفظيه و الظهورات العرفيه، فمن المعلوم أنّه يتوقّف على تماميه مقدّمات الحكمه، التى منها كون المتكلّم فى مقام البيان، و الغالب فى الموالى العرفيه أن لا يكونوا ملتفتين إلى المصلحه الكائنه فى متعلق أمرهم فضلا عن أن يكونوا فى مقام بيانها، و فى المولى الحقيقى و إن كان لا يتصوّر الغفله إلّا أنّه ليس إلّا فى مقام بيان الحكم،

١- آل عمران: ٩٧.

٢- المائده: ٦.

٣- المائده: ٦.

و أما كون متعلق الحكم ذا مصلحه و ذا ملاك ملزم فليس للمولى شغل بذلك، و ما لم يحرز ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق بهذا المعنى، فهو نظير الحكم بجواز الأكل ممّا يأخذه الكلب من قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ (١) الذى لا يكون إلّا فى مقام بيان جواز الأكل، أما محلّ الملاقاه نجس أو طاهر فلا يكون فى مقام بيان ذلك.

على أنه لو كان المولى فى مقام البيان أيضا لا يفيد فى المقام، حيث إنّ نفس توجيه الخطاب للعاجز و تكليفه يكون ممّا يصلح للقريته على تقييد المتعلق، و لا بدّ فى تماميه الإطلاق من أن لا يكون الكلام محفوفًا بما يحتمل و يصلح للقريته على التقييد.

و إن كان المراد من الإطلاق ما يستكشف عقلا إنّما كشف المعلول عن علته، سواء كان المولى فى مقام البيان من جهة الملاك أم لا، فلا يجدى أيضا حيث إنّ الكشف ليس إلّا من المعلول الذى هو الوجوب، و هو مقيّد - على الفرض - بغير صورته الابتلاء بالأهمّ أو المضيق، فالمنكشف أيضا مقيّد بغير هذه الصورة.

و بعبارة أخرى: الوجوب متعلق بالحصّه التوأمة مع قدره ليس إلّا، فإذن لا وجوب لغيرها، فمن أين يستكشف الملاك فى أزيد من هذا المقدار الذى هو متعلق الوجوب؟ فلا طريق لنا لكشف الملاك إلّا فى تلك الحصّه التوأمة مع قدره لا غيرها.

الثالث من الوجوه: ما تقدّم فى بحث التبعدى و التوصلى لاستكشاف ملاكات الأحكام.

و ملخص ما ذكرناه أنه ذكرنا في بحث الإخبار و الإنشاء أن كلا منهما يدل على أمر نفساني، و لا فرق بينهما من حيث الدلالة اللفظية، و لا صدق و لا كذب في هذه المرحلة.

مثلا: «زيد قائم» يدل بمقتضى العلقه الوضعيه على قصد المتكلم الحكايه عن ثبوت القيام لزيد، و هكذا «جئني بالماء» يدل على أمر نفساني هو اعتبار المتكلم كون هذا الفعل على ذمه المخاطب، و الفرق بينهما إنما هو في المعنى، و أنه في الإنشاءات ليس شيء ما وراء النفس حتى يطابق ما في النفس إياه فيكون صادقا، أو لا يطابقه، فيكون كاذبا، بخلافه في الإخبارات، فإن للمعنى العذى في النفس خارجا ربما يطابقه و ربما لا يطابقه، و يكون الصدق و الكذب بهذا الاعتبار، فكما أنه بالإخبار لا يوجد شيء إلا الدلالة اللفظية التي تكون بين الألفاظ و معانيها بمقتضى العلقه الوضعيه الكائنه بينهما كذلك بالإنشاء لا يوجد سوى ذلك، و صيغته «افعل» و أمثالها إنما تكون مبرزه لما في النفس و مظهره له، و به يتحقق مصداق الطلب، فباب الإنشاء ليس باب إيجاد المعنى باللفظ أصلا على ما في الكفايه (١) و غيرها، بل هو - كما في الإخبار - إبراز ما في النفس، و هو يختلف باختلاف الموارد، ففي صيغته «افعل» و أمثالها التي هي محل كلامنا هو اعتبار كون الفعل على ذمه المكلف كما في الدين، و لذا يقال: مشغول ذمه فلان بالصلاه، كما يقال: مشغول ذمته بعشر دنانير مثلا، و هذا المعنى يساعده العرف و الاستعمال، يقال: هذا الفعل على ذمتك؟

فتقول: نعم على ذمتي، و لا يلزم من صحه هذا الاعتبار أن يكون الفعل مقدورا للمكلف، كما لا يلزم في الدين، و يعتبر على ذمه المديون مع عدم قدره على

نعم يعتبر أن لا يكون المعتر غير مقدور أصلاً، كالطيران إلى السماء أو جمع النقيضين، إذ اعتبار مثل ذلك لغو محض لا يجوز صدوره من حكيم، و على هذا لا مانع من هذا الاعتبار لطبيعيّ الصلاه أينما سرى بحيث يشمل الفرد المزاحم للواجب المضيق، و بمقتضى إطلاق متعلق الوجوب و عدم تقييده بما يكون مقدورا يستكشف أنّ طبيعيّ الصلاه من دون تقييده بالقدرة اعتبر على ذمه المكلفين، ففي مقام الجعل - و هو مقام الاعتبار المتأخر عن مقام الشوق الناشئ عن المصلحه الإلزامية الكائنه فى الشىء - لا تقييد أصلاً.

نعم، التقييد يكون فى المقام الرابع، و هو مقام الطلب و البعث المتأخر عن مقام الإبراز و إظهار اعتبار كون الفعل على ذمه المكلف على القول باستحاله الترتب و عدم إمكان تعلق الأمر بالضدين على نحو الترتب، و نحن نثبت إمكانه عن قريب.

و بالجمله، التقييد يكون فى مقام الامتثال لا- فى مقام الجعل، بمعنى أنه حيث لا يمكن الانبعاث من البعث إلى غير المقدور كالجمع بين الضدين، فلا يمكن البعث إليه أيضاً، و هذا لا ينافى كون التكليف بغير المقدور فعلياً و الجعل موجوداً، و هذا إنكار لشرطيه القدرة للتكليف، كالعلم، و إنما هى من شرائط التنجيز و من شرائط الامتثال، ففي جميع متعلقات الأحكام و موضوعاتها التى لم تؤخذ قدره فيها- كما فى آيه الحجّ- اعتبر الأفعال على الذمم كاعتبار المائيات على الذمم، كان المكلف عالماً أو جاهلاً، قادراً أو عاجزاً، و لا- يشترط فى فعلية التكليف الواقعيه إمكان الانبعاث، كما لا يشترط فى فعلية الأموال على الذمم إمكان الانبعاث و القدرة على الأداء، فالتكليف بالصلاه مع مزاحمتها

للإزالة فعلياً و إن لم يكن البعث إليها فعلياً، لعدم إمكان الانبعاث، فإذا كان التكليف فعلياً، كان الملاك موجوداً، و إذا كان الملاك موجوداً، فيصحّ إتيان الصلاة بداعي المحبوبيه في ظرف عصيان أمر الإزالة و لو لم نقل بالترتب.

و التزم بعض بأنّ فعلية التكليف مشروطه بإمكان الانبعاث.

و أورد عليه السيد صدر الدين بأنّ لازمه عدم التكليف في ظرف الجهل، و هو من التصويب المجمع على بطلانه.

و شيخنا الأنصاري- قدس سرّه- حكى هذا الاعتراض في الرسائل، و لم يأت بجواب عنه.

و يمكن الجواب عنه بأنه يمكن الانبعاث احتمالاً في ظرف الجهل بالاحتياط و لو لا يمكن جزماً.

لكن هذا الجواب و إن كان تاماً في الشبهات البدويّه إلّا أنّه لا يتمّ في دوران الأمر بين المحذورين، فإنّ لازم هذا الشرط سقوط التكليف واقعا و ثبوت التخيير الواقعي، كما نسب إلى شيخ الطائفة(١)، لعدم إمكان الانبعاث في هذه الصورة لا جزماً و لا احتمالاً، و من المعلوم أنّه لا يلتزم القائل بذلك، و هذا أحد النقوض الواردة على القائل باشتراط فعليته التكليف بإمكان الانبعاث.

و ينتقض أيضاً بما إذا كان المكلف غافلاً عن دخول الوقت أو عن وجوب الصلاة، فإنّ لازمه أن لا يكون التكليف بالصلاة فعلياً في حقّه، فمن أين يجيىء وجوب القضاء بعد ما لم يكن مكلفاً بالصلاة؟

و أوضح من هذين النقيضين النقض بالأمارات، فإنّ الأماره الدالّه على

وجوب شىء مثلاً- و فرضنا أنّ الواقع على خلاف مؤدّاهما إن قيل: إنّ الواقع انقلب عمّا هو عليه، حيث لا- يمكن التكليف به، لاستحالة الانبعاث فى هذا الحال، فهو من التصويب المجمع على بطلانه، و إن قيل: إنّ فعلىّ إلّا أنّ التحريك و البعث إليه ليس بفعلىّ، فهو المطلوب. فهذه النقوض تثبت عدم شرطيه إمكان الانبعاث فى فعليه التكليف الواقعيّه.

الجهه الثالثه:

اشاره

فى أنّه هل يمكن الأمر بالمهمّ بنحو الترتّب على عصيان الأهمّ و بشرط مخالفه أمره أم لا؟

و نحن نتكلم قبل بيان مقدمات الترتّب فى أمرين:

الأول:

أن لا مانع من القول بإمكان الترتّب إلّا توهم طلب الجمع بين الضدّين، نظرا إلى أنّ الأمر بالمهمّ و إن كان مشروطا بالعصيان إلّا أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، فهو موجود فى ظرف العصيان و حصول الشرط، فإذا اشتغل المكلف العاصى لأمر الإزالة بالصلاه، فأمر الصلاه لوجود شرطه موجود، و الأمر بالإزالة لإطلاقه أيضا موجود، فالمولى يطلب الجمع بين الضدّين، و هو محال.

و الجواب عنه: بأنّ الامتناع بالاختيار لا- ينافى الاختيار لا يفسد شيئا، لما مرّ من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا لا خطابا، و إلّا لجاز أن يأمر المولى بالجمع بين الضدّين بشرط مجىء زيد، بأن يقول: إن جاءك زيد فاجمع بين الضدّين، و يجب أن لا [يكون] مانع من هذا الأمر بدعوى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، و هو واضح البطلان، و ظاهر أنّ هذا المولى لا يليق بالمولويّه.

و نحن نجيب عنه إجمالا، جوابا إلزاميا جدليا، و تفصيله يأتى إن شاء الله فى المقدمات.

فنعول: نفرض الكلام فى الواجبن اللذبن لا تعانء ببنهما فى الوجود، كما إذا أمر المولى بدخول المسجد على نحو الإطلاق و أمر بقراءه الفاتحه بشرط عصيان أمر الدخول فى المسجد، فنسأل منكر الترتب عن أنه إذا دخل المسجد وقرأ الفاتحه معا هل يقعان معا على صفه المطلوبه أو لا-؟ فإن قال بالأول، فنقول: إنه خلف واضح حيث إنَّ القراءه على هذا الفرض لا أمر لها، و آتتها بداعى الأمر مشرّع عاص، و إن قال بالثانى، فهو المطلوب، فالقول بالترتب مقتض لعدم طلب الجمع بين الضدين لا أنه موجب لطلبه.

الأمر الثانى:

أنَّ القول بإمكان الترتب ملازم لوقوعه، و لا يحتاج الوقوع إلى برهان، بل نفس الإمكان مقتض للوقوع.

بيان ذلك: أن سقوط كل أمر لا بد له من موجب، و إذا فرض أن فعلية الأمر بالضدين على نحو الترتب ممكنه و ليس التزاحم بين وجودى الأمر بهما بل التزاحم بين امتثاليهما، فلا بد فى رفع اليد عن إطلاق الأمر بالمهم من العجز عن الامتثال إمّا تكويننا أو تشريعنا، و العجز التشريعى ليس على الفرض، و التكوينى منه حاصل حال الاشتغال بامتثال الأهم لا مطلقا، فلا يرفع اليد عن إطلاق الأمر بالصلاه إلّا حال الاشتغال بالإزالة، لمكان العجز عن إتيان الصلاه حينئذ، إذ الضرورات تقدر بقدرها، فإذا عصى المكلف، و لم يشتغل بالإزالة، فلا مانع من شمول إطلاق الأمر بالصلاه هذه الحال، فتصح الصلاه بداعى أمرها.

و يتفرّع عليه أنه إذا تنجس موضعان من المسجد متساويان ليس بينهما أهم، فلازم القول بالترتب وجود الأمر بإزاله نجاسه كل من الموضعين، غايه الأمر كل شروط بعدم الآخر، و لازم القول باستحاله سقوط الخطابين كليهما،

و شموله لأحدهما دون الآخر ترجيح بلا- مرجح، و المفروض أنه لا- يمكن شموله لكليهما بنحو الترتب، فلا- محاله يسقط الخطابان معاً، إلّا أنّ العقل يكشف خطاباً شرعياً تخييرياً، لئلا يلزم تفويت الملاك الملزم.

هذا إذا لم يكن أحدهما محتمل الأهميّة، أمّا إذا كان أحدهما كذلك، فيدور الأمر بين التخيير و التعيين على القول باستحاله الترتب، فمن قال بالاشتغال يقول بتعيين ما يحتمل أنه أهمّ، و من قال بالبراءة- و هو ما اخترنا هناك- يقول بالتخيير.

و يتعيّن محتمل الأهميّة على القول بالترتب حيث إنّ إطلاق أمره باق على حاله، فيتمسك به، إذ الاشتراط و التقييد مشكوك، فيؤخذ بالإطلاق، و يحكم بتعيين ما يحتمل أهمّيته.

و أمّا ما لا يكون كذلك بل إمّا مساو مع الآخر أو يكون الآخر أهمّ منه، فأمره مشروط بعدم الآخر قطعاً، فيرفع اليد عن إطلاقه، و ذلك لأنّه إمّا مساو مع الآخر أو مرجوح و الآخر أهمّ منه، و على كلّ تقدير مشروط بعدم الآخر.

و إذا كان أحدهما أهمّ، فعلى القول باستحاله الترتب يسقط كلا الخطابين، فيحكم العقل بتعيين ما يكون أهمّ، لوجود الملاك الملزم الراجح على الملاك الملزم الموجود فى الآخر، و على الترتب لا يسقط شىء منهما، و يرفع اليد عن إطلاق المهمّ، و خطاب الأهمّ باق على إطلاقه، فيتعيّن تعيناً شرعياً.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقدمات الترتب:

الأولى:

إشاره

أنّ للحكم مقامين: مقام الجعل و مقام المجعول.

أمّا مقام الجعل:

فهو كمقام الحكايه فى القضايا الحقيقته الخبريه،

كالحكايه عن ثبوت الحراره للنار فى قولنا: «النار حارّه» فكما أنّ الحكايه عن ثبوت الحراره للنار لا تشترط بشرط و لا تسبب بسبب و لا- تمنع بمانع سوى الصفات الكائنه فى أفق نفس المخبر من الإراده و الاختيار و غير ذلك من مقدّمات الفعل الاختيارى- إذ هى فعل اختيارى كسائر الأفعال الاختياريه- كذلك جعل الوجوب للصلاه أو الحرمة للخمر لا يسبب بسبب و لا يشترط بشرط و لا- يمنعه مانع إلّا الصفات الكائنه فى أفق نفس الجاعل من الإراده و الاختيار و العلم بوجود المصلحه و أمثال ذلك، إذ هو أيضا فعل اختيارى لا يتوقّف إلّا على مقدّمات الفعل الاختيارى، و الأمور الخارجيه أجنبيه عن ذلك و عن وجود الموضوع و قيوده حتّى وجود المصلحه.

نعم، العلم بوجود المصلحه، الّذى هو أيضا من الصفات النفسانيه دخيل فى الجعل لا- وجودها الخارجى، فإذا جعل المولى الوجوب للصلاه أو الحرمة للخمر، فقد انتقل هذا الحكم من كتم العدم إلى عرصه الوجود و ثبتت الحرمة للخمر مثلا فى الشريعه المقدسه، كانت الخمر موجوده أو لم تكن، و لا يفرق فى ذلك بين ما عبّر بنحو القضيّه الشرطيّه بأن يقول: «إذا تحقّق و وجد فى الخارج مصداق الخمر فهو حرام» و بين ما عبّر بنحو القضيّه الخبريه بأن يقول: «الخمر حرام» أو «لا تشرب الخمر».

و أمّا مقام المجعول

و هو مقام الباعثيه و المحرّكيه- فهو كالمحكى فى القضايا الخبريه، فكما أنّ وجود الحراره خارجا لا يتوقّف إلّا على وجود النار المفروض وجودها فى قولنا: «النار حارّه» كذلك باعثيه الحكم المجعول و محرّكيته لا تتوقف إلّا على انقلاب موضوعه بجميع قيوده و أجزاءه من الفرض و التقدير إلى الواقعيه و التحقيق، و لا تشترط بشرط و لا تسبب بسبب أصلا، فهى

من قبيل توقّف الحكم على موضوعه لا المعلول على علته.

و تسميه قيود الموضوع فى التكاليف شروطا و فى العقود أسبابا ليست إلا مجرد اصطلاح.

و فى هذا المقام أيضا لا يفرق بين التعبير بالقضيّة الشرطيّة، نحو قوله تعالى: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (١) أو الخبريّة، نحو: «يجب الحجّ على المستطيع» و من الواضح أنّ الموضوع بعد تحقّقه خارجا لا- ينسلخ عن الموضوعيّة، بل موضوع الحرمة خمر وجدت أو لم توجد.

و بهذا يتّضح أنّ الواجب المشروط بعد وجود شرطه لا ينقلب مطلقا، إذ الاستطاعة- مثلا- قيد من قيود موضوع وجوب الحجّ، و الحكم- كما عرفت- موجود وجدت الاستطاعة خارجا أم لا، و لا دخل لقيود الموضوع فى الجعل أصلا، بل جعل الحكم على فرض وجودها، فإذا تحقّقت الاستطاعة يتحقّق وجوب الحجّ و يصير فعليّا، و بعد التحقّق أيضا فعليّة الوجوب مشروطه ببقاء موضوعه بجميع قيوده، و البقاء أيضا وجود ثان، فدائما [وجود] الواجب المشروط بشىء مشروط بوجود شرطه وجد شرطه أم لم يوجد، إذ الشرط ليس إلا ما له دخل فى موضوع الحكم، و كلّ حكم تتوقّف فعليّته على وجود موضوعه، و هذا معنى قولنا: «كلّ شرط موضوع، و كلّ موضوع شرط».

و يتفرّع على هذه المقدّمه أنّ أمر المهمّ الذى هو مشروط بعصيان أمر الأهمّ لا ينقلب بعد تحقّق العصيان، مطلقا، بل يبقى على ما هو عليه من المشروطيّة بالعصيان، فموضوع الأمر بالمهمّ بعد تحقّق العصيان أيضا هو عنوان

العاصي لا ذاته غير مشروط بالعصيان، فدائما الأمر بالمهمّ مقيد بالعصيان.

و يترتب على هذه المقدمه أنّ توهم أنّ الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه- و هو العصيان- يصير مطلقا، و الأمر بالإزالة أيضا على الفرض مطلق، فالمولى يطلب جمع الضدّين فى آن واحد و زمان فارد حيث إنّ الطلب فى كلّ منهما مطلق و موجود على جميع التقادير، فاسد، لوضوح عدم انقلاب الأمر بالمهمّ عمّا هو عليه من المشروطيّة بالعصيان بعد تحقّقه.

المقدمه الثانيه:

اشاره

أنّه هل يمكن أن يكون العصيان شرطا مقارنا، أو لا بدّ و أن يكون شرطا متأخرا لفعليه خطاب المهمّ، أو يكون الشرط هو العزم على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن؟

ثمّ إنّه على تقدير [إمكان] أن يكون نفس العصيان شرطا مقارنا هل يصحّ الترتّب بجعله شرطا متأخرا أو جعل العزم شرطا مقارنا أو متقدّما؟

فالبحت يقع فى مقامين:

الأول: فى إمكان جعل العصيان شرطا مقارنا.

اشاره

فنقول: إنّ الشرائط كلّها راجعه إلى الموضوع، و هو نسبته إلى الحكم كنسبه العله التامه إلى معلولها، فكما لا يعقل انفكاك العله التامه عن معلولها كذلك لا يعقل انفكاك الحكم عن موضوعه، و إلّا يلزم الخلف.

و بالجمله، ما فرض كونه موضوعا للحكم إذا تمّ جميع قيوده فإمّا أن يكون الحكم المجعول عليه فعليا بلا فصل زمانى بينهما، و هو المطلوب، أو يحتاج إلى مضى زمان فى تحقّق الحكم و فعليته، فيلزم الخلف، و هكذا الانبعاث عن الحكم لا بدّ و أن يكون فى آن تحقّق الحكم و فعليته، إذ لو كان قبل تحقّق البعث، لكان البعث لغوا، و إن كان بعد تحقّقه زمانا، فلازمه أن

لا يكون الانبعاث انبعثا عن ذلك البعث.

و الحاصل: أنّ نسبة الانبعاث إلى البعث كنسبه البعث إلى الموضوع و نسبه المعلول إلى علته التامه، فالتقدّم و التأخر بين البعث و الانبعاث ليس تقدّما و تأخرا زمانيا، بل ترتيبا.

و ربما يقال بلزوم جعل العصيان فى باب الترتب على نحو الشرط المتأخر. و الوجه فى ذلك أمران:

أحدهما: أنّ البعث لا بدّ و أن يكون منفكاً عن الانبعاث زمانا، و لا يمكن اجتماع البعث و الانبعاث فى زمان واحد، و حينئذ لو كان العصيان شرطا مقارنا لخطاب المهمّ، فيكون زمان العصيان زمان الخطاب بالمهمّ، و زمان الانبعاث عن خطاب المهمّ بعد زمان العصيان، و فى ذلك الزمان خطاب الأهمّ ليس بموجود، إذ هو ساقط بالعصيان، و حينئذ لا- يحتاج إلى الترتب بين الخطابين.

و فيه: ما عرفت من أنّ زمان العصيان- الذى هو موضوع خطاب المهمّ- و خطاب المهمّ و البعث و الانبعاث كلّها واحد، و إنّما التقدّم و التأخر ترتيبى.

و ثانيهما: أنّ البعث لو كان حين الانبعاث و فى زمانه، فإمّا أن يلزم تحصيل الحاصل، أو طلب المحال، لأنّ المطلوب إمّا أن يكون حاصلًا، فيكون طلبا للحاصل، أو يكون معدوما، فيستحيل انقلاب المعدوم إلى الموجود.

و بالجملة، إذا قلنا بلزوم اتحاد زمان البعث و الانبعاث، ففى الواجب المضيق- مثلا- يلزم أحد المحذورين، إذ الانبعاث لو كان موجودا، فالأمر طلب للحاصل، و إن لم يكن موجودا، فلا يمكن الانبعاث.

و فيه أولًا: أنّ هذا منقوض بما إذا كان البعث مقدّمًا زمانًا، لأنّه حين الفعل إن كان الانبعاث موجودًا، فهو طلب للحاصل، و إن لم يكن موجودًا، فهو طلب للمستحيل.

و ثانيًا: أنّ البعث يكون نظير الوجود، فإنّه يعرض الماهية المعرّاه عن قيد الوجود و العدم، و إلّا لو كان عارضًا على الماهية المقيدة بالوجود، لزم تحصّل الحاصل، أو بالعدم، لزم المحال، و هكذا البعث إنّما يعرض ذات المكلف من دون تقييد بالانبعاث و عدمه.

فتلخّص من جميع ذلك أمران:

الأول:

عدم الباعث على لزوم التفكيك بين البعث و الانبعاث، و هذا خلط و اشتباه بين الجعل و المجعل، فإنّ الجعل يمكن أن يكون مقدّمًا على المجعل و الموضوع زمانًا، و كذا الواجبات الموسّعة، فإنّ فعلية الموضوع، التي هي عباره عن فعلية الحكم و البعث يمكن أن تنفك عن فعلية الانبعاث، لا من إمكان الانبعاث، فإنّه يستحيل تخلف البعث عن إمكان الانبعاث.

و الثاني:

أنّه لا داعى بناء على هذا إلى الالتزام بكون العصيان شرطًا متأخرًا.

المقام الثاني:

أنّه على فرض جعل العصيان شرطًا متأخرًا أو جعل العزم على العصيان شرطًا متقدّمًا أو مقارنا يمكن تصحيح الترتب أيضا. أمّا بناء على جعل العصيان شرطًا متأخرًا: فلأنّ فعلية الأمر بالمهمّ ليست إلّا بعد تحقّق شرطه و هو التعقّب، و هو لا يتحقّق إلّا بعد تحقّق نفس العصيان.

لا يقال: إنّ التعقّب فعلى حين فعلية الأهمّ، فالمهمّ أيضا يصير فعليًا، فيلزم تحريك العبد فى رتبه واحده نحو الضدين.

فإنه يقال: إن واقع التحريك نحو المهم ليس إلا بعد تحقق العصيان، و في ذلك الوقت يكون العبد قادرا على امتثال المهم.

و بالجمله، التعقّب و إن كان شرطا مقارنا إلا أنّ حقيقه التعقّب لا تصدق إلا بعد تحقّق منشأ انتزاعه، و مع صرف القدره إلى جانب الأهم، فالعصيان لا يتحقّق، و لا معنى للتعقّب حينئذ، و لا يكون خطاب المهمّ فعليًا، لعدم تحقّق العصيان حينئذ، فالعبد قادر على الإتيان بالمهمّ، لعدم صرف قدرته في الأهمّ.

و أمّا العزم على العصيان فدخله في فعلية خطاب المهمّ على نحوين، لأنّه إمّا أن يكون صرف حدوثه شرطا أو هو مع بقاءه، فإن كان الأول، فلا محاله يستلزم طلب الضدين، فإنّ العبد و إن بنى على المعصيه حين فعلية الأهمّ، إلا أنّه بعد ذلك تاب و رجع عن هذا البناء، فحينئذ يكون الأمران فعليين في زمان واحد و في عرض واحد، فلا يصحّحه الترتّب.

و أمّا لو كان العزم شرطا حدوثا و بقاء، فحينئذ يمكن تصحيح الترتّب، لأنّ الأمر بالمهمّ شرطه البناء و العزم على عصيان الأهمّ، و من المعلوم أنّ العزم على عصيان الأهمّ لا يصرف قدرته عن امتثال الأهمّ، فالقدره باقيه.

هذا، و قد عرفت أنّنا لا نحتاج إلى ذلك بعد تعقّل جعل العصيان شرطا مقارنا.

ثمّ لا يخفى أنّ نزاع الترتّب يجرى فيما إذا كان أحد الواجبين مضيقا و الآخر موسعا، إذ حينئذ لا يمكن الإتيان بالموسّع و لا أمر له إلا بناء على الترتّب.

و أمّا ما ربما يقال في تصحيح الأمر بأنّ الأمر متعلّق بالطبيعه لا بالفرد، و حيث إنّ أفرادها على قسمين: مقدوره و غير مقدوره شرعا، يصحّ تعلّق الأمر

بنفس طبيعه و لو بلحاظ الأفراد المقدوره، و حينئذ إن أتى بالفرد المزاحم، يصحّ، لأنّ تطبيق الطبيعه على هذا الفرد قهريّ، و الإجزاء عقليّ، فيه: أنّ تطبيق نفس الطبيعه لا يفيد في كون الفرد مأمورا به، و تطبيق الطبيعه المأمور بها على الفرد المزاحم أوّل الكلام.

المقدّمه الثالثه التي هي من أهمّ المقدمات،

اشاره

و بهذه يتّضح أنّ لازم الترتب ليس هو طلب الجمع حتّى يكون مستحيلا.

و الكلام في أمرين:

الأوّل:

أنّ انحفاظ الخطاب و فعليّته على تقدير و في حاله إمّا أن لا يقتضى وضع هذه الحاله و لا رفعها، بل الأمر محفوظ و الحكم فعليّ على هذا التقدير و عند وجود تلك الحاله فقط من دون اقتضاء للتكليف بتحصيل هذه الحاله.

و هذا في جملة من الموارد:

منها: في التقسيمات الأوّليه السابقه على الخطاب.

مثلا: خطاب و جوب الحجّ محفوظ و فعليّ على تقدير حصول الاستطاعه و لكن لا يقتضى لا التكليف بتحصيلها و لا بعدمه.

و منها: في التقسيمات الثانويه اللاحقه بالخطاب، كانهفاظ الخطاب على تقدير العلم و الجهل، فإنّ الأمر بوجوب الصلاه فعليّ و الخطاب محفوظ على كلا التقديرين، و لا يقتضى لا رفع شىء منهما و لا وضعه.

و إمّا أن يقتضى رفع تلك الحاله أو وضعها، و هذا كما في انحصار الخطاب و فعليّته حال الامتثال و العصيان، فإنّ الخطاب عند الامتثال محفوظ، ضروره أنّه لا معنى لسقوط الأمر مع حصول الامتثال أو العصيان، إذ الامتثال أو العصيان لا يعقل مع عدم الأمر، و مع السقوط أى أمر يمثّل أو يعصى؟.

الأمر الثاني:

أنّ الخطايين إن كانوا واردين على تقدير واحد، مثل: «إذا قمت في ساعه كذا فاقراً فاتحه الكتاب» و «إذا قمت في تلك الساعه بعينها

تصدّق بدرهم» فلا- إشكال في أنّ مقتضاهما طلب الجمع، وهذا واضح، إذ بعد حصول القيام يبعث المولى و يحرك نحو القراءة و التصدّق معا، وهكذا إذا كان الخطابان مطلقين. فحينئذ إذا كان بين المتعلقين التمانع و التضادّ، ففي كلتا صورتين مقتضاهما طلب الجمع، كما إذا امر بالتكلم في ساعه كذا و امر بالسكوت فيها، سواء قيد كلّ من الخطابين بصوره القيام أو كان مطلقا.

و إن كان أحدهما واردا على تقدير و الآخر على تقدير آخر، كما إذا كان الأمر بالتكلم في المثال على تقدير القيام و الأمر بالسكوت على تقدير القعود، فمن الواضح أنّ انحفاظ الخطاب في مثل هذه الصوره لا يقتضى طلب الجمع.

و هكذا إذا كان أحد الخطابين محفوظا على تقدير عدم امتثال الخطاب الآخر و عصيانه، كانحفاظ خطاب المهمّ على تقدير عصيان خطاب الأهمّ، فإنّ الأمر بالإزالة و إن كان مطلقا و فعليا حتّى في حال الاشتغال بالصلاه، فدائما يقول: «بطلّ صلاتك و أزل» إلّا أنّ الأمر بالصلاه يقول: «إن كنت لا تريد الإزالة و لا تشتغل بها و تعصى أمرها، فلا يجوز لك باقى الأضداد، بل يجب عليك هذا الضدّ الخاصّ الّذى هو الصلاه، و أمّا إن كنت تريد الإزالة في أىّ حاله من الحالات و آن من الآنات، فلا أطلب منك الصلاه» فالخطاب بالأهمّ يقتضى امتثاله و عدم العصيان، و الخطاب بالمهمّ لا يقتضى لا وضع موضوعه الّذى هو العصيان، و لا رفعه، إذ يستحيل أن يكون الحكم مقتضيا لموضوعه، فالخطاب بالأهمّ ناظر إلى رفع موضوع خطاب المهمّ و هدمه، بخلاف خطاب المهمّ، فإنّه لا- ينظر إلى ذلك، بل إلى شىء آخر على ذلك التقدير، فلا- الخطاب بالمهمّ يترقى و يصل إلى مرتبه خطاب الأهمّ من اقتضاء موضوعه، و لا- خطاب الأهمّ يتنزّل و يقتضى شيئا آخر غير هدم موضوع خطاب المهمّ، فلا يرجع انحفاظ

الخطابين في ظرف العصيان إلى طلب الجمع، بل خطاب المهمّ يكون في طول الآخر لا في عرضه.

و نظير ذلك: أنّ الأب يأمر ابنه بالمشى إلى المدرسه، و يقول: لو عصيت و لم تمض إلى المدرسه فاشتغل بالكتابه و لا تلعب، فإنّ كلا الخطابين فعليّان، غايه الأمر أنّ أحدهما في طول الآخر، فأين هناك طلب الجمع؟ و قد عرفت أنّ محذور الترتّب ليس إلّا توهم أنّ لازمه طلب الجمع، فإذا بطل ذلك، فلا بدّ من القول به، لما عرفت من إمكانه الملازم لوقوعه.

و لكن ربما يقال و يتوهم أن ليس المحذور طلب الجمع، بل نفس طلب الضدّين مستحيل بإيراد نقضين:

الأوّل: أنّه لو فرضنا أنّ الصلاه المقيّده بعدم الإزاله مأمور بها، و فرضنا أنّ المكلف يمكنه الجمع بينهما، يستحيل طلبهما مع أنّ الجمع بينهما ممكن على الفرض، فمن ذلك يستكشف أنّ نفس طلب الضدّين مستحيل و إن كان الجمع ممكناً، و ليست الاستحاله ناشئه من طلب الجمع حتّى ترتفع برفعه.

و جوابه واضح لا يحتاج إلى البيان، فإنّ الصلاه المقيّده بعدم الإزاله إن كانت مأمورا بها، ففي الحقيقه متعلّق الأمر أمران: الصلاه و ترك الإزاله، فأمر الإزاله يقول: «أزل» و أمر الصلاه المقيّده بالإزاله يقول: «لا تزل و صلّ» و مقتضى فعليّه الأمرين طلب الجمع بين النقيضين، و هو أوضح استحاله من طلبه بين الضدّين.

الثاني: أنّه لو فرضنا أنّ المولى أمر بالحركه إلى كلّ من جانب الشرق و الغرب على تقدير ترك الآخر، فلو ترك امتثال كلّ من الخطابين و لم يتحرّك إلى شىء من الطرفين، فهو مأمور حينئذ بالجمع بينهما، لحصول شرط كلّ من

الخطابين، و هو مستحيل.

و جوابه يظهر من المقدمه الأولى من أنّ الواجب المشروط لا- ينقلب مطلقا بعد حصول شرطه، فإذا كان كلّ من الخطابين مشروطا بعدم الآخر و هادما لموضوع الآخر، فأين هناك طلب الجمع؟ و هذا ترتّب من الطرفين.

و نظيره فى التكوينيّات هو: أن يكون هناك مقتضيان: أحدهما يقتضى تحريك جسم مطلق إلى طرف الشرق، و الآخر يقتضى تحريكه إلى جانب الغرب، و لكن كلّ منهما يؤثّر عند عدم تأثير الآخر، فتحريك هذا متوقّف على عدم تحريك ذاك و بالعكس، و حينئذ هل يعقل اقتضاء تحريكهما و المزاحمه بينهما!؟

بقى إشكالات أوردنا فى المقام:

[الأول:]

أنّ القدره من شرائط التكليف، و كلّ خطاب فعلى لا بدّ و أن يكون متعلّقه مقدورا للمكّلف، و من المعلوم أنّه لا يقدر على متعلّق كلّ من خطاب الأهمّ و المهمّ، فإنّ الخطابين يحتاجان إلى قدرتين، فلا يمكن محفوظيه كلّ منهما و فعليته.

و جوابه: أنّ الإزاله الواجبه على كلّ تقدير مقدوره للمكّلف على كلّ تقدير، و الصلاه الواجبه على تقدير ترك الإزاله مقدوره على ذلك التقدير، فمتعلّق كلا- الخطابين مقدور للمكّلف، و لا- يلزم أن يكون كلا- الفعلين مقدورين، إذ ليس الجمع بينهما مأمورا به حتّى يلزم كون المكّلف قادرا على كليهما، و هذا واضح جدّا.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان الضدّان ممّا لهما ثالث، و أمّا فيما ليس لهما ثالث- كالحركه و السكون- فلا يجرى الترتّب أصلا،

لأنّ فرض عصيان أحد الأمرين كالأمر بالحركة فيهما هو فرض ثبوت متعلّق الأمر الآخر، و هو السكون في المثال، فطلب السكون على تقدير عصيان الأمر بالحركة طلب للحاصل.

و ربما يتوهم أنّ الإزالة و الصلاة تكونان من هذا القبيل، أى: تكونان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا يجرى الترتّب فيهما و إن جرى في غيرهما، و ذلك لأنّ فرض عصيان الأمر بالأهمّ - و هو إبطال الصلاة و الاشتغال بالإزالة حال اشتغال المكلف بالصلاة - هو بعينه فرض تحقّق الصلاة و ثبوتها، و من المعلوم أن لا واسطه بين عدم إبطال الصلاة و الصلاة.

و فيه أوّلاً: أنّ الأمر بالأهمّ ليس هو الأمر بإبطال الصلاة، بل الأمر بالأهمّ هو الأمر بالإزالة، و ليست الإزالة و الصلاة من الضدّين اللذين لا ثالث لهما.

و ثانياً: سلّمنا أنّ أمر الأهمّ هو الأمر بإبطال الصلاة لكنّ الإبطال المأمور به هو الإبطال الملازم مع الإزالة، و يقابله الإبطال الملازم مع سائر الأفعال، كالأكل و الشرب و غير ذلك. فانقدح أنّ الإزالة و الصلاة من الضدّين اللذين لهما ثالث.

الإشكال الثاني:

أنّه إذا عصى المكلف كلا الأمرين، فإن عوقب بعقاب واحد، فلازمه أن لا يكون هناك إلّا أمر واحد، و إن عوقب بعقابين، فلازمه أن يكون مأموراً بالجمع بين الضدّين.

و فيه: أنّه يعاقب على الجمع في الترك، فإنّه كان قادراً على الإزالة وحدها و قد تركها، فيستحقّ من ناحيته العقاب. و كذا كان قادراً على الصلاة في ظرف ترك الإزالة و تركها، فيستحقّ العقاب من ناحيته أيضاً، فالعقاب على الجمع في الترك.

هذا تمام الكلام فى تحقيق مقدمات الترتب، و اقتصرنا بالمقدمات التى ذكرها شيخنا الأستاذ، و بما لها ارتباط تام بالنتيجه.

و لنا طريق آخر إلى إثبات إمكان الترتب غير متوقف على المقدمات المذكوره، و هو: ما سلكناه فى مقام الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

و حاصله: أن الحكم - سواء كان عباره عن البعث و الزجر أو اعتبار اللابدئيه أو إلقاء الماده إلى المكلف أيًا ما كان - ليس بين الإنشاءين و لا بين الاعتبارين تضادًا أصلا، بل التضاد المعروف فى الحكمين بل الأحكام بأسرها إمّا يكون فى مبدأ الحكمين أو فى منتهاهما.

ففى مثل اجتماع الأمر و النهى إمّا يكون التضاد فى المبدأ، إذ الأمر إمّا ينشأ عن مصلحه ملزمه فى المتعلق، و النهى ينشأ عن مفسده ملزمه فيه أيضا، و لا - يمكن للمولى الجمع بينهما، لأنه لا - يمكن أن يتصف فعل واحد بالمصلحه الملزمه و المفسده الملزمه فى زمان واحد، و فى مثل وجوب الإزاله و الصلاه فى زمان واحد يكون التضاد فى المنتهى و فى مقام الامتثال، و ذلك لأنّ كلا من الإزاله و الصلاه يمكن أن يكون فى حدّ نفسه له مصلحه ملزمه، فلا تضاد بين الوجوبين فى المبدأ و منشأ الحكمين، و إمّا التضاد يكون فى المنتهى و فى مقام الامتثال، فإنّ العبد لا يقدر على امتثال كلا الأمرين فى زمان واحد، فطلب الجمع بينهما و الأمر بهما معا موجب لتحير العبد فى مقام الامتثال، فإنّ العبد - و لو كان فى غايه الخضوع و الخشوع و فى مقام الإطاعه و الانقياد - لا يقدر على امتثال كلا الأمرين، و يبقى متحيرا، فلا يمكن جعل مثل هذا الحكم الموجب للتحير.

و أمّا إذا جعل الحكم بنحو لا يكون تضادًا فى المبدأ و لا فى المنتهى

و لا- يكون موجبا لتخيّر العبد فلا مانع من الجعل، و لذا قلنا فى باب الجمع بين الحكم الظاهريّ و الواقعيّ: إنّهُ لا مانع من كون شىء حراما واقعا و مباحا أو واجبا ظاهرا حيث لا تضادّ بين الحكمين لا فى المبدأ و لا فى المنتهى.

أمّا فى المبدأ: فلأنّ الحرام الواقعيّ متمخّض فى المفسده الملزمه، و الوجوب أو الإباحه، الظاهريّ مسبّب عن مصلحه الجعل، لا المصلحه الكائنه فى نفس الفعل حتّى يلزم اجتماع المصلحه و المفسده الملزمتين فى الفعل فى زمان واحد الذى يكون مستحيلا.

و أمّا فى المنتهى: فلأنّ الحكم الواقعيّ إذا لم يصل إلى المكلف، فلا بعث و لا فعلية له حتّى يكون مجورا و ملزما على امتثاله، و إن وصل إليه، فلا- موضوع للحكم الظاهريّ أصلا، فلا يجب عليه إلّا امتثال الحكم الواقعيّ، فلا يسلب قدره عنه و لا يبقى متخيّرا فى مقام الامتثال. و مسألتنا هذه أيضا تكون من هذا القبيل، لأنّه لا تضادّ بين منشأ الحكمين و مبدئهما، إذ من الواضح أنّه لا- مانع من وجود المصلحه الملزمه فى متعلّق الأمر بالأهمّ و المهمّ كليهما، و كذا لا تضادّ بين الحكمين فى المنتهى و فى مقام الامتثال إذا كان الأمر بالمهمّ فى طول الأمر بالأهمّ و بنحو الترتّب، لا أن يكون الأمران فى عرض واحد، فإنّه إذا اشتغل بالأهمّ، فلا- موضوع للمهمّ، و إن عصى، فهو قادر- حال كونه عاصيا- على امتثال المهمّ، إذ موضوع الأمر بالمهمّ هو العاصى، فما دام العنوان باقيا فهو مأمور بامتثال أمر المهمّ، فلا يبقى متخيّرا فى مقام الامتثال، لقدرته على امتثال كلا الأمرين كلّ فى ظرفه.

فالحقّ الحقيق بالتصديق ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ تصوّر الترتّب ملازم مع تصديقه، و لا يحتاج بعد تصوّره إلى مثونه البرهان أصلا.

ثم إنَّ في الشريعة المقدَّسه فروعا متَّفقا عليها لا يمكن تصحيحها إلَّا على الترتِّب، نظير ما إذا كان أحد في السفر و انتهى إلى بلده يحرم إقامته فيها أو يجب السفر عنها عليه فعصى و قصد الإقامة، فلا شبهه و لا خلاف بين الأصحاب: أنَّ وظيفته التمام، و هذا الحكم ممَّا لا يصحَّ إلَّا بالترتِّب، لأنَّ وجوب الصلاه [تماما] يزاحم الأمر بالسفر و وجوبه أو حرمة الإقامة، فلا يمكن الحكم بوجوب إتمام إلَّا على صحَّه الترتِّب، و أنَّ موضوع الأمر بالتمام هو العاصي للأمر بالسفر أو النهي عن الإقامة. و نظير هذا كثير في الفقه.

بقي التنبيه على أمرين:

الأول:

أنَّ الترتِّب إنَّما يجرى في الواجبين اللذين أخذت قدره فيهما بحكم العقل، نظير الصلاه و الإزاله، فإنَّ قدره فيهما ليست شرعيه بل عقليه، لا فيما أخذت قدره في موضوعهما شرعا و قيِّد بها في لسان الشرع، كما في باب الوضوء و التيمم في قوله تعالى: فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* (١) و ذلك لأنَّ المكلف قسَّم بالواجد و الفاقد، و حكم بوجوب الوضوء على الواجد و التيمم على الفاقد. فلا- يصحَّ الوضوء من الفاقد، لا- من جهه الملاك، لأنَّ التقييد بالوجدان كاشف عن عدم الملاك عند الفقدان، و أنَّ الوضوء حكم لواجد الماء لا لفاقده، و لا من جهه الترتِّب، لأنَّ موضوع الوضوء هو الواجد شرعا و موضوع التيمم هو الفاقد، سواء كان تكوينيا أو شرعا، كما إذا كان الماء موجودا و لكن يتوقَّف حفظ نفس محترمه على شرب هذا الماء الموجود، فحينئذ يكون المكلف فاقدا للماء شرعا، فإذا عصى و لم يحفظ النَّفس المحترمه بإعطاء هذا الماء إيَّاهها، فلم يخرج عن عنوان الفاقد،

فلا- يمكن توجيه الخطاب الترتبى نحوه، بأن يقال: «أيها الفاقد للماء تيمم، فإن عصيت فتوضأ» لأنَّ حكم الوضوء مساوق للواجديّه شرعاً، فبعد حكم الشارع بكونه فاقد الماء يكون معنى هذا الخطاب أنّه «أيها الفاقد الواجد توضأ» و لا يمكن الحكم بالواجديّه فى ذلك الحين الذى حكم بفاقديته، فما ذهب إليه السيد الطباطبائى فى عروته من الحكم بصحّه الوضوء على تقدير العصيان (١)، ممّا لا وجه له.

و نظير ذلك: وجوب الحجّ، فإنّ موضوعه هو المستطيع، فإذا كان أحد عنده مال بقدر الكفايه للحجّ لكن يكون عليه دين أو عنده من تجب عليه نفقته، لا يكون هذا الشخص مستطيعاً عند الشارع، و حيث قسّم المكلف إلى المستطيع و غير المستطيع و حكم بوجوب الحجّ على الأوّل دون الثانى، فمن هذا يستكشف أن لا- ملا-ك لوجوبه على غير المستطيع، فإنّ عصى هذا المكلف- الّذى عنده مال بقدر الكفايه للحجّ لكن يجب عليه إنفاقه على من تجب نفقته عليه- و حجّ، لا- يكفى عن حجّه الإسلام، لعدم وجود الأمر بالحجّ و لو على نحو الترتب، لأنّه لا يخرج بواسطة عصيان أمر «أنفق على زوجتك» مثلاً عن عنوان غير المستطيع شرعاً، و لا يدخل تحت عنوان المستطيع حتّى يكفى عن حجّه الإسلام.

الأمر الثانى:

أنّ من المسلم المحقّق أنّ الجهر موضع الإخفات و بالعكس و الإتمام موضع القصر يكونان مسقطين للواجب فى حقّه إذا كان عن جهل، و هذا ممّا لا كلام فيه و إنّما الكلام فى أنّه قد اتّفقت الكلمات على أنّه إذا

١- ذهب السيد الطباطبائى- قدّس سرّه- فى العروه- عند ذكر المسوّغ السادس للتيمم- إلى بطلان الوضوء إذا كان التيمم متعيّناً، و اعترف به السيد الخوئى- قدّس سرّه- فى المحاضرات ٣: ١٠١ فى مقام الاعتراض على هذه النسبه للسيد الطباطبائى قدّس سرّه.

كان الجهل عن تقصير، يسقط الأمر، و لا تجب الإعادة و لا القضاء، لكنّ المكلف يكون مستحقاً للعقاب، لمكان التقصير، و لذا وقعوا في حيص بيص:

أنّ الصلاة إن كانت صحيحة، فما معنى لاستحقاق العقاب على إتيانها كذلك؟

و إن كانت فاسده، فلم لا تجب الإعادة و لا القضاء؟

و دفع هذا الإشكال الشيخ كاشف الغطاء(١) بتصحيحها بالترتب، و أنّ موضوع صلاه التمام أو الجهر موضع الإخفات و بالعكس عند الجهل بالحكم إذا كان عن تقصير هو العاصي لأمر الصلاة قصراً، و هكذا بالقياس إلى الجهر و الإخفات، فلا إشكال في البين.

و الشيخ الأنصارى أعلى الله مقامه أجاب بأننا لا نقول بالترتب(٢).

و شيخنا الأستاذ تصدّى لإخراجهما عن مسأله الترتب بوجه ثلاثة(٣):

الأول: أنّ الترتب إنّما يجرى في الواجبين اللذين لا- يكون بينهما تراحم بحسب الجعل الأوّل، كما في الإزالة و الصلاة، فإنّ الإزالة إنّما تجب مع عدم وجوب الصلاة أو وجوبها، و إمكان الجمع بينهما و كذلك الصلاة.

نعم قد يتزاحمان فيما إذا وجبت الصلاة و الإزالة مع عدم إمكان الجمع بينهما، فحينئذ نقول: إنّ كليهما واجبتان بنحو الترتب، و أمّا فيما كان بحسب أصل الجعل بينهما تراحم، فلا يمكن التصحيح بالترتب، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الجهر و الإخفات و القصر و التمام لو جعلوا في عرض واحد دائماً يكونان متزاحمين، و لا يمكن تصحيح الجعل فيهما بالترتب.

و فيه: أنّه لم يدلّ دليل على اختصاص الترتب بما لم يكن التراحم إلّا

١- كشف الغطاء: ٢٧.

٢- فرائد الأصول: ٣٠٩.

٣- أجود التقريرات ١: ٣١٠.

اتّفاقياً، بل الملا-ك و الميزان فى جريان الترتّب هو إمكان رفع طلب الجمع بالترتّب، فكلمّا أمكن رفع هذا المحذور بالترتّب يجرى الترتّب، كان التزاحم بين الواجبين دائماً أو اتّفاقياً.

الوجه الثانى: أنّ الترتّب إنّما يجرى فيما إذا كان عصيان أحد الخطابين دخيلاً فى موضوع الخطاب الآخر، و ما نحن فيه ليس كذلك، إذ المفروض أنّ العصيان للجهر ليس شرطاً للإخفات، بل الشرط هو الجهل.

وفيه: أنّ العمده فى باب الترتّب هو الجمع بين الحكمين بحيث لا يلزم منه طلب الجمع، كان الشرط العصيان أو صرف الترك.

نعم، فى بعض المقامات لا- يصحّ الترتّب إلّا بجعل العصيان شرطاً، و هذا ليس إلّا من باب الاتّفاق، و إلّا فجرى الترتّب غير منحصر بهذا المورد.

الوجه الثالث: أنّ الترتّب إنّما يجرى فى الضدّين اللذين يكون لهما ثالث، بخلاف المقام، فإنّ الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام يكونان من الضدّين اللذين لا ثالث لهما، فلا يجرى الترتّب فيهما.

وفيه: أنّ هذا الكلام و إن كان بظاهره متيناً، إلّا أنّه فى الواقع ملحق بالوجهين الأوّلين، و ذلك لأنّ الواجب ليس هو الإخفات فى الصلاه أو الجهر، بل الواجب هو القراءه الجهرية و الإخفاته، لا قراءه شىء آخر من شعر أو نثر أو غير ذلك، فصدّ القراءه جهراً ليس منحصرًا بالقراءه إخفاتاً، فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ كاشف الغطاء.

فصل: فى عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه و جوازه.

فنعول: لا يخفى أنّ الأوامر على قسمين: أوامر بعثيه و أوامر امتحائيه.

أمّا الأوامر الامتحائيه: فلا شبهه فى جواز أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، لأنّ المولى ليس غرضه من الأمر إتيان المأمور به فى الخارج، بل المصلحه قائمه بنفس الأمر.

و أمّا الأوامر الحقيقيه البعثيه: فتاره يقع البحث فى شرائط الجعل، و أخرى فى شرائط المجعول.

أمّا شرائط الجعل - نظير الإراده و الشوق المؤكّد و العلم بالمصلحه و أمثالها التى تكون باعته لجعل المولى حكما على طريق القضيه الحقيقيه - فلا شبهه فى عدم إمكان تحقّق الجعل بدونها و لا- مجال للكلام فيه أصلا، فإنّ المولى ما لم ير فى الفعل مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك و لم يكن مريدا لتحقّق الفعل و وجوده فى الخارج لا يتحقّق منه جعل أصلا.

و أمّا شرائط المجعول، التى هى راجعه إلى موضوع الحكم - كما مرّ مرارا - فلا شبهه فى عدم دخالتها فى جعل المولى، فإنّ المولى يجعل وجوب الحجّ على المستطيع، سواء وجد فى الخارج أم لا- فليست الاستطاعه الخارجيه شرطا لوجوب الحجّ - بمعنى جعله - حتّى يبحث عن أنّه مع العلم بانتفائه هل يجوز للأمر الأمر به أم لا؟

نعم، إذا علم الأمر بأنّ شرائط المجعول لا توجد أبدا، كما إذا أمر المولى

بالقصاص لمن قتل نفسا متعمّدا، و يعلم أنه لا يقع في الخارج قتل نفس أبدا، يكون جعله هذا و أمره بالقصاص لغوا محضا إن لم تكن مصلحه لنفس هذا الجعل، كأن يكون نفس هذا الجعل رادعا للعباد عن القتل.

نعم، في القضايا الخارجيه حيث كان الحكم لموضوع خارجي فيشترط تحقّقه بجميع شرائطه و قيوده خارجا، و إلّا يصير الحكم لغوا إذا علم الأمر بانتفاء شرطه.

فصل: فى أن الأوامر هل هى متعلّقه بالطبائع أو الأفراد؟

و يمكن تصوير البحث على وجوه.

الأول: أن يكون مرجع البحث إلى أنّ الكلى الطبيعى هل هو موجود فى الخارج بنفسه أو ما فى الخارج هو الفرد العدى هو الحصه الملازمه مع الكلى الطبيعى؟

فإن قلنا بالأول، فنقول: إنّ الأمر متعلّق بالطبيعه، و إن قلنا بالثانى، فنقول: إنّ الأمر متعلّق بالفرد.

و لا- يخفى أنّ البحث عن هذا لا- ربط له بالمسائل الأصوليه، و ذلك لأنّ المطلوب بالأوامر هو ما يصدر من المكلف خارجا، كان اسمه الكلى الطبيعى أو الفرد و إن كان التحقيق أنّ الموجود الخارجى هو نفس الطبيعه لا الحصه الملازمه معها.

الثانى: أن يكون مرجع البحث إلى أنّ الماهيه هل هى أصيله أو الوجود؟ فمن قال بالأول، فلا- بدّ له من القول بتعلّق الأمر بالطبيعه، و من قال بالثانى، فعليه القول بتعلّقه بالأفراد.

و لكن هذا الوجه أيضا كسابقه لا ينبغى أن يبحث عنه فى الأصول، و لا أثر عملى له أصلا.

الثالث: أنّه حيث إنّ الطبيعه لا توجد إلّا مشخّصه و مع اللوازم، و لا يمكن تحقّقها مجرّده عن جميع اللوازم و الخصوصيات، فهل فى صورته

تعلّق الأمر بها تكون اللوازم و المشخّصات أيضا متعلّقه للأمر أم لا- تكون كذلك، بل المطلوب هو صرف الوجود و نفس الطبيعة؟

و بعبارة أخرى: هل لوازم الطبيعة كنفسها متعلّقه للأمر أم لا؟

و البحث عنه يقع على وجهين:

أحدهما: أن يكون البحث عن أنّ اللوازم هل تكون مأمورا بها بالأمر المستقلّ؟ و هل يستلزم الأمر بالطبيعة أمرا بعوارضها و لوازمها و مشخّصاتها بأن يكون كلّ واحد منها مأمورا به بأمر مستقلّ أو لا؟

و لا يخفى أنّه لا يمكن المصير إلى هذا و لا يساعده البرهان، بل الوجدان على خلافه حيث نرى من أنفسنا أنّا إذا أردنا شيئا، لا نريد إلّا صرف إيجاد الطبيعة، و لا نريد الطبيعة و كلّ واحد من لوازمها مستقلا.

الثانى: أنّه هل تكون اللوازم مأمورا بها بأمر تبعى ضمنى، كما فى باب مقدّمه الواجب، أو لا؟ و بعبارة أخرى: هل الأمر بالشىء كما يكون أمرا بمقدّماته الوجودية ضمنا و تبعا كذلك يكون أمرا بلوازمه و مشخّصاته- و إن لم تكن بمقدّمات له- كذلك- أى أمرا قهريا تبعا ضمنا- أو لا؟ و هذا هو المعنى القابل للنزاع، و له ثمره مهمّه فى بحث اجتماع الأمر و النهى.

و لا يخفى أنّا و إن اخترنا فى بحث المقدّمه عدم وجوبها إلّا أنّه على تقدير القول به هناك لا نقول به هنا، إذ الترشّح و السرايه- التى تكون فى باب المقدّمه لمكان التوقّف الّذى بينها و بين ذبيها على تقدير القول به- لا تكون فى المقام، بداهه أن لا توقّف بين الشىء و لوازمه، و صرف الملازمه فى الوجود الخارجى لا يفي لإثبات الأمر التبعى للوازم، لما مرّ غير مرّه من أنّ الملازمه لا تقتضى أزيد من أن لا يكون أحد المتلازمين محكوما بحكم مخالف مع

[حكم] الآخر، و أمّا لزوم اتّحادهما فى الحكم فلا.

و ثمره هذا البحث فى بحث اجتماع الأمر و النهى، و هى أنّا لو قلنا بأنّ اللوازم محكوم به بحكم نفس الطبيعه، يتحقّق اجتماع الأمر و النهى فى موضوع واحد فيما إذا صلّى فى الدار المغصوبه، إذ الكون فى المكان يكون من لوازم وجود الصلاه فى الخارج، فيكون - على القول بسرّايه الأمر من الطبيعه إلى لوازمها - مأمورا به، و حيث إنّه معنون بعنوان الغصب على الفرض يتعلّق به النهى، و يكون منهيّا عنه، فيجتمع الأمر و النهى فى موضوع واحد، و أمّا على ما اخترنا من عدم السرّايه فلا، إذا ما تعلّق به الأمر مغاير مع ما تعلّق به النهى.

فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدل دليل الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

فصل: إذا نسخ الوجوب، هل يدل دليل (١) الناسخ أو المنسوخ على بقاء الجواز أم لا؟

و لا بدّ من التكلّم فى مقامين:

الأوّل: فيما يدلّ عليه الدليل الاجتهادىّ.

الثانى: فيما يقتضيه الأصل العملى.

أمّا الأوّل: فتاره نتكلّم فى الدليل (٢) المنسوخ، و أخرى فى الدليل (٣) الناسخ.

أمّا الدليل الناسخ: فلا يدلّ على أحد الأحكام الأربعة مطلقا، لأنّه لا يتضمّن أزيد من رفع الوجوب، و هذا الرفع ملازم مع أحد الأحكام الأربعة، و اللازم الأعمّ لا يثبت ملزومه الأخصّ، فعدم الوجوب و رفعه لا يثبت الإباحه و لا الكراهه و لا الاستحباب.

و أمّا دليل المنسوخ: فلأنّه كان دالّا على ثبوت الوجوب بنحو الإطلاق، و المفروض أنّه قد نسخ.

و ما ربما يقال من أنّ القدر المتيقّن من دليل الناسخ هو رفع الإلزام، فيبقى الجواز على حاله، و بعبارة أخرى: الوجوب كان مركّبا من جنس، و هو الجواز، و فصل، و هو المنع من الترك، و رفع الفصل فيبقى الجنس متفصيلا بأحد الفصول المناسبه له، مدفوع بأنّ هذا إنّما يتعلّق فى الموجودات

١- كذا.

٢- كذا.

٣- كذا.

الخارجيه، و بعباره أخرى: يتصوّر هذا فى الموادّ و الصور، كالحيوان، فإنّه مرّكب من جنس، و هو الجسم، و فصل، و هو المتحرّك بالإرادته، و برفع الروح الحيوانى يبقّى الجنس على حاله متفصّلاً بفصل يناسب له، بناء على ما هو الحقّ من أنّه لبس بعد لبس، لا خلع و لبس، هذا بخلاف الأعراض التى لا جزء لها خارجاً، و إنّما يكون لها أجزاء عقليّه تحليّله، كالقيام و القعود و السواد و البياض، فإنّ فيها خلعا و لبسا لا لبسا بعد لبس، فلا يمكن أن يقال: إذا وجد القعود فالقيام موجود فى ضمنه.

و بالجمله، ليست للأعراض مادّه و لا- صورته، و إنّما يكون لها أجزاء عقليّه، كاللون المفترق للبصر فى تعريف البياض، و اللون القابض للبصر فى تعريف السواد.

و لو تنزّلنا عن ذلك محالاً- و قلنا بأنّ الأعراض يكون لها جنس و فصل خارجيّ، أى المادّه و الصورته، كما قلنا فى الجواهر الخارجيه، فلا- يمكن المصير إليه فى الأمور الاعتباريه، و الأحكام الخمسه كلّها أمور اعتباريه، سواء كان الوجوب- مثلاً- هو اعتبار اللابديّه المظهر بقول: «افعل» أو نحوه كما اخترناه، أو كان عبارته عن إلقاء المادّه على المكلف، أو كان [الحكم الإلزاميّ] عبارته عن بعث و زجر اعتباريّ متّرع عن قول: «افعل» «و لا تفعل» على اختلاف المسالك، و الأمور الاعتباريه ليس لها وجود لا جوهرىّ و لا- عرضيّ و إن كان نفس الاعتبار من الأعراض القائمته بنفس المعبر إلّا أنّ المعبر ليس من مقوله من المقولات، فليس لها جنس و لا فصل، و لا مادّه و لا صورته، بل الأمور الاعتباريه وجودات ضعيفه و من أضعف الوجودات، كما أنّ وجود البارئ تعالى من أقوى الوجودات، فهذان الوجودان لا يدخلان تحت جنس

و لا فصل، لضعف الأول و قوّه الثانى.

ثمّ سلّمنا جميع ذلك، لكن لا مجال لبقاء الجواز المطلق، بل الباقي الجنس القريب، و هو الرجحان فى الفعل الّذى هو فى طول الوجوب، و لا يستحيل وجود فصول طوليه، لأنّ النموّ فصل للشجر فى طول الحيوان.

نعم، الفصول العرضيه لا يمكن وجودها فى شىء واحد.

فتحقّق من جميع ذلك أنّه لا معنى لبقاء الجواز، و لا يدلّ عليه دليل المنسوخ و لا دليل الناسخ.

و أمّا المقام الثانى: فلا مجال للاستصحاب فى المقام، لأنّه يكون من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّى، و هو ما إذا شككنا فى وجود فرد آخر بعد زوال الفرد المتيقّن، و قد تقرّر فى مقرّه أنّ الاستصحاب لا يجرى فى مثل ذلك.

و أفاد صاحب الكفايه- قدّس سرّه- فى المقام أنّه من قبيل القسم الثانى من الاستصحاب الكلّى، نظير البياض الشديد و الضعيف، بدعوى أنّ الوجوب و الاستحباب مرتبتان من المحبوبيّه مختلفتان فى الشدّه و الضعف، كما فى البياض الشديد و الضعيف.

و أجب عنه بأنّه و إن كان كذلك إلّا أنّ العرف لا يرى بينهما إلّا التضادّ و التباين (١).

و لكن لا يخفى أنّ ما أفاده أيضا غير تامّ، فإنّ الوجوب و الاستحباب ليسا من قبيل البياض الشديد و الضعيف، بل هما أمران اعتباريان متضادان عقلا و عرفا.

فصل: فى تصوير الواجب التخييرى بعد القطع بتحقيقه شرعا و عرفا.

و حاصل الإشكال فى الواجب التخييرى أنّ التخييرى مناف للوجوب، لأنّه من آثار الاستحباب و أنّ الإراده من الأمور القائمه بالنفس، و لا يمكن تعلّقها بالمبهم.

و قد تفصّى عن هذه العويصه بوجوه:

منها: أنّ كلّ من الأمرين أو الأمور واجب إلّا أنّ الوجوب فيه يكون على نحو بامثال أحدهما يسقط الآخر عن الوجوب.

وفيه: أنّ سقوط الأمر لا بدّ و أن يكون إمّا من جهه العصيان أو الإطاعه أو انتفاء الموضوع، و إلّا فلا معنى لسقوط الأمر، و فى المقام ليس أحد من المسقطات موجودا.

الوجه الثانى: أنّ الواجب هو الواحد المعين عند الله الذى يعلم أنّ المكلف يأتى به.

وفيه: أنّ هذا- مع مخالفته لما أجمع عليه من اشتراك المكلفين فى الأحكام، و لانزم ذلك أن لا يكونوا كذلك فى خصال الكفّارات بأن يكون كلّ مكلفا بغير ما كلف به الآخر، مع أنّ خصال الكفّارات واجبات مشترك فيها جميع المكلفين- مخالف لظواهر الأدلّه، إذ مقتضاها توجّه الخطاب بالواجبات التخييريّه نحو جميع المكلفين على حدّ سواء.

و هنا وجهان آخران أفادهما صاحب الكفايه قدّس سرّه:

الأول: أنه حيث لا يكون في المقام إلّا مصلحه واحده باعته للمولى على البعث إلى أحد الشئيين أو الأشياء، لقيامها بكلّ واحد منهما أو منها، و وفاء كلّ واحد بذلك الغرض، و حيث إنّ الواحد بما هو واحد لا يمكن صدور المتعدّد منه، لما حقّق في محلّه من أنّ «الواحد لا- يصدر منه إلّا الواحد» فحينئذ لا بدّ من القول بأنّ الواجب هو الجامع بين هذه الأمور، و هو العدى يقوم به المصلحه و الغرض، و هذه الأمور تكون أفرادا لذلك الجامع، فالتخيير تخيير عقليّ واقعيّ لا شرعيّ (١).

و فيه: أوّلا: قد مرّ مرارا أنّ نسبه متعلّقات التكاليف إلى المصالح و المفسدات ليست نسبه العلل التامّه البسيطة إلى معاليلها، فليست الصلاه- مثلا- علّه للانتهاك عن الفحشاء و أمثال ذلك، بل نسبتها إلى المصالح نسبه العلل المعدّه إلى معلولها.

و ثانيا: ليس بين أفعال واجب واحد من هذه الأمور جامع فيما إذا كان أحد أفراد التخيير هو الصلاه مثلا، حيث إنّ أجزاءها من مقولات مختلفه بعضها من الكيف المسموع و البعض الآخر من مقوله الوضع و هكذا، و لا- ريب في أنه لا- جامع ذاتيّ بين المقولات، ففي بعض أفراد الواجب التخيري لا يتصوّر الجامع بين أفعال واجب واحد منها فكيف يتصوّر بين جميع الأفراد!؟

مضافا إلى أنّ قاعده «لا- يصدر من الواحد إلّا الواحد» مختصّه بالواحد البسيط الشخصيّ، لا الواحد النوعيّ، و الأغراض و المصالح من قبيل الثاني لا الأوّل.

مثلاً: إذا أراد المولى إيجاد الحرارة، فالحرارة حيث إنها واحده نوعيه يمكن قيامها بالنار أو بالحركة أو بالقوه الكهربائيه أو بإكثار اللباس، فإذا أمر المولى بأحد هذه الأمور لغرض حصول الحرارة، فليس أمره بأمر جامع بين هذه الأمور المشتركه فى صدور الحرارة من كل منها، بل غرض المولى قائم بكل واحد منها باستقلاله.

و ثالثاً: سلّمنا جميع ذلك لكن لا نسلّم أن يكون الواجب فى المقام هو الجامع، حيث إنّ العدى يوجبه المولى و يأمر به لا بدّ و أن يكون ممّا يمكن إلقاؤه إلى المكلفين بنفسه و ممّا يفهمه العرف، كما فى الصلاه الجامعه بين الأفراد الطوليه و العرضيه، و الجامع فى المقام ليس كذلك، و لا- يمكن الإشاره إليه إلّا بالأثر و الخاصّه، فكيف توجيه التكليف و الخطاب إلى المكلف بإتيان مثل هذا الجامع!؟

الوجه الثانى: أن يقال: إنّ فى المقام مصلحتين مختلفتين كلّ واحده منهما بفعل من الفعلين، و لكن إذا أتى المكلف بأحدهما و استوفى إحدى المصلحتين، لا- يبقى مجال لاستيفاء الأخرى، فيكون المكلف معاقباً بترك الجميع، و ممثلاً بفعل الواحد، و مرجع هذا الوجه إلى جعل كلّ واحد منهما واجباً مشروطاً. بعدم إتيان الآخر(١).

و فيه أولاً: أنّ هذا المعنى ممّا لا يساعد عليه العرف فى الواجبات التخييريّه العرفيه العقلائيه، بل ليس عندهم فى هذه الموارد إلّا غرض واحد قائم بكل واحد من الفعلين.

و ثانياً: أنّ الغرضين حيث إنّهما- على الفرض - ملزمين، و لا يكون

بينهما تراحم خطابي فلا بد للمولى من الأمر بكليهما.

و ثالثا (١): أنّ المكلف لو أتى بكليهما معا، فإمّا أن يقال: إنّه لم يتحقّق الامتثال و لم يسقط واحد من الأمرين، بل كلاهما باقيان، و ذلك خلاف الوجدان، لأنّه كيف يمكن أن يكون الإتيان بالواحد موجبا لسقوط أمره أمّا لو انضم إليه الآخر لا يسقط أمره؟! و إمّا أن يقال بسقوط أحد الخطابين دون الآخر، و ذلك ترجيح بلا مرجح، و إمّا أن يقال بسقوط كليهما، و لازمه إيجاب كلا الأمرين، لما تقدّم في الوجه السابق.

و رابعا (٢): لو سلّمنا جميع ذلك و أغمضنا النظر عن كلّها، لكن لازم هذا

١- أقول: لو قلنا باشتراط أحدهما بعدم الآخر، لكان يلزم ما في المتن من عدم تحقّق الامتثال عند الإتيان بالأطراف معا، و لكن ليس في كلام صاحب الكفاية رحمه الله من هذا الاشتراط أي أثر، بل قال: «كان كلّ واحد واجبا بنحو من الوجوب يستكشف عنه تبعاته» [كفاية الأصول: ١٧٤] و ليس معنى قوله: «بنحو من الوجوب» هو الاشتراط المذكور، بل المراد أنّ هذا الوجوب وجوب له هذه الآثار، فهذا التفسير لكلامه، و إرجاع الوجوب التخيري إلى وجوبات تعيينيّة مشروطه، تفسير لا يرضاه صاحب الكلام. و بعبارة أخرى: إنّ قول الشارع: «افعل هذا أو هذا» ليس على نحو المنفصله الحقيقيه حتى يكون الجامع بين الكلّ في زمان واحد غير ممثّل، بل على نحو مانعه الخلوّ، فنفس الإتيان بهما معا أيضا من الأبدال، ففي المثال يحصل الامتثال بإتيان أحدهما وحده و بالجمع بينهما، فالآتي بهما معا آت بأحد الأبدال. و هذا المقدار كاف في مقام تصوير الواجب التخيري، فإنّ المهمّ هو إثبات الإمكان دون الوقوع و الإثبات. نعم، هذا التصوير خلاف ظاهر الدليل اللفظي، مثل قوله: «افعل هذا أو هذا» إذا قلنا: إنّه بنحو المنفصله الحقيقيه، و إلّا فليس خلافا لظاهر الدليل أيضا. (م).

٢- استحقاق تعدّد العقاب عند ترك الجميع أيضا مترتب على اشتراط كلّ واحد بعدم الآخر، فإنّه يرجع الواجب التخيري - كما مرّ - إلى الواجب التعيني المشروط بعدد الأطراف. و عند ترك الجميع تركت واجبات تعيينيّة، فيستحقّ العقابين أو أكثر، و لكن قلنا: إنّ تفسير كلامه بالاشتراط المذكوره خطأ، هذا أولا. و ثانيا: لو سلّم الاشتراط و تحقّق التكليفين الفعليين و كذا استحقاق العقابين، لا نسلم استحقاق العقابين هنا، فإنّ استحقاق العقاب تابع لتفويت الملاك الذي هو روح الحكم و لئبه، و المفروض هنا هو تفويت ملاك واحد مقدور، للتضادّ بين الملاكين. و بعبارة أخرى: إنّه يستحقّ العقاب على تفويت ما هو قادر على تحصيله، و ما هو قادر على تحصيله ملاك واحد، فإنّ الجمع بين الملاكين غير ممكن على الفرض. (م).

القول أن يكون الواجب مشروطاً في كليهما بعدم الإتيان بالآخر، لتراحم الملاكين، و يكون من متفرعات الترتب، فلا بد للقائل من الالتزام بعقابين عند ترك الجميع، و الالتزام بعقابين و إن كان صحيحاً في مسأله الترتب- لأنه هناك خطابان غير متراحمين في الملاك، و إنما التراحم يكون في ناحيه الخطاب- لكنّه في المقام غير معقول، حيث إنّ التراحم إنّما يكون في الملاك لا في نفس الخطابين، فلا يكون في البين إلّا ملاك واحد، فتصوير العقابين مشكل، مع أنّه- قدّس سرّه- لا يقول بالترتب.

هذا كلّه فيما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- مع ما أوردناه عليه.

بقي وجه آخر قيل لتصوير الوجوب التخييري، و هو أنّه يمكن فرض غرضين قائمين بالفعلين المخير فيهما إلّا أنّ مصلحه التسهيل و الإرفاق أوجبت سقوط التكليف بتحصيل إحدى المصلحتين عند تحصيل الأخرى.

و فيه: أنّ سقوط أحد الخطابين إمّا أن يكون قبل الإتيان بالآخر أو بعده، فإن كان قبله، فلا وجه لإتيانه، و يكون نفس الخطاب لغوا و عبثاً، و إن كان بعد الإتيان بالآخر، فلا وجه لإسقاطه، لأنّ مصلحه التسهيل إنّما هي لعنوان ثانويّ، مثل الضرر و الحرج و أمثال ذلك، و أمّا مع عدم أحد هذه العناوين فلا وجه لها و لا معنى للتسهيل، إذ معنى التكليف هو إيقاع المكلف في الكلفه، و لازم ذلك أن تكون مصلحه التسهيل مجوّزه و مقتضيه لرفع جميع التكاليف، مضافاً إلى أنّ

الرجوع إلى العرف كاف في إنكار هذا المعنى للواجب التخيري.

والتحقيق في المقام و كشف القناع عن وجه حقيقه المرام يحتاج إلى رسم مقدّمين.

الأولى: أنه كما يمكن تعلّق الشوق والإراداه و الكراهه و العلم و غيرها من الصفات النفسائيه بجامع ذاتي بين أفراد مختلفه- كما إذا علمنا أنّ في الدار إنسانا و لكن لا ندرى أنّه زيد أو عمرو، و كما إذا اشتاق الإنسان أو أراد شرب ماء من المياه الموجوده من غير دخل للخصوصيات- كذلك يمكن تعلّق الصفات النفسائيه بالجامع العرضي الانتزاعي، كعنوان «أحد الأمرين» فإنّ هذا المفهوم من المفاهيم التي يمكن تعلّق العلم بها، و مطابقه كلّ واحد من الفردين حيث يصدق على كلّ واحد أنّه أحد الأمرين.

و نظير ذلك: العلم الإجمالي، فإنّه يتعلّق بهذا العنوان، كما إذا علم بنجاسه أحد الكأسين، فإنّ العلم تعلّق بهذا العنوان، و المعلوم يكون أحد المصاديق لا بعينه.

لا- يقال: إنّ المصداق معيّن و لو في علم الله، لأننا نفرض فيما إذا علم بنجاسه أحدهما، و بعد ذلك انكشف نجاسه كليهما، فمتعلّق العلم غير معيّن و لو في علم الله.

المقدّمه الثانيه: أنّ متعلّق الوجوب ليس إلّا ما يقوم به المصلحه الإلزاميه و ما يكون الغرض قائما به، و من المسلّم أنّ الغرض إن كان شيئا واحدا و سنخا فاردا، كان يمكن قيامه بهذا كما يمكن قيامه بذاك، و هذا كما إذا كان المولى عطشان، فرفع عطش المولى الّمدى هو الغرض الأصلي كما يقوم بالماء كذلك يقوم بشيء آخر من المائعات الرافعه للعطش، فحيثئذ ليس لأحد الشئيين

و المائعين خصوصيّه في نظر المولى، فلذا يجعل عنوان أحد المائعين مرآه لما يقوم به مصلحه رفع العطش، فيقول: جثنى بأحد هذين المائعين.

و توضيح أصل المطلب و تقريب المقدمتين يمكن بيان آخر أوفى.

فنقول: إنّ ما هو المعروف في بيان معنى العلم الإجماليّ من أنّه ينحلّ إلى علم تفصيليّ بالجامع و شكّ في الخصوصيّه - مثلا إذا علم بنجاسه أحد الكأسين، فالعلم التفصيليّ بالنجاسه موجود، و لكن خصوصيّه وجوده في هذا الكأس أو ذاك مشكوك فيه - منظور فيه، بل هو بمعزل عن التحقيق.

و الحقّ أنّه في مورد العلم الإجماليّ كما أنّه يعلم بالجامع و يكون الجامع معلوما تفصيلا يكون هناك علم آخر تفصيليّ، و هو وجود ذاك الجامع في أحدهما، فإذا علم إجمالا بوجود صلاه عليه أو بنجاسه موجوده، فكما أنّه يعلم بوجود الجامع كذلك يعلم بوجود إحدى الصلاتين أو نجاسه أحد الكأسين، فالعلم متعلّق بجامع عنوانيّ، و هو عنوان «أحدهما».

و توهم أنّ مقوم العلم ليس عنوان أحدهما فانيا في معنونه، بل العلم متعلّق بفرد خاصّ مشتبه عند العالم بإحدى الخصوصيتين، و إلّا فمعلومه معيّن في الواقع و في نفس الأمر، مدفوع بالنقض بما إذا علم إجمالا - بالنجاسه و انكشف كون الكأسين كليهما نجسين.

و بالجمله، في جميع موارد العلم الإجماليّ يكون المعلوم هو عنوان «أحدهما» فانيا في معنونه، و لا تعيّن للمعلوم و لو في ظرف الواقع.

و هذا الذي ذكرناه أمر وجدانيّ يتّضح لمن راجع وجدانه، فإنّه يجد من نفسه أنّ العالم بالعلم الإجماليّ ليس معلومه منحصره في ذاك الجامع الذاتى فقط، بل يكون وراء ذلك الجامع جامع آخر عنوانيّ، و لذا لو علم بوجود

صلاه عليه إِمَّا الظهر أو الجمعة فكما يعلم تفصيلا بوجوب صلاه عليه يعلم بوجوده فى ضمن إحدى الخصوصيتين، و يعلم أنّ مطلق الصلاه فى أى خصوصيته وجدت ليست بواجبه عليه، و هذا واضح لا ستره عليه.

هذا ما يرجع إلى توضيح المقدمه الأولى.

و أما توضيح المقدمه الثانيه فنقول: إنّ البعث و الطلب و الوجوب لا يمكن تعلّقها بالموجود الخارجى، و إلّا يلزم الانقلاب، لأنّ الوجوب يكون من سنخ الأمور النفسائيه، فيلزم إمّا أن تكون الصلاه- مثلا- من الأمور الذهنيه أو يكون الوجوب من الأمور و الأعيان الخارجيه، بل يتعلّق البعث و الاعتبار بالمفهوم المنتزع عن الخارج، و هذا مسلّم فى جميع أنحاء التكليف- نفسه كانت أو غيريه، تعيينيه أو تخييريه- و هذا غير منحصر فى الإنشاءات، بل الإخبارات أيضا لا- تتعلّق إلّا بالمفاهيم المنتزعه عن الخارجيات. نعم، هذا المفهوم المنتزع ليس له موضوعيه، بل يكون متعلّقا للأمر بما هو فان و مرآه للخارج.

ثمّ إنّ من المعلوم أنّ التصوّر و البعث إنّما يقعان على ما فيه المصلحه، و حيث إنّ المصلحه فى الواجب التخييريّ تقوم بكلّ واحد من الأمرين، بمعنى أنّه ليس فى المقام إلّا غرض واحد يقوم به كلّ واحد من الأمرين، و ليس لخصوصيه كلّ منهما دخل فى حصول المصلحه، بل كما تقوم المصلحه بالصوم تقوم بالعتق عين تلك المصلحه، فالمصلحه قائمه بجامع هو عنوان «أحدهما» يبعث المولى نحوه مفنيا هذا الجامع فى معنونه الذى هو كلّ واحد منهما، فلو أتى المكلف بأحدهما، تحصل تلك المصلحه، و لو أتى بهما جميعا، يكون كلاهما محصّلا للمصلحه، لأنّ المصلحه لم تكن بشرط لا،

بل كانت مطلقه، نظير التخيير العقلى، فإذا قال المولى: «أعط الفقير درهما» فكما يمثل أمره بإعطاء درهم واحد كذلك يمثل بإعطاء خمسة دراهم دفعه واحده.

ثم لا يخفى أن الوجوب حيث كان منبعثا عن شدة إرادة المولى و اشتياقه إلى شىء، الملازمه للمنع من الترك، فحينئذ لا يمكن تصوّر التخيير بين الأقلّ والأكثر، إذ معنى الاكتفاء بالأقلّ هو جواز ترك الأكثر، و معنى وجوب الأكثر المنع من تركه، و كون الشىء مرخصا فى تركه و ممنوعا عن تركه واضح الفساد، فلا بدّ من بيان صور المسأله و أقسامها و تمييز الممكن عن الممتنع، و أنه فى أىّ منها يكون هذا المحذور.

فنقول: إنّ الأقسام أربعة:

الأول: أن يكون كلّ من الأقلّ و الأكثر مقيدا بأمر وجودى، نظير التخيير فى الأماكن الأربعة، فإنّ المكلف مخير بين القصر فيها و الإتمام، و كلّ منهما مقيد بأمر وجودى، و هو السلام فى الركعه الثانيه أو الرابعه.

و هذا القسم فى الحقيقه خارج عن التخيير بين الأقلّ و الأكثر، بل يكون تخييرا بين المتباينين، إذ لكلّ منهما حدّ غير حدّ الآخر.

الثانى: أن يكون الأقلّ محدودا بأمر عدمى و الأكثر أيضا محدودا به أو بعدم النقصان عنه، و ذلك نظر التسيّحات الأربع [ثلاث مرّات] فإنّ المكلف مخير بين أن يأتى بإحداها بشرط لا- أى بشرط عدم الزيادة بعدها- أو يأتى بالثلاث مقيدة بعدم الزيادة أو عدم النقصان عنها.

و هذا أيضا لا محذور فيه، فإنّه إن اقتصر بالأقلّ فهو، و إلّا فعليه أن يأتى بالأكثر.

و توهم أنه بعد إتيان الأقل يسقط الواجب فلا مجال للإتيان بالأكثر، مدفوع بما قلنا من أنه أخذ بشرط لا، و معنى بشرط لا أن لا تلحقه تسييحه أخرى، فلو أتى بشىء من التسييحه بعد الأولى فلا يسقط الواجب حتى يتممه و يأتي بالثلاث.

و هذا القسم أيضا- كسابقه- خارج عن التخيير بين الأقل و الأ-كثر، بل هو من قبيل التخيير بين المتباينين، و لكن مع ذلك لا مصداق له فى الفقه، إذ التسييحات الأربع أو تسييحه الركوع من قبيل القسم الرابع على ما سيجىء من أن الأولى منها واجبه و الباقيتان مستحبتان على ما يظهر من الروايات.

الثالث: أن يكون الواجب هو الطبيعي لكن هذا الطبيعي له فردان:

طويل، و قصير، كالخط فإن المأمور ما دام مشغولا برسم الخط لا يصدق على ما أتى به عنوان الفرديّه، فحينئذ تاره يوجد فى ضمن ذراع و أخرى فى ضمن ذراعين بلا تخلل عدم فى البين.

و هذا أيضا خارج عن التخيير بين الأقل و الأكثر، و لا مصداق له فى الفقه.

الرابع: أن يكون الأقل واجبا بلا حدّ و جودى أو عدمى، و الأكثر أيضا كذلك.

و الصحيح أن التخيير فيه غير معقول، إذ بعد وجود الأقل يسقط الواجب، إذ المفروض عدم محدوديته بحدّ، فلا مجال للأكثر.

و هذا القسم هو من قبيل التخيير بين الأقل و الأكثر، و قد مثلوا له بالتسييحات الأربع. و قد عرفت ما فيه، و أن الزائد على الأقل مستحب لا واجب.

فصل: فى حقيقه الواجب الكفائى.

الوجوب الكفائى: سنخ وجوب يسقط عن جميع المكلفين بفعل بعضهم، و يجب على جميعهم ما لم يأت به أحد فى الخارج، فلو تركه كلهم فالجميع معاقبون و لو فعل الجميع فكلهم مأجورون.

و هذا كله ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الإشكال فى تصويره و بيان أنّه من المكلف و المخاطب بالخطاب مع أنّه ليس فى الين إلّا غرض واحد يحصل بفعل أحد المكلفين؟

فربما يقال: إنّ حقيقه الواجب الكفائى ترجع إلى واجبات مشروطه، فيجب على كلّ مكلف الصلاه على الميّت إذا ترك سائر المكلفين، فهى واجبه على كلّ مكلف مشروطه بعدم إتيان غيره من سائر المكلفين، سواء كان الترك عن عمد و عصيان أو عن جهل أو نسيان.

و أورد عليه: بأنّه بعد ما كان الإيجاب تابعا للمصلحه على مسلك العدلية و ليس هناك إلّا غرض واحد لا أغراض متعدده، و إلّا لكان الواجب عيّنًا، فلا يمكن أن يكون هناك وجوبان و لو مشروطان، إذ ليس له إلّا علّه واحد و مصلحه واحده.

و دفع الإشكال بأنّه لو كان بهذا المقدار، فهو سهل، إذ حقيقه الواجبين المشروطين راجعه إلى واجب واحد على كلّ تقدير لا طلب الشئيين، حيث إنّ من قبيل الترتّب من الطرفين، و قد عرفت أنّه ليس فيه طلب الجمع أصلا،

و قضيه وحده الغرض و حصوله بفعل كل مكلف عند ترك الباقي توجب الالتزام بأن هناك وجوبات متعدده كل منها مشروط بعدم امتثال الباقي عصيانا أو نسيانا أو غير ذلك، فهو عين الترتب من الأطراف و قد أثبتنا إمكانه و أنه لا يكون فيه طلب الجمع بين الضدين، فلا محذور فيه لو لا الإشكال الآخر في البين، و هو أنه ما المراد من قولكم: ترك سائر المكلفين شرط لفعليه الخطاب لكل مكلف؟

هل المراد أن الشرط هو الترك في جميع الأوقات أو في الجملة و في وقت ما؟

فإن كان الأول، يلزم أن لا يحصل الامتثال لو أتى به الكل في زمان واحد و أن لا يكون الخطاب فعلياً في حق أحد، لعدم حصول الشرط بالنسبة إلى كل واحد منهم. و هذا يدهي الفساد.

و إن كان الثاني، يلزم أن يكون كل واحد مكلفاً بالفعل، لحصول الشرط في حق الجميع، إذ ما من مكلف إلا و قد يترك هذا الفعل آنأ ما و وقتاً ما، و هذا خلاف الفرض و ضروره الفقه، مع كونه غير معقول في بعض الموارد، كما إذا كان متعلق الوجوب غير قابل للتعدد، نظير إنقاذ غريق واحد، حيث لا يعقل الإنقاذان بالنسبة إلى غريق واحد.

فالحق في المقام أن يقال: كما أنه قد يكون المطلوب صرف الوجود في الواجبات العيية، بمعنى أن خصوصيات الأفراد الطوليه و العرضيه غير دخيله في المطلوب، و المصلحه قائمه بصرف وجود الطبيعه - كما في وجوب الإكرام المتعلق بطبيعي العالم من دون اعتبار قيد من القيود و خصوصيه من الخصوصيات، فأى عالم أكرم في العالم يحصل الامتثال - كذلك ربما يكون المخاطب بالخطاب صرف طبيعه المكلف بلا اعتبار خصوصيه شخص خاص و فرد مخصوص، لكونها غير دخيله في المطلوب، بل صرف وجود الفعل

و صدوره من أئى مكلف يكون محصّلا للغرض، فلو أتى به جميع المكلفين يحصل الامتثال من الجميع و يوجد الغرض، فيكون كلهم مأجورين، و لو أتى به بعضهم، يسقط عن الباقي، بمعنى أنه لا يجب عليهم- كان الإتيان ممكنا للباقي بعد ذلك، كالصلاه على الجنازه، أو لم يكن، كأنقاذ الغريق- لحصول الغرض بإتيان البعض، و لو تركه الجميع، لعوقبوا جميعا، حيث إنّ كلّا منهم كان يمكنه تحصيل غرض المولى، الذى كانوا مأمورين بتحصيله، فإنّ كلّا منهم مصداق لطبيعيّ المكلف الذى تعلق به الأمر، و كلّ فوّت غرض مولاه و خالفه، فالجميع مستحقّون للعقاب.

فصل: فى تقسيمات الواجب باعتبار الزمان.

اشاره

الواجب و إن استلزم زمانا يقع فيه لكنته تاره يكون مقيداً بالزمان و أخرى لا، و الثانى: إما أن يكون فورياً أو لا، و الأول: إما أن يكون الوقت المضروب له مساوياً له أو أوسع، و لا يمكن كونه أضيق، فإنه تكليف بما لا يطاق.

و جميع الأقسام الأربعة الممكنة واقعه فى الشريعة، و لا مانع من وقوعها.

و ربما يستشكل فيما قيد بوقت مساو له أو أزيد.

أمّا الأول: فأورد عليه بما أورد فى بحث الترتب من أنّ الانبعاث لا- بدّ و أن يكون متأخراً عن البعث زماناً، فلو كان الوقت المضروب للواجب مساوياً للفعل فحيث كان البعث الفعلى فى أول الوقت و يتأخر عنه الانبعاث زماناً و لو آنأماً، فيقع بعض الواجب خارجاً عن الوقت.

و قد مرّ جوابه، و ذكرنا أنّ زمان البعث و الانبعاث واحد، و التقدّم و التأخر رتبى لا زمانى.

و أمّا الثانى: فبأنّ الواجب ما لا يجوز تركه، و الموسع محكوم بجواز الترك فى جميع آتات وقته، فكيف يكون واجباً!؟

و بعد ما عرفت حقيقه الواجب التخييرى و إمكانه يندفع هذا الإشكال من أصله، إذ حال الأفراد الطوليه فى المقام كحال الأفراد العرضيه فى الواجب التخييرى إن كان التخيير شرعياً، و إن كان عقلياً، فحاله حال جميع الطبائع

المطلوبه بصرف وجودها لا بجميع أفرادها.

و بالجمله، طبيعه الصلاه مطلوبه بصرف وجودها فى هذا الظرف من الزمان، لا أنّها مطلوبه بجميع أفرادها، و الواجب ما لا يجوز تركه لا إلى بدل، لا ما لا يجوز تركه مطلقا و لو إلى بدل، فيجوز ترك كل فرد و إتيان فرد آخر.

و من هنا لو اطمأنّ بعجزه عن إتيان سائر الأفراد غير الإتيان فى أوّل الوقت - مثلا- لا يجوز تركه، بل عليه الإتيان بالفرد المقذور، و لو تركه و لم يقدر بعد، استحقّ العقوبه، و لو انكشف خلاف ما كان معتقدا و تمكّن من الإتيان بعدا، لكان تركه فى أوّل الوقت تجزّيا، كما أنّ الأفراد العرضيه لا يجوز ترك بعضها لو اطمأنّ بعدم التمكّن من الأفراد الأخر، فلا يجوز ترك الصلاه فى الدار إذا لم يتمكّن من الإتيان بها فى غيرها.

ثمّ لو كان الواجب موقتا بوقت مساو أو أزيد، فإنّ أتى به فى الوقت، فهو و إلّا فهل يجب الإتيان به فى خارج الوقت أم لا؟

و بعبارة أخرى: هل وجوب القضاء تابع للأمر الأوّل أو يحتاج إلى أمر جديد؟

فإنّ كان الأوّل، فلا- بدّ من القول به فى كلّ مورد، و إن كان الثانى، فلا- بدّ من الاقتصار على موارد ثبوت القضاء من دليل خارج، و لا يجوز التعدى إلى غيره.

فيقع الكلام فى جهتين.

الأولى: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى،

فنقول: إنّ دلّ الدليل على تعدّد المطلوب- بأن يكون أصل الفعل مطلوبا مستقلا و إيقاعه فى الوقت مطلوبا آخر- فهو. و هذا فى نفسه ممكن، إذ يمكن أن يكون لأصل الصلاه- مثلا-

مصلحه ملزمه، و لوقوعه بين الدلوک و الغسق مصلحه ملزمه أخرى، و لکنه ليس لدليل الواجب دلالة على تعدد المطلوب بهذا المعنى و لا يمكننا إثبات ذلك، إذ هناك احتمالات أخر لا يتم المطلوب على بعضها:

أحدها: أن يكون للصلاه مصلحه ملزمه خاصه مقیده بذلك الزمان بحيث تزول بزوال البعث و تبقى ببقائه.

و يمكن أن يكون لها مصلحه ملزمه قويه تزول قوتها بزوال الوقت و تبقى مرتبه ضعيفه ملزمه منها.

و يمكن أن تزول المصلحه بزوال الوقت و تحدث مصلحه ملزمه أخرى.

فهذه احتمالات ثلاثه التي هي محتمله في مقام الثبوت، و ليس لنا إثبات أحدها معينا بدليل الواجب، إذ هو لا يدلّ على أزيد من وجوب الفرد المقيّد بالوقت لو لم يدلّ على عدم وجوب الفرد الواقع في خارج الوقت، بل مقتضى القاعده ذلك لو قلنا بحجّيه بعض أقسام المفاهيم، كمفهوم الوصف.

و ربما فصل بين أن يكون التقييد بالدليل المنفصل أو المتّصل، فعلى الأول يحكم بوجود القضاء، لأنّ دليل التقييد لم يفهم منه إلّا التقييد في حال الاختيار مثلا، و أمّا مطلقا فيبقى إطلاق دليل وجوب أصل الطبيعه على حاله سالما عن التقييد، فيجب الأخذ به، و هذا بخلاف أن يكون المخصّص متّصلا، فإنّه لا يبقى معه إطلاق لدليل وجوب أصل الطبيعه بالنسبه إلى حال عدم القيد و خارج الوقت.

و يرد عليه: أنّه لو تمّ هذا، لجرى في جميع التقييدات من دون اختصاص بما إذا كان القيد هو الوقت، إذ هو - أي الاختصاص - خلاف قانون حمل المطلق على المقيّد.

و الحاصل أنه لا فرق بين التقييدات المتّصلة و المنفصلة، و الثانيه كالأولى فى اختصاص المراد الجدّى بصوره وجود القيد.

و ربما نسب هذا التفصيل إلى صاحب الكفايه، و ليس كما توهم، بل ظاهر كلامه أنه لو كان المخصّص دليلاً لبينا أو لفظياً و لم يكن له إطلاق، لعدم كون المتكلم فى مقام البيان بل فى مقام الإهمال و الإجمال، و كان دليل المطلق مطلقاً، فلا بدّ فى مقام التقييد من اعتبار القدر المتيقّن من التقييد- و هو غير حال العصيان و النسيان مثلاً- لا مطلقاً و الأخذ بالإطلاق فى غير المورد المتيقّن من التقييد. و هذا كلام متين جار فى جميع التقييدات سواء كان التقييد بالوقت أو غيره.

الجهه الثانيه: فى أن الأصل العملى ما ذا يقتضى؟

فربما يقال بجريان الاستصحاب و وجود الامتثال فى خارج الوقت، لأنّه بناء على ما هو الحقّ من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج حقيقه و الفرد الخارجى هو الطبيعى واقعا لا عناية، فحينئذ إذا تعلق شخص الوجوب بالحصّه الخاصه من الصلاه، يكون طبيعى الصلاه أيضا متعلّقا لطبيعى الوجوب، فبعد ارتفاع ذلك الوجوب المتعلّق بتلك الحصّه من الصلاه يكون ارتفاع أصل الحكم مشكوكا، فنستصحب طبيعى الوجوب المتعلّق بطبيعى الصلاه، و نحكم بوجوب القضاء فى خارج الوقت فيكون القضاء بمقتضى الاستصحاب تابعا للأمر الأوّل لا بأمر جديد.

و هذا كلّه تمام لا ستره عليه، إلّا أن هذا الاستصحاب من القسم الثالث، و المشهور- كما هو الحقّ- عدم حجّيه هذا القسم.

و توضيحه: أن الطبيعى كان موجودا بعين وجود ذاك الشخص، فبقاؤه

بعد ارتفاعه موقوف على أن يكون فرد آخر مقارنا لزوال ذلك الفرد أو حادثا قبله حتى يكون الطبيعي بوجوده باقيا، و الأصل عدم الحدوث.

هذا إذا كان وحده المطلوب بمقتضى الدليل محرز معلومه، و أمّا لو كانت مشكوكه بأن كان الطبيعي واجبا قطعاً و كذلك القيد لكن شككنا في أنّ وجوب الطبيعي كان ضمّيتاً و مقيداً حتى يكون بارتفاع القيد مرتفعاً أو كان استقلالياً و القيد كذلك حتى يكون باقيا بعد ارتفاع الوجوب المتعلق بالقيد استقلالا، فمقتضى حجّيه الاستصحاب في القسم الثاني أن يكون الطبيعي بعد الوقت أيضا واجبا.

و كون هذا الاستصحاب من القسم الثاني واضح، إذ وجوب القيد قطعيّ كان استقلالياً أو ضمّيتاً، و يكون بالعصيان مرتفعاً، سواء كان ضمّيتاً أو استقلالياً، و وجوب [ذات المقيّد] أيضا كان معلوماً، لكن هل كان وجوده في ضمن الفرد المتيقّن الزوال، و هو الضمنيّ، أو في ضمن الفرد المتيقّن البقاء، و هو الاستقلاليّ؟ فبقاء الطبيعي يكون محتملا، و الاستصحاب حيث إنّه من القسم الثاني يكون جاريا.

إلّا أنّ الّذى يسهّل الخطب كون هذا الاحتمال موهونا غير معتنى به عند العقلاء، لأنّ لازم احتمال تعدّد المطلوب و جريان الاستصحاب: التزام عقابين فيما إذا تيقّن الشخص أو احتمل احتمالا عقلاييا و ترك الفعل مع ذلك، لكونه عاصيا لوجوبين و أمرين، أحدهما: وجوب القيد الّذى كان فورياً، و الآخر:

وجوب ذات المقيّد استقلالا الّذى صار بمقتضى العلم بالموت فورياً يعاقب عليه إذا تركه و لم يأت به حتى خرج الوقت و أدركه الموت و لو لم يكن يعاقب عليه لو لا هذا العلم أو ذلك الاحتمال لو حلّ الأجل و تحقّق الفوت.

و بالجمله، لو أحرزنا تعدّد المطلوب من الدليل فهو، و لو كان المطلوب واحدا و صحّ التمسك بالأصل بعد الوقت- على ما ذكرنا فى الصورة المفروضه- فلا- كلام أيضا، و نتيجه استفاده كون القيد قيذا فى صوره خاصه- كحال العلم و الالتفات و الاختيار مثلا- لا- مطلقا، و إنما فمقتضى القاعده البراه من القضاء، إلّا أن يدلّ دليل خارجيّ على وجوب القضاء، فالقضاء لا يكون تابعا للأداء، بل يحتاج إلى أمر جديد.

فصل: فى أن الأمر بالأمر بالشىء هل هو أمر به أم لا؟

الاحتمالات بحسب مقام الثبوت ثلاثة حيث إن المطلوب بقوله: «قل لفلان: افعل كذا» إما نفس هذا القول و الأمر على نحو الموضوعية بحيث يحصل الامتثال بمجرد أمر المأمور الأول المأمور الثانى، و لا- يجب على المأمور الثانى إتيان هذا الفعل المأمور به، سواء أمر المأمور الأول به، أو لم يأمر، بل علم المأمور الثانى من طريق آخر، أو يكون على نحو الطريقيه الصرفيه بحيث لا- يحسب الامتثال على المأمور الأول إلّا من باب تبليغ الحكم إلى المأمور الثانى، فلو علم (١) بالتكليف من طريق آخر لا يجب على المأمور الأول أمره به، لحصول الغرض، و هو وصول التكليف إلى من كلف به، و يجب على المأمور الثانى إيجاد الفعل سواء علم ذلك من ناحيه أمر المأمور الأول أو من طريق آخر. أو يكون وسطا بينهما بحيث يكون المطلوب ذاك الفعل لكن لا على وجه الإطلاق، بل بشرط أن يكون واصلا إليه من هذا الطريق الخاصّ، فيجب على المأمور الأول الامتثال و إن علم بذلك الثانى، و لا يجب على الثانى إيجاد الفعل إلّا بعد أن يأمر الأول بذلك.

هذا كلّه بحسب مقام الثبوت، و لكن ليس لنا طريق لإثبات أحدها بحسب الوضع اللغوىّ، فعلى هذا يجب على المأمور الأول الأمر، سواء علم المأمور الثانى به أو لا، لاحتمال كون المطلوب على نحو الموضوعية، و يجرى

البراءه من التكليف بالفعل المأمور الثاني.

هذا، و لكن دعوى الانصراف و الظهور العرفى فى الطريقيه المحضه ليست ببعيده، فإنّ العرف لا يفهمون من مثل «قل لفلان افعل كذا» أو «مر فلانا بكذا» إلّا مطلوبيه هذا الفعل للآمر الأوّل و تعلق غرضه به، فيجب تحصيله.

فصل: فى أن الأمر بالفعل ثانيا بعد الأمر به أولا وقبل امتثال الأمر الأول هل يكون تأكيدا أو تأسيسا؟

والاحتمالات العقلية فى هذه المسألة أربعة، لأن الأمر بالطبيعة الواحده إما أن يكون فى كل مره معلقا على أمر غير ما علق عليه فى مره أخرى، أو يكون مره معلقا و أخرى غير معلق على شىء، أو يكون فى كلتا المرّتين معلقا (١)، أو يكون كذلك (٢) مطلقا.

و يقع البحث عن الصورة الأولى عند التكلّم فى المفاهيم فى مقام البحث عن تداخل الأسباب، و عن الثانية فى بحث المطلق و المقيّد غير المتنافيين.

فالبحث هاهنا عن الصورتين الأخيرين، فلو وصلت النوبه إلى الأصول العمليّه فمقتضى القاعده هى البراءه عن إيجاد الطبيعة مره ثانية، و الكلام فى أنه هل تصل النوبه إلى الأصل العمليّ أو لا؟

فنقول: لا إشكال فى أن مقتضى إطلاق المادّه هو التأكيد، لأنّ إطلاقها من جميع الجهات حتّى من التقييد بالمره الثانية يقتضى أن يكون صرف وجود الطبيعة غير مقيّد بقيد حتّى تعدّد المطلوب، إذ لو كان المطلوب مرّتين يجب تقييد الأمر الثانى بما يفيد هذا المعنى، كأن يقول: «افعل مره أخرى» و حيث لم يقيّد فمقتضى الإطلاق عدم اعتبار ذلك، و هذا هو معنى التأكيد. و مقتضى

١- هذا فى صورته وحده المعلق عليه.

٢- أى: فى كلتا المرّتين.

ظهور الهيئه هو التأسيس، لأنّ الظاهر من الهيئه هو البعث و التحريك، و هو يتمّ فى الأمر الثانى لو كان متعلّقا بفرد آخر و إيجاد الطبيعه ثانيا، و إلّا فالبعث إلى الفرد الأوّل بالأمر الأوّل قد حصل، و لا معنى للبعث ثانيا بالنسبه إلى فعل واحد، لأنّه كتعلّق الوجوبين بشىء واحد، و هو غير معقول، فمقتضى ظهورها فى البعث وجوبها ثانيا، و هذا معنى التأسيس.

فالحاصل: أنّ ظهور الهيئه و المادّه متنافيان متدافعان، و لا- يبعد رفع اليد عن ظهور الهيئه و التمسك بإطلاق المادّه و الالتزام بالتأكيد و عدم وجوب الطبيعه إلّا مرّه واحده، إذ الهيئه ظاهره فى المعنى المذكور لو لم تكن أفراد آخر منها تاليه، و إلّا فهى من قبيل الكلام المحفوف بما يصلح للقريته، فمن جهه الهيئه يكون الأمر الثانى مجملا، و إطلاق المادّتين يكون مقتضيا لما كان مقتضيا من غير معارض، بل الظاهر عند العرف كون الأمر الثانى تأكيدا لا تأسيسا.

و لعلّ السرّ فى ذلك ما ذكرنا فى محلّه من أنّ الوجوب عباره عن الاعتبار النفسانيّ، و الإنشاء مظهر له، و لا مانع من تعدّد المظهر مع اتّحاد المظهر بالفتح، و إذ كان الظاهر التأكيد، فلا تصل النوبه إلى الأصول، و لو لم يترجّح كونه تأكيدا، فلا أقلّ من التساوى، و تكون البراهه جاريه.

هذا تمام الكلام فى المقصد الأوّل.

ص: ٢٠٧

المقصد الثاني: في النواهي

اشاره

المقصد الثاني:

من مقاصد الكتاب فى النواهى فصل:

فصل [١٥٨] فى أن النهى عن العبادات أو المعاملات يدل على الفساد أم لا؟

و ليقدم أمور:

الأول:

أن الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع واضح، كما عرفت، و عرفت أن البحث هناك صغرى و هنا كبرى.

الثانى:

أن مورد البحث هنا هو دعوى التنافى بين الحرمة و العباديه بمعنى أنه لا تكون العباده بعد تعلق النهى بها فى مورد ذات ملاك أصلا، و هو معنى الفساد، و حينئذ يكون النزاع عقليا محضا.

نعم، لو قلنا بأن من لوازم الحرمة عدم الأمر و الملاك لزوما بيّنا، فحينئذ تكون دلالة النهى على الحرمة بالمطابقه و على عدم الأمر و الملاك بالالتزام، و لا ريب أن الدلاله الالتزاميه من الدلالات اللفظيه، أو قلنا بمقاله صاحب الجواهر(١)، و أنه يكفى فى فساد العباده عدم الأمر، يكون البحث أيضا لفظيا، لوضوح دلالة الحرمة على عدم الأمر، فيكون كافيا فى فسادها، و أمّا لو لم نقل بهما، فلا بدّ من جعل النزاع عقليا، و أن محطّ البحث دعوى ثبوت التنافى بين

١- انظر: جواهر الكلام ٨: ١٤٤ و ١٤٥ و ٢٨٥.

محبوبيه شىء و مبغوضيته بعينه، و أن لا يمكن التقرب بما هو مبغوض للمولى، و أمّا الحرمة فغايه ما تدلّ عليه عدم الأمر لا عدم الملاك.

هذا كلّه فى العبادات، و أمّا المعاملات فحيث إنّ عدم المنافاه بين الحرمة و الفساد واضح و لم يدّعه أحد، فلا جدوى فى البحث عنه.

ثمّ إن المسأله أصوليه حيث تقع نتيجهتها صغرى لكبرى حكم شرعى، فيقال: الصلاه فى غير المأكول، أو البيع وقت النداء منهى عنه، و هو يدلّ على الفساد، فهما فاسدان:

الثالث:

لا- يخفى أنّه لو كان مورد الكلام إثبات التنافى بين الحرمة و الوجوب، و أنّهما حكمان متضادّان لا- يجتمعان- و لو فرض اجتماعهما فى مورد، لزم رفع اليد عن أحدهما- فكان لتعميم النزاع و شموله للنهى التنزيهى مجال، بل لا اختصاص له، بل يعمّ الإباحه- كما قيل- و كذا سائر الأحكام، إذ كما أنّ الحرمة حكم مضادّ للوجوب كذلك الكراهه و غيرها، لكن ليس الكلام فيه هنا، إذ لازمه كون مورد الحكمين واحدا، فيكون من باب اجتماع الضدين.

و المدعى هنا أنّ الأمر لو تعلّق بطبيعته و النهى تعلّق بتطبيقها على مورد، فهل يدلّ على الفساد أو لا؟ كما سيجىء توضيحه. فكما أن لا إشكال فى اجتماع وجوبين كذلك- كما إذا صارت الصلاه فى أوّل الوقت متعلّقه لنذره، و ليس من اجتماع المثليين، أو تأكّد الوجوب فى شىء، لأنّ الأوّل محال، و الثانى موجب لعدم الامتثال لو خالف النذر، بل هو من باب أنّ متعلّق الأمر بالصلاه و متعلّق النذر متعدّد، و هو المراد من تعدّد المطلوب- فكذلك المقام.

و توضيحه: أنّه قد سبق مرارا أنّ متعلّق الأوامر هو طبيعته الساريه و ليست خصوصيات الأفراد متعلّقه للأوامر، و لا- تقوم بها المصلحه، بل هى

قائمه بأصل الطبيعه، فلو تمكّن المكلف من إتيان الطبيعه غير متخصّصه بخصوصيّته أصلا، لكان ممثلا، لكنّه من المستحيل، فلا محيص عن اختيار أحد الأفراد، وهذا معنى كون التخيير فى الأفراد عقليا.

و بالجمله، متعلّق الأمر هو الطبيعه، وقد مرّ مرارا أنّ الإطلاق عبارته عن رفض القيود، لا أخذها حتّى يكون التخيير شرعيّا، فلا دخل لشيء من الخصوصيّات فى الحكم، بل هى بأسرها ملغاه فى نظر الشارع، والمصلحه قائمه بأصل الطبيعى، فتكون القيود مرفوضه و التخيير عقليّا، و حينئذ فهذه الخصوصيّات الفرديّه من الزمان و المكان و أمثالهما تكون فى نظر الشارع محكومته بحكم آخر غير الحكم المتعلّق بأصل الطبيعه، و لا- منافاه بينهما، لأنّ الحكمين غير واردين فى مورد واحد حتّى يلزم محذور اجتماع الضدّين أو المثليين، فقد تكون الخصوصيّه واجبه كما إذا نذر إيقاع الصلاه فى المسجد، و قد تكون مكروهه، و ربما تكون محكومته بحكم غيرهما، فلو كان محرّما، فمعنى حرّمته أنّه مبغوض، و معنى وجوب الطبيعى هو الترخيص فى الفعل، و لا شبهه فى عدم ملائمته الترخيص مع المنع، فلا بدّ من تقييد إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعه، و أنّ طبيعه الصلاه واجبه- مثلا- إلّا هذه الحصّه منها، كصلاه الحائض.

فظهر ممّا ذكرنا اختصاص النزاع بالنهى التحريمى، إذ هو المنافى مع إطلاق الحكم المتعلّق بالطبيعه، و أمّا التنزيهى فلا يكون منافيا معه (١) أجود التقريرات ١: ٤٢٨.

(٢)، و لا نزاع

١- أقول: لا يخفى أنّ عدم المنافاه مع الإطلاق يكون فى مورد تعلّق النهى بالخصوصيّه- و بعبارته أخرى:- بتطبيق الأمور به على هذا الفرد المنهى عنه، و هذا و إن كان تامّا إلّا أنّه خلاف المفروض و ما هو محلّ النزاع، بداهه أنّ النهى لم يتعلّق بنفس العباده بل تعلّق بأمر آخر خارج عن الأمور به، و الكلام فى النهى عن العباده. نعم، نفس الخصوصيه حيث إنّها لو امر بها لكانت عباده يمكن إدخالها فى محلّ النزاع لو تعلّق النهى بها، لكنّها تقع فاسده، لعدم الأمر الكاشف عن الملاك، و أمّا لو تعلّق النهى بنفس العباده فثبوت المنافاه ممّا لا ريب فيه، فإنّ الفعل الواحد بعنوان واحد يستحيل أن يكون مصداقا للمأمور به و المنهى عنه و لو تنزيهيا، كما لا يخفى. فالظاهر تعميم النزاع للنهى التنزيهى أيضا، كما أفاده صاحب الكفايه:

٢- (م).

فيه.

هذا كله في النهي النفسى، و أما الغيرى فما كان منه للإرشاد إلى المانع، فلا إشكال في دلالة على الفساد، وهو واضح، كقوله صلى الله عليه وآله: «لا تصل في وبر ما لا يؤكل لحمه» (١).

و أما لو كان لأجل مزاحمته لواجب آخر، و أن الأمر بالواجب كان مقتضيا للنهي عن ضده، فبعد إثبات مقدميه الضد و إثبات اقتضاء الأمر بالشىء للنهي عن ضده لا يكون هذا النهي دالاً على الفساد، لأن هذا النهي ناشئ عن مطلوبية الترك لا عن مفسده في الفعل، و المدعى في المقام هو إثبات المفسده أو عدم المصلحه، و هذا النهي قاصر عن الدلاله على عدم المصلحه.

نعم، لو قلنا بأن عدم الأمر كاف في فساد العباده - كما ذهب إليه صاحب الجواهر قدس سره - يكون هذا النهي دالاً على الفساد أيضاً، لوضوح أن النهي الدال على التحريم يدل على عدم الأمر الفعلى به، فتكون العباده فاسده على هذا المبنى، و لكن قد سبق في باب اقتضاء الأمر للنهي عن الضد في جعل هذا الفرع ثمره لذاك الباب إنكار هذه الثمره، و أن هذا القول مردود.

١- لم نعثر عليه في المصادر الحديثيه، و الذى وجدناه هكذا: «لا تصل في جلد ما لا يشرب لبنه و لا يؤكل لحمه» انظر: الفقيه ٤:

٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٧، الباب ٢ من أبواب لباس المصلى، الحديث ٦.

الرابع:

لا شبهه في خروج العباده الفعلية- أى ما امر [به] لأجل التّعبد به فعلا- عن محلّ النزاع، إذ العباده بهذا الوصف لا يعقل فسادها و تعلق النهى بها، فلا بدّ أن يكون المراد بها إمّا العباده الذاتيه، كالسجود و الركوع و الخضوع و الخشوع للمولى، أو ما لو أمر به لكان عباده، أى كسائر أمثاله من عدم تحقّق الامتثال بدون قصد القربه.

مثلا: صلاه الحائض أو ستّ ركعات لو كانت مأمورا بها، لكانت عباده محتاجه إلى قصد القربه فى تحقّق الامتثال، كما فى صلاه ذات الركعات الأربع و غير الحائض.

هذا بالنسبه إلى العبادات، أمّا المعاملات: فالظاهر دخول ما كان اعتبار الشارع إياه متوقّفا على سبب الإنشاء أو غيره، عقدا كان أو إيقاعا [فى محلّ النزاع].

مثلا: قوله صلّى الله عليه و آله: فى الخمر: «لعن الله شاربها و بائعها و غارسها»^(١) إلى آخره، الدالّ على حرمة بيع الخمر هل يكون مانعا من إطلاق أحلّ الله البيع^(٢) و أوّفوا بالعقود^(٣) بالنسبه إلى بيع الخمر أم لا-؟ و قد ذكر هذا من باب المثال، و إلّا فبطلان بيع الخمر من المسلّمات فى الفقه. و كذا الكلام فى الإيقاعات.

و أمّا المعاملات بالمعنى الأعمّ: فلو كان النهى فيها إرشاديا، فلا يدخل تحت النزاع، لما سبق من أنّ النواهى الإرشاديه تدلّ على الفساد بالمطابقه، و هذا كالأدله الداله على المنع من الاستنجاء بالعظم و الروث، و أمّا لو لم يكن

١- الفقيه ٤: ٤-١، الوسائل ١٧: ٢٢٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- المائده: ١.

للإرشاد- كما فى النهى عن الغصب- فلا ريب فى عدم دلالة على الفساد، إذ لا يتوهم أحد أنّ من أراد تطهير نعله بالمشى فى الأراضى المغصوبه و مشى، فلا تطهر، لدلاله نهى «لا تغصب» على فساد التطهير، و من هنا قال بعض الأعاضم: لو استنجدى أحد ببعض المحترمات- ككلام الله المجيد- العياذ بالله- أو ما فيه اسم الله تعالى و الأنبياء عليهم السّلام- يطهر من النجاسه الخبيثه، و يبتلى بالنجاسه الكفريّه.

و بالجمله، لا- شبهه فى عدم دلالة النهى التحريمى المولوى على الفساد فى المعاملات بالمعنى الأعم، فتعميم النزاع للمعاملات بالمعنى الأعم- كما فى الكفايه فى آخر الأمر الخامس(١)- لا وجه له.

السادس:

إشاره

لا يخفى أنّ الاتّصاف بالصّحه و الفساد فى الأمور الاعتباريّه باعتبار غيره فى الأمور الخارجيه، فإنّ الاتّصاف فى الأمور الخارجيه باعتبار الآثار المطلوبه، فيقال: «هذا الدواء صحيح» أى يترتب الأثر عليه، و «هذا فاسد» أى لا يترتب الأثر عليه. و منه إطلاق الصّحه و الفساد على الخمر، كما فى الروايه الوارده فيمن أخذ الخمر عوضاً عن دينه حيث قال عليه السّلام: «أفسدها»(٢). و بالجمله هما فى الأمور الخارجيه بمعنى ترتيب الأثر و عدمه.

و أمّا فى المعاملات: فحيث إنّ المترتب عليها هو الحكم الشرعى، أى اعتبار الملكيه- مثلاً- و عدمه، و من الواضح أنّه ليس من آثار العقد الصحيح أو الفاسد، إذ لا يعقل تأثير الأمر الخارجى فى اعتبار الشارع، بل ليس هنا علّيه و معلوليه و اقتضاء أبداً، بل العقد الموجود فى الخارج موضوع لحكم الشارع

١- كفايه الأصول: ٢١٩- ٢٢٠.

٢- التهذيب ٩: ١١٨- ٥٠٨، الاستبصار ٤: ٩٣- ٣٥٨، الوسائل ٢٥: ٣٧١، الباب ٣١ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ٦.

بالملكية بالفعل، و الشارع قبل وجود بيع في العالم قد حكم بملكه المبيع للمشتري و الثمن للبائع إذا تحقّق منهما بيع جامع لجميع الشرائط، و هذا مرتبه الجعل، و بعد وجود الموضوع يكون الحكم فعلياً، و هذا ليس من التأثير في الحكم الشرعيّ، فلا سبب و لا مؤثر فيه أصلاً إلّا ما دعا الشارع لجعل هذا الحكم على هذا الموضوع غير المعلوم لنا في أغلب الموارد.

و الحاصل: أنّ وجود الموضوع ليس سبباً للحكم الشرعيّ، فوجود الخمر ليس سبباً للحرمة، و إلّا يلزم كون الاضطرار إلى شرب الخمر سبباً لحليّته و عدمه سبباً لحرّمته. و هو كما ترى.

هذا في المعاملات، و أمّا العبادات: فحيث إنّ المصلحه فيها في المتعلّق و لو كان هو الإعداد للآثار الخاصّه، كالنهى عن الفحشاء، و ليس كالأحكام الوضعيّة، إذ المصلحه فيها في نفس الاعتبار، فيمكن أن يقال: إنّ الصّحّه و الفساد فيها باعتبار ما يترتّب عليها من آثارها الإعداديّة، و لكن حيث إنّ الصلاه و أمثالها تتّصف بهما حتّى على مذهب الأشعري المنكر للمصالح و المفاسد في الأحكام و حتى على مذهب من يرى أنّ المصلحه في نفس الأمر لا الأمور به - كما عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه - فلا - بدّ أن يقال فيها ما قلنا في المعاملات من عدم الإطلاق باعتبار آثارها الخارجيّة، بل باعتبار انطباق الأمور به على المأثريّ به في الخارج، كما أنّه في المعاملات باعتبار انطباق ما اعتبره الشارع لحصول الملكيه - مثلاً - على العقد الواقع في الخارج.

و ممّا يؤيّد ذلك أنّه لو أوصى أحد بأزيد من ثلث تركته يحكمون بصّحّه الوصيّه، و لو أوصى بخنزير أو خمر يحكمون بفسادها، مع أنّ كليهما مساو في عدم ترتّب الآثار فعلاً، فلو كان عدم ترتّب الآثار موجبا للحكم بالفساد، لكانت

الوصية بأزيد من الثلث فاسده، لعدم ترتب الأثر إلّا بعد الموت لو أجاز الوارث.

ثمّ إنّ ما أفاده في الكفاية من أنّهما وصفان اعتباريان ينتزعان من مطابقتها المأثريّة به مع المأمور به وعدمها (١)، إلى آخره، خلاف ما جرى الاصطلاح عليه من أنّ الأمور الاعتباريّة في قبال الأمور الخارجيّة و التي هي قسمان: أحدهما:

أن تكون متأصّله جوهرًا كانت أو عرضًا، و ثانيهما: أن تكون انتزاعيّة من الأمور المتأصّله، و لا يكون لها ما بحذاء في الخارج، مثل الفوقيّة و التقدّم و التأخّر، فإنّ شيئًا منها و أمثالها ليس له ما بحذاء في الخارج، بل وجوده بوجود منشأ انتزاعه.

و أمّا الأمور الاعتبارية: فقد تكون متأصّله، كالملكية و الزوجية و الرقيّة و أمثالها، و قد تنتزع من الأمور الاعتباريّة المتأصّله، كالجزئية و الشرطيّة و المانعية، ففي إطلاق الاعتباريّة على الأمور التي تنتزع من الأمور المتأصّله مسامحة واضحة.

تنبيه:

اختلفوا في أنّ الصّحة و الفساد هل هما أمران مجعولان للشارع أو هما أمران انتزاعيّان، أو يختلف ففي العبادات انتزاعيّان بخلاف المعاملات.

و رابع القول: التفصيل بين الصّحة الواقعيّة و الظاهريّة و أنّ الثانيه مجعوله دون الأولى؟ كما عليه شيخنا الأستاذ (٢) - قدّس سرّه - و هو الحقّ.

بيانه: أنّه قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ الصّحة و الفساد بمعنى التماميّة و انطباق المأمور به على المأثريّة به في الخارج أو انطباق المعبر المجعول سببا على

١- كفاية الأصول: ٢٢١.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩١-٣٩٢.

ما يقع فى الخارج، و عدمه، و عرفت أنّهما ليسا باعتبار الآثار المترتبة على أسبابها، فلازم ذلك أن يكون الصحة و الفساد فى جميع المعاملات أمرا انتزاعيا لا اختياريا جعليا، إذ ليس الصحة و الفساد على ما اخترنا إلّا انطباق ما اعتبره الشارع سببا و أمر به على ما يقع و يؤتى فى الخارج و عدم انطباقه، و من الواضح أنّه من الأمور الانتزاعية التى تنتزع عن أمور ثلاث: وجود اعتبار أو أمر من الشارع، و وجود عقد أو صلاه- مثلا- كذلك، و انطباق الأوّل على الثانى، و لا ريب فى أنّ مثل هذه الأمور لا تنالها يد الجعل أصلا، فلا- محيص إلّا عن القول بعدم كونهما مجعولين فى المعاملات مطلقا (١)، و فى العبادات بالقياس إلى الأحكام الواقعية الأوّلية، أمّا بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية فحيث إنّ دائره حكم العقل بالاشتغال فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى المذى هو موضوع للحكم الظاهرى ضيقه- بمعنى أن لا حكم له به إذا عيّن الشارع وظيفه للشك- فيمكن للشارع تعيين وظيفه له فى مقام الامتثال، فإذا كان يده مبسوطه، فلا إشكال فى جعله (٢) ما ينطبق عليه الأمور به بحكمه تعبدا، كما فى قوله

١- أقول: لا- وجه لهذا الإطلاق، فإنّ الصحة بمعنى انطباق الأمور به على المأتى به لو كانت مجعوله فى الأحكام الظاهرية، فلا فرق بين العبادات و المعاملات، فكما أنّه باستصحاب الطهاره بمقتضى «لا تنقض اليقين بالشك» يحكم بصحة الصلاه بتعيّدا كذلك باستصحاب شرائط المعامله- ككون المكلف عاقلا و مالكا و غير ذلك- يحكم بأنّ تلك المعامله صحيحة بتعيّدا. و الحاصل: أنّه لا وجه للفرق بين المعاملات و العبادات فى الصحة بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية. (م).

٢- أقول: بعد القول بأنّ المراد بالصحة هو انطباق الأمور به على المأتى به و هو أمر انتزاعى ليس له ما بحداء فى الخارج و لا يقبل الجعل بنفسه، بل جعله بجعل منشأ انتزاعه كما فى الفوقيه و التحتيه، فالقول بأنّها فى الأحكام الظاهرية مجعوله تحكّم، فإنّ ما لا- تناله يد الجعل لا يتفاوت حاله بكون ما ينتزع عنه مجعولا أو غير مجعول، و حكم الشارع بأنّه «بلى قد ركعت» لا ينظر إلّا إلى أنّ الركوع أتى به بتعيّدا حال الشكّ، فالتعيّيد إنّما هو بالنسبة إلى كونه مأتيا به لا الانطباق الذى ينتزع عنه و عن الأمور به، نعم هو مجعول بالتبع. (م).

مثلاً (١): «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على الأكثر و افعل كذا» فإنَّ الشارع عَيَّن وظيفه الشاكِّ، فبعد ذلك لا يحكم العقل بأنَّك كنت مأموراً بإتيان أربع ركعات و ما أحرزته فما أتيت بالمأمور به، و هذا يجرى في جميع موارد الأصول و الأمارات، كقاعده التجاوز و الفراغ و أصله الصَّحَّه، فقوله: «بلى قد ركعت» (٢) تعيِّد بحصول الجزء في مقام الامتثال في قبال حكم العقل بالاشتغال لولاه، و يدلُّ على انطباق المأمور به على المأتى به تعيِّداً و إن كان الشك موجوداً وجداناً، و كذا في استصحاب الطهاره و أمثاله حيث يحكم الشارع بالبناء العملى على الطهاره المتيقَّنه، و هكذا سائر الأصول و الأمارات.

نعم، يبقى الكلام فيما إذا انكشف الخلاف، و الكلام فيه يقع في موردين:

الأوَّل: فيما يلزم الإعادة في الوقت و القضاء في خارج الوقت كما في الركوع.

فنقول: إنَّ حكم الشارع بالصَّحَّه و أنه قد ركع كان موضوعه الشكِّ، و الشارع تعيِّد بالانطباق ما دام الشكِّ باقياً، أمَّا بعد زواله فحيث لا حكم للشارع فيتحقَّق موضوع حكم العقل فيحكم بالاشتغال.

الثانى: فيما لا يوجب الإعادة و القضاء، كما إذا شكَّ في قراءه الفاتحه

١- هذا تنظير، لا مثال. (م).

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

و عدمها بعد دخوله فى السوره، فبحكم قاعده التجاوز يمضى فى صلاته، و لا شىء عليه، و حينئذ نقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاه» (١) إلى آخره، أنه لو تيقن فى الركوع أو بعد الصلاه بعدم الإتيان، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء، و مقتضى دليل الجزئيه وجوب الإعادة، فهذان الدليلان متهافتان لا بد من رفع اليد عن أحدهما، لكن دليل «لا تعاد» حيث إنه حاكم على دليل الجزئيه ترفع اليد عن دليل الجزئيه، و نقول: إن جزئيه الفاتحه إنما تكون فيما إذا تذكر قبل الركوع، أما بعده فلا تكون جزءا أصلا.

فتلخص مما ذكرنا أن الصّحّه و الفساد أمران انتزاعيان بالنسبه إلى الأمر الواقعي مطلقا، و بالنسبه إلى الأمر الظاهري فكذلك فى المعاملات، و لكنّه فى العبادات أمران مجعولان للشارع.

و بعد ذلك يقع الكلام فى تأسيس الأصل فى المقام.

فنقول: أما الأصل فى المسأله الأصوليه فغير موجود، إذ لو كان النزاع لفظيا فدلاله النهى (٢) على الفساد لو كانت لكانت أزلّيه، و لو لم تكن فلم تكن كذلك، و هكذا الحال لو كان النزاع عقليا، إذ الملازمه بين الحرمة و الفساد لو كانت لكانت أزلّيه أبديّه، فليست الدلاله أو الملازمه حادثه حتى تكون مسبوقه بالعدم فتستصحب.

و أما فى المسأله الفرعيه فالكلام متمخض فيما إذا كانت العباده أو

١- الفقيه ١: ١٨١-٨٥٧ و ٢٢٥-٩٩١، الوسائل ٦: ٩١، الباب ٢٩ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ٥.

٢- أقول: دلاله النهى على الفساد حيث إنها مسبوقه بالعدم قطعاً و بعد الوضع مشكوكه حدوثاً لا مانع من إجراء الاستصحاب على القول بجريانه فى الأعدام الأزلّيه، و هو- دام ظلّه- بنى على ذلك فى بعض مباحثه السابقه، و أزلّيه الدلاله لو كانت و عدمها لو لم تكن ممنوعه، لأنها تابعه للوضع و الوضع ليس بأزلى. نعم، فى الملازمه العقليه كذلك. (م).

المعامله من جميع الجهات صحيحه لو لا النهى، و الشكّ نشأ من ناحيه النهى فقط.

فما أفاده فى الكفايه من أنّه لو كان الشكّ فى ثبوت الأمر أو الشكّ فى الصحّح حين إتيانه أو الدوران بين المحذورين (١)، إلى آخره، كلّها خارجه عن محلّ النزاع، كما أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) - قدّس سرّه - من كون الشكّ تاره من جهه الشبهه المفهوميه، و أخرى من جهه الشبهه الموضوعيه أجنبيّ عمّا نحن بصددّه.

و كيف كان، فالكلام يقع تاره فى المعاملات، و أخرى فى العبادات.

أمّا المعاملات

فلو لم يكن إطلاق أو عموم يشمل مورد النهى، كما فى بيع الخنفساء، إذ كونه بيعا مشكوك، فشمول الإطلاق له أيضا مشكوك، فليس لنا كلام فيه، كما عرفت، إذ لو فرض عدم إطلاق الدليل و عدم شموله للمورد، فباستصحاب بقاء الملك لمالكة الأصليّ نحكم بالفساد، كان هناك نهى أم لم يكن، فالفساد ليس من ناحيه النهى، بل لعدم الدليل على صحّته.

و أمّا لو كان الدليل شاملا- للمورد، كالبيع وقت النداء، فشكّ فى أنّ قوله تعالى: وَ ذَرُوا الْبَيْعَ (٣) الدالّ على حرمة البيع وقت النداء حرمة تكليفية هل يقتضى فساد أم لا؟

فنقول: إنّ حيث يكون الإطلاق الناظر إلى الحكم الوضعيّ ك أحلّ الله

١- ما نقله عنه غير موجود فى نسختنا من الكفايه، و مشطوب عليه فى بعض نسخ الكفايه انظر: كفايه الأصول المحشّى ٢: ٢٣٤، و نهايه الدرايه ٢: ٣٩١، و المحاضرات ٥: ٢٧.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٤.

٣- الجمعه: ٩.

الْبَيْعِ (١) و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) شاملا، و يكون الشك في التقييد، إذ لم نحز على الفرض كونه دالاً على الفساد، فأصالة عدم التقييد و التخصيص تقتضى صحته.

و أما في العبادات:

فلو لم يشمل إطلاق الدليل، فكما ذكرنا، كالصلاة ذات عشر ركعات، إذ بعد عدم الأمر المشعر بعدم الملاك لا وجه للصحة، كان هناك نهى أم لم يكن و أما لو كان الإطلاق شاملا، فحيث إن النهى تحريمي يدل على مبعوضيته (٣)، فلا يكاد يجتمع مع الأمر، فلانزاه عدم الوجوب، إذ لو فرض وجوبه يكون اجتماعا للضدين، و لكن مجرد هذا غير مفيد للفساد، إذ الفساد معلول عدم الملاك لا عدم الأمر، فيكون الشك في فساد العبادات مع وجود النهى باقيا، و لكن حيث إن الشك واقع في مقام الامتثال و مطابقه المأتي به مع الأمور به، فمقتضى قاعده الاشتغال هو الفساد.

فتلخص مما ذكرنا أن مقتضى الأصل في المسألة الفرعية: البطلان في

١- البقرة: ٢٧٥.

٢- المائدة: ١.

٣- أقول: بعد دلالة النهى على المبعوضيته لا- تصل النوبة إلى الشك أصلا، إذ لا- تتمشى القربة المعتبرة في العبادات مع العلم بالمبعوضيته، و المبعوض كيف يقع محبوبا! و لو سلم مجرد احتمال عدم الملاك إن كان كافيا في الفساد، لا يفرق بين ما لم يشمل إطلاق الدليل، كالصلاة ذات عشر ركعات و بين ما كان شاملا له. و إن لم يكف، فلا يفرق أيضا بين الصورتين، فلا وجه للحكم بالفساد في الأول و الشك فيه في الثاني. و الظاهر أنه في كلتا الصورتين لا- يحكم بالفساد لو أتى بها باحتمال وجود الملاك و رجاء لو فرضنا تمشى قصد القربة منه في الصورة الثانية، كما لو جهل قصورا مثلا، و هكذا الصورة الأولى لو تعلق بها نهى و احتمال وجود الملاك فيها، لكن لا- يجوز الاكتفاء بهذا الفرد المنهى عنه- لو كان أصل طبيعه مأمورا بها- في مقام الامتثال بمقتضى قاعده الاشتغال. (م).

العبادات، و الصّحّه في المعاملات.

و ملخّص الفرق: أنّه في المعاملات تكون المضادّه على تقدير وجودها بين الحكم الوضعي و النهي التحريمي، و لا تنافي بينهما، و أمّا في العبادات فكلاهما تكليفيّ، فتتحقّق المضادّه، غايه الأمر ليس دالّا على عدم الملاك فتصل النوبه إلى حكم العقل.

السابع: النهي قد يتعلّق بنفس العباده، كصلاه الحائض، و قد يتعلّق بجزئها،

كالسجده على القير أو الجصّ، أو شرطها، كالوضوء بالماء المضاف، أو وصفها الملازم، كالجهر و الإخفات، أو غير الملازم، كالغصبيّه.

أمّا الأول: فهو عين المتنازع فيه في المقام.

و أمّا الثاني: فهو و إن يفسد ذلك الجزء بناء على دلالة النهي على الفساد و داخل تحت النزاع إلّا أنّ فيه جهه أخرى من الكلام، و هي: أنّ فساده هل يوجب فساد العباده أم لا؟

و قد استدلّ له بثلاثه وجوه، وجهان منها مختصّان بخصوص الصلاه:

الأوّل: أنّه بعد إتيان الجزء المنهّي عنه إمّا أن لا يأتي بالجزء الصحيح أو يأتي به، فعلى الأوّل تبطل العباده لمكان النقصان، فإنّ الجزء المنهّي عنه لا- محاله خارج عن دليل الجزئيّه، فوجوده كعدمه، و على الثاني تبطل أيضا، فإنّه زاد في صلاته فيشمله دليل «من زاد»^(١).

و فيه: أنّ ظاهر دليل «من زاد» أنّ من فعل فعلا- متّصفا بالزيادة فليستقبل استقبالا، و المقام ليس كذلك، فإنّ من أتى بسوره العزيزه أوّلا- مثلا- ثمّ أتى

١- التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

بسوره أخرى غيرها ما أتى بالزائد و ما فعل فعلا متصفا بصفه الزيادة، إذ قبل إتيان السوره الثانيه لم تتصف الأولى بصفه الزيادة، وإنما اتصفت بعده، فحين الإتيان بالأولى ما أتى بالزائد و حين الإتيان بالثانيه أيضا كذلك.

نعم، بإتيان الثانيه تحقّق وصف الزيادة فى الأولى فهو فعل فعلا موجبا لاتصاف فعل آخر بالزياده. و بعباره أخرى: أوجد وصف الزيادة لا- الزائد، و هذا نظير ما إذا قرأ- فى القراءه- كلمه «الحمد» بقصد الجزئيه، فإذا وصل إلى الميم، قطعها، يعنى لم يأت بالدال، فقال: «الحم» ثم أتى بتمامها ثانيا، حيث إنّه لا إشكال فى صحّه صلاته مع أنّه زاد فى صلاته تعمّدا.

و السرّ فيه ما ذكرنا من أنّه ما أتى بالزائد بل أوجد وصف الزيادة فيما لم يكن زائدا، و دليل «من زاد» غير ناظر (١) بحسب الظاهر إلى مثل هذا.

فالأولى أن يقال: إنّه إن أتى بالجزء المنهى عنه بقصد الجزئيه و بعنوانها، يشمله دليل «من زاد» و تبطل الصلاه سواء أتى بغيره أم لا، و إن لم يأت به كذلك، لا تبطل الصلاه مطلقا إلّا إذا دلّ دليل على البطلان، كما فى الركوع و السجود حيث إنّ الإتيان بهما أزيد ممّا كان مأمورا به يحسب الإتيان بالزائد بحسب الدليل مطلقا، سواء أتى بقصد الجزئيه أو لا بقصدها، بل بقصد الشكر أو غيره.

الثانى: أنّ الجزء المنهى عنه خارج عن تحت أدلّه جواز مطلق الذّكر و القرآن و الدعاء، فإنّها تخصّص بغير الفرد المحرّم منها، فيدخل - بعد

١- أقول: الظاهر أنّ دليل «من زاد» ناظر إلى من أوجد فعلا متصفا بالزياده، سواء كان الاتصاف مقارنا لإيجاد الفعل أم لا، و ليس الإتيان بالزائد إلّا إتيان الفعل بوصف الزيادة، و هو يتحقّق فى هذا الفرض قطعاً. و النقض غير وارد، و يجب الالتزام به فى صورته العمده و هو يتحقّق فى هذا الفرض قطعاً. و النقض غير وارد، و يجب الالتزام به فى صورته العمده لا- فيما إذا لم يكتف بإتيانه صحيحا فقطع و أتى به ثانيا، كما لا يخفى. (م).

التخصيص - تحت عمومات مبطلية التكلم.

وفيه: أنّ أدلّه مبطلية التكلم بغير القرآن و الذّكر و الدعاء ناظره إلى كلام الآدمي لا مطلق الكلام، فهو خارج موضوعا. و عباره أخرى: يكون تخصّصا لا تخصيصا، إذ قراءه العزيمه ليست بكلام الآدمي، فلا يمكن التمسك بأدلتها على الفساد.

الثالث ممّا استدللّ على أنّ فساد الجزء موجب لفساد الكلّ - الّذى لا يختصّ بخصوص الصلاه، بل يعمّ جميع العبادات - هو: أنّ العباده بالقياس إلى جميع أجزائها إمّا تكون بشرط شىء كما فى السجود، فإنّه مشروط بأن ينضمّ إليه مثله، أو تكون بشرط لا كما فى الركوع، فإنّه مشروط بأن لا ينضمّ إليه مثله، و هكذا السوره بناء على حرمة القرآن، أو تكون لا بشرط، كما فى ذكر الركوع و السجود أو السوره بناء على جواز القرآن، فإنّ ذكر الركوع جزء من الصلاه لا بشرط من حيث انضمام مثله به و عدمه، و كذلك السوره إذا قلنا بجواز القرآن.

و يستكشف من القسم الأوّل الشرطيّه، و من الثانى المانعيه، و من الثالث الإطلاق، فلو تعلّق النهى بجزء من أجزاء العباده - كما فى قراءه سوره العزيمه - فلا - محاله تكون العباده مقتيده بعده، فيكون النهى إرشادا إلى مانعيه هذا الجزء، فتبطل العباده لو أتى بهذا الجزء المنهى عنه و هو المطلوب.

وفيه: أنّ هنا إطلاقين:

أحدهما: من قبيل ما مرّ فى بحث المرّه و التكرار من أنّ طبيعه الصلاه مأمور بها غير مقتيده بأحدهما، سواء أتى مرّه أو أزيد، و قد ذكرنا هناك أنّه بإتيان الفرد الأوّل يسقط الأمر الصلاتيّ مثلا، و يحصل الامتثال، و قلنا: إنّ لا إطلاق

للأمر من هذه الجهة و بهذا المعنى من الإطلاق. و هذا الإطلاق لا ربط له بالمقام.

و ثانيهما: هو الإطلاق من حيث الأحوال و المقارنات، و أنّ الصلاة مثلا مأمور بها، سواء نظرت إلى الأجنبيّه [فيها] أم لا، و سواء قرأت سور العزائم فيها أم لا. و هذا الإطلاق باق لا يقيد بمجرد كون المقارن أو الحاله منهيّا عنه.

نعم، إطلاق الأول يقيد بتعلّق النهى بفرد من الطبيعه، كما إذا قال:

«لا تصلّ في أرض الغير» أو «لا تقرأ سور العزائم في الصلاة» فإنّ الأمر المتعلّق بالصلاه يقيد بغير هذا الفرد، و هكذا الأمر المتعلّق بقراءه السوره في الصلاة يقيد بغير سور العزائم، لكن لا يقيد الأمر المتعلّق بالصلاه حتّى تكون الصلاة المقرّوّ فيها سور العزائم فاسده، بل الإطلاق الثانى بحاله، و لا دليل على فساد العباده بفساد الجزء إذا أتى بالفرد الصحيح غير المنهيّ عنه من الجزء أيضا.

فأتضح ممّا ذكرنا أنّ فساد الجزء لا يوجب [فساد] العباده إن لم يكتف به و أتى بالجزء قبله أو بعده إلّا في خصوص الصلاة، فإنّه لو أتى بالجزء المنهيّ عنه فيها بعنوان الجزئيه- أو كان من قبيل السجود و الركوع، فإنّه لا يلزم الإتيان بهما بعنوان الجزئيه في شمولهما لدليل «من زاد»- يشمله دليل «من زاد في صلاته فيستقبل الصلاة استقبالا» و لا دليل لنا في غير الصلاة نتمسك به على بطلان العباده بفساد جزئها و لو أتى بالفرد غير المنهيّ عنه منه قبل الجزء الفاسد أو بعده.

هذا كلّه في تعلّق النهى بجزء العباده، و أمّا لو تعلّق النهى بشرطها أو وصفها، فنقول: قد يقسم الوصف بما يكون ملازما للموصوف و ما لا يكون كذلك، فالنهي عن الأوّل مساوق للنهي عن موصوفه، فيكون النهى عن الجهر

فى القراءه مساوقا للنهى عن نفس القراءه، بخلاف الثانى، فحيث إنه وصف مفارق- كالغصب- لأكون الصلاه لا يسرى النهى إلى الموصوف، ولا يكون النهى عنه مساوقا للنهى عن الموصوف، لاستحاله اختلافهما فى الحكم، كما فى الوصف الملازم. وهذا التقسيم ممّا أفاده صاحب الكفايه (١)، وقد ارتضاه شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه.

و زاد فى الكفايه أنّه فى الوصف المفارق لا يسرى النهى إلى الموصوف إلّا فيما إذا اتّحد معه وجودا وقلنا بالامتناع و تقديم جانب النهى، فيسرى النهى إلى الموصوف حينئذ (٣).

أقول: الظاهر أنّه لا- فرق بين الوصف الملازم و المفارق، و لا- احتياج إلى هذا التقسيم، و ذلك لأنّ الوصف إمّا أن يكون موجودا بوجود و الموصوف موجودا بوجود آخر غير وجود الوصف، كما إذا نهى المولى عن النظر إلى الأجنبيّه أو النظر إلى السماء حال الصلاه، أو يكون وجود الوصف من مراتب وجود الموصوف، لا- أنّ له وجودا مستقلّا فى قبال وجود الموصوف، كالجهر فى القراءه، و السرعه و البطء فى الحركه، فإنّ الجهر مرتبه شديده من القراءه، و هكذا السرعه و البطء مرتبتان للحركه تختلفان فى الشده و الضعف، لا أنّ للسرعه وجودا غير الحركه، و للجهر وجودا غير القراءه.

فإن كان الوصف من قبيل الأوّل، لا يوجب النهى عن الوصف النهى عن الموصوف، و لا يسرى إليه أصلا، سواء كان الوصف ملازما بأن ينهى عن النظر

١- كفايه الأصول: ٢٢٢-٢٢٣.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٩، فوائد الأصول ١: ٤٦٦.

٣- كفايه الأصول: ٢٢٣.

إلى السماء حال الصلاة، أو مفارقاً بأن ينهى عن النظر إلى السماء مطلقاً لا مقيداً بقيد حال الصلاة.

و لا وجه للسرايه إلّا توهم أنّ المتلازمين لا يختلفان فى الحكم.

و فساده واضح، إذ لازمه عدم الأمر بالصلاه، لا أنّ الصلاه أيضا منهي عنها، لما مرّ فى بحث الضدّ من أنّ المتلازمين لا يمكن أن يكونا مختلفين فى الحكم، لا أن يكونا متّحدين فيه. هذا أوّلاً.

و ثانياً: ما ذكر هناك لا يجرى فى المقام، فإنّ النهى عن النظر إلى السماء فى الصلاه و الأمر بالصلاه لا تنافى بينهما أصلاً، و المكلف قادر على امتثال الأمر بالصلاه و الانتهاء عن النهى عن النظر إلى السماء فى الصلاه كليهما.

نعم، هو يجرى فيما إذا قال المولى: «امش فى الأرض و لا تتحرّك» فإنّ المشى فى الأرض بدون الحركة ممتنع، فالتكليف به تكليف بغير المقدور، بخلاف المقام (١).

و إن كان الوصف من قبيل الثانى، فالنهي عن الوصف مساوق للنهي عن الموصوف، سواء كان مفارقاً أو ملازماً، إذ المفروض أنّ الوجود واحد و لا يبتنى على جواز الاجتماع و امتناعه على ما اخترنا هناك من أنّ النزاع لا يجرى فى الوجود الواحد البسيط و المركّب بالتركيب الاتّحادى، فحيث لا يمكن أن يكون الوجود الواحد محكوماً بحكمين فلا محاله يسرى النهى إلى

١- أقول: و بعبارة أخرى: هذه القاعده تجرى فى المتلازمين لا- فيما إذا كان اللازم أخصّ من الملزوم أو العكس، فإنّ من الواضح البديهيّ أنّ النهى عن الأخصّ غير ملازم للنهي عن الأعمّ، بل يمكن أن يكون الأخصّ محكوماً بحكم مناقض لما يكون الأعمّ محكوماً به، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأمر بالصلاه و النهى عن النظر إلى السماء حال الصلاة أمر بالملزوم الأعمّ و نهى عن اللازم الأخصّ، و لا يكون بينهما تلازم أصلاً. (م).

الموصوف فيكون الجزء أو العباده فاسدا.

فتلخص أنّ الوصف إن كان متّحدا مع موصوفه وجودا يوجب فساد موصوفه، فإن كان هو الجزء، فيبتنى على المسأله السابقه من أنّ فساد الجزء هل يوجب فساد العباده أم لا؟ و إن لم يكن متّحدا مع موصوفه، فلا يوجب فساد موصوفه، و لا فرق في الصورتين بين كونه ملازما أو مفارقا.

هذا كلّه في الوصف، و أمّا الشرط فقد قسّمه في الكفايه بالعبادى و غير العبادى، و أنّه فاسد و مفسد للمشروط به إن كان عباديا، و إلّا فلا(١).

و أشكل عليه شيخنا الأستاذ(٢) بأنّه لا وجه للتقسيم بكونه عباديا و غيره، إذ ليس لنا شرط عبادى، و الشرائط كلّها توصليه، فإنّ الشرط هو معنى الاسم المصدرى لا المعنى المصدرى، بمعنى أنّ كون المصلّى على الطهاره و متسترا و مستقبلا- مثلا- شرط، لا الوضوء و لبس الثوب و الاستقبال.

ألا ترى أنّه إذا صلّى غافلا عن كونه على الطهاره، صحت صلاته بلا خلاف. فمن ذلك يستكشف أنّ كونه على الطهاره شرط فى الصلاه، ككونه متسترا، لا الوضوء الذى هو عباره عن الغسلات و المسحات بشرائطهما، فعلى ذلك تعلق النهى بالشرط لا يوجب فساد الشرط و لا فساد المشروط به لو لم يقد دليل خارجى على الفساد أو كان النهى عن الشرط نهيا عن المشروط به.

و الحاصل: أنّ حال الشرائط بعينه حال الأوصاف بلا تفاوت، فإذا قال المولى: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» أو «لا تلبس الألبسه الإفرنجيه أو الحرير

١- كفايه الأصول: ٢٢٣.

٢- أجود التقريرات ١: ٣٩٩-٤٠٠.

أو ما لا يؤكل لحمه» و المصلّى خالف و توضّأ بالماء المغصوب و لبس هذه الألبسه، لا يوجب هذا النهى فساد الصلاه لو لم يقيم دليل آخر على الفساد، فإنّها ليست بشرائط بل محصّله لها.

هذا ملخّص ما أفاده فى المقام. و فيه نظر.

أمّا أولاً: فلأنّ كون الشرط معنى الاسم المصدرى مبنى على أنّ نفس الغسلات و المسحات ليست بمأمور بها، بل هو أمر نفسانى يحصل بها، و قد ذكرنا فى محلّه أنّه خلاف التحقيق، و استظهرنا من جملة من الروايات و عبارات الفقهاء أنّ الشرط هو نفس الغسلات و المسحات، و هى بنفسها تكون تحت الأمر، و الطهاره اسم لنفس هذه، لا أمر يحصل منها. و ما أفاده صاحب الكفايه يكون على مبناه و مختاره فى الفقه من أنّ الشرط هو نفس هذه الأفعال.

و أمّا ثانياً: سلّمنا أنّ الشرط هو المعنى الاسم المصدرى، لكنّه لا نسلمّ عدم سرايه النهى عن المعنى المصدرى إلى المعنى الاسم المصدرى. و بعباره أخرى: سلّمنا كون المصلّى على الطهاره- الوضوء- شرط، لا نفس الوضوء، لكن لا نسلمّ عدم سرايه النهى المتعلّق بالوضوء بالماء المغصوب إلى ما هو مسبّب عنه و حاصل به و شرط فى الصلاه، و هو كون المصلّى على وضوء حاصل من التوضؤ بالماء المغصوب، لما عرفت فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ الأمر و النهى بالسبب و عنه بعينه أمر و نهى بالمسبّب و عنه، و النهى أو الأمر بضرب عنق زيد بقوله: «اضرب عنقه» أو «لا تضرب عنقه» عباره أخرى عن قوله: «اقتله» و «لا تقتله» فعلى هذا قوله: «لا- تتوضّأ بالماء المغصوب» عباره أخرى عن قوله: «لا- تكن على وضوء حاصل من التوضؤ بذلك الماء العدى هو شرط- لو لم يتعلّق به النهى- فى الصلاه و مسبّب عنه» فإذا تعلّق النهى به،

يكون خارجاً عن تحت الأمر النفسى المتعلق بالصلاه، المنحلّ إلى حصص و قطعات متعلقه بكلّ واحد من الأجزاء و الشرائط و عدم الموانع، فإذا خرج عن تحت الأمر، لا يحسب شرطاً إلّا إذا علم بوجود الملاك فيه، و لا طريق لنا إلى استكشافه إلّا الأمر، و المفروض عدمه، فتقع الصلاه فاسده.

و هكذا الكلام فيما إذا قال المولى: «لا تلبس الحرير» فإنّه عبارته أخرى عن قوله: «لا تكن متسترّاً بتسترّ مسبّب عن لبس الحرير» و يجرى فيه ما جرى فى سابقه طابق النعل بالنعل.

و الحاصل: أنّ التوضؤ و اللبس و غير ذلك ممّا يكون سبباً لتحقيق ما يكون شرطاً فى الصلاه- و لو لم نقل بأنّ نفس هذه العناوين و الأفعال شرطاً للصلاه و قلنا: إنّ الشرط هو ما يحصل منها حيث إنّها محقّقه للشرط و محصّله و سبب له- فالنهي عنه مساوق للنهي عن مسببه الّذى هو شرط، فهو غير مأمور به، و عدم الأمر به يكفى فى فساد المشروط به. و هذا واضح لا ستره عليه.

و بالجملة، بعد الفراغ عن أنّ التقيّدات- كالأجزاء- داخله تحت الأمر النفسى المنبسط عليها، و بعد الفراغ عن أنّ النهى عن الأسباب التوليدية بعينه نهى عن مسبباتها و عن أنّ التقيّدات كلّها مسببه عن القيود، فلا محاله يكون التقيّد منهياً عنه إذا تعلّق النهى بقيده، و مع تعلّق النهى به لا- يعقل أن يكون مأموراً به، لاستحاله اجتماع الضدين، فيجب الحكم بفساد العباده و ما هو مشروط بهذا الشرط بلا إشكال.

نعم، لو استكشفنا وجود الملاك من إجماع أو نحوه فى هذا الشرط المنهى عنه، حكمنا بصحّه المشروط به، كما فى تطهير البدن و اللباس من الماء المغصوب حيث نحكم بصحّه الصلاه مع ذلك، للقطع بوجود الملاك فى هذا

الفرد المنهَى عنه أيضا.

و ليعلم أنّ كلامنا فيما إذا تعلّق النهى بالشرط، كما إذا قال: «لا تسترّ بالحرير» و المصلّى تسترّ به، و أمّا لو قال: «لا تلبس الحرير» و هو تسترّ بغيره و لبس الحرير أيضا بحيث كان التسترّ - العذى هو شرط فى الصلاه - بغير الحرير و بغير الفرد المنهَى عنه، و ارتكب فعلا حراما آخر لا ربط له بالشرط، و هو:

لبس الحرير، فلا إشكال فى صحّته صلاته، و ليس هذا إلّا كالنهي عن النّظر إلى الأجنبيّه فى عدم كونه موجبا لفساد العباده.

و بعد ذلك كلّه نرجع إلى أصل المطلب، و أنّ النهى عن العباده أو المعامله موجب للفساد أم لا؟ فيقع الكلام فى مقامين:

الأوّل: فى العباده. و قد ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ النهى فيها يكون موجبا للفساد، و ذلك لأنّه لا بدّ فى صحّته العباده من أمرين: الإضافه إلى المولى، و قابليّتها لها، فإن كان المكلف ملتفتا إلى تعلّق النهى بها، فكلاهما منتف، إذ مع علمه و التفاته بمغوضيّتها كيف يعقل أن يتمشى منه قصد القربه؟! و إن لم يكن ملتفتا إليه و إن كان يتمشى منه قصد القربه إلّا أنّ الفعل حيث إنّّه مبغوض للمولى لا- يقبل الإضافه إليه، و لا- معنى لصحّته العباده التى يعتبر فيها قصد القربه بدون قابليّتها للإضافه و بدون إضافتها إلى المولى.

و ربما يقال - كما فى الكفايه (١) -: إنّ كون النهى موجبا للفساد و إن كان مسلّما كبرى إلّا أنّه لا صغرى له.

و بعباره أخرى: على تقدير تعلّق النهى بالعباده نهيا مولويًا ذاتيا لا شبهه فى كونه موجبا للفساد، لكنّه لا يمكن ذلك، حيث إنّ المكلف إمّا أن يكون غير

قاصد للقربه أو قاصدا له حقيقه أو تشريعا، فالأوّل لا يكون نهيا عن العباده، إذ بدون قصد القربه لا يتّصف بالعباديّه، و الثاني غير مقدور له، حيث [إنّه] لا قرب في المبعوض حتّى يقصد حقيقه، و المبعّد كيف يكون مقربا؟! و الثالث و إن كان مقدورا له إلّا أنّه يلزم فيه اجتماع المثليين: الحرمة الذاتيه و الحرمة التشريعيّه، و هو مستحيل، كاجتماع الضدّين.

ثمّ أجاب عنه- قدّس سرّه- تاره بأننا نختار الشقّ الأوّل، و أنّ المكلف لا يقصد القربه، و لا محذور فيه، لما عرفت في صدر المبحث من أنّ المراد من العباده ما لو امر به لكان عباده، لا- ما يكون عباده فعلا، كما في صوم العيدين، فإنّه لو كان امر به، لكان مثل صوم سائر الأيام لا يسقط الأمر به إلّا إذا أتى بقصد القربه(١).

و هذا الذي أفاده في الجواب متين جدّا، إلّا أنّ الالتزام (٢) بالحرمة الذاتيه

١- كفايه الأصول: ٢٢٥.

٢- أقول: الظاهر أنّ صوم العيدين و الصلاه بغير طهور حرام ذاتا بمقتضى الروايات، إذ الروايات ظاهره في ذلك، فإنّ النهي تعلق بنفس عنوان الصوم و الصلاه غير مقيد بكونه بقصد القربه و بدونه. و القول بأنّ هذه النواهي ناظره إلى إتيان العباده، كما في سائر الأيام و سائر الحالات لا يمكن الالتزام به، فإنّ المكلف يأتي بالصلاه حال كونه مع الطهاره بداعي القربه، و يصوم في غير العيدين بقصد التقرب، و بعد تعلق النهي و التفاته به لا يتمشّي منه قصد القربه، و لا يمكنه إتيان المنهي عنه إلّا بدون قصد التقرب، فالنهي عن الإتيان بالداعي الإلهي تكليف بما لا يطاق، فلا مناص من الالتزام بتعلق النهي بنفس العناوين، كما هو الظاهر من الروايات الوارده في هذا الباب، و أنّ الصلاه حال الحيض مثلا محرّمه ذاتا لو أتى بها بهذا العنوان، أي قصد عنوان الصلاه أيضا مضافا إلى قصد الأفعال الخاصّه و لو بداعي التعليم. أمّا إذا أتى بالأجزاء و الأفعال الخاصّه لا بعنوان الصلاه بحيث لو سئل عنه و قيل له: ما تصنع؟ لم يجب بأنّي أصلي، بل أجاب بأنّي أكبر و أقرأ سورة الفاتحه و هكذا لأجل كذا، لا بأس به، كما لا بأس إذا أمسك يوم العيد عن جميع المفطرات لكن لا بعنوان الصوم و بقصده بحيث لا يقول: أنا صائم، في جواب من سأل عنه، و يقول له: لم لا- تشرب السيكاره مثلا؟ و السرّ في ذلك: أنّ عنوان الصلاه و الصوم- كعنوان التعظيم- يكون من العناوين القصدية بحيث لا يتحقّق هذا العنوان بدون القصد، و قصد العنوان غير قصد القربه، كما لا يخفى. (م).

فى مثل صوم العيدين و صلاة الحائض، و الصلاة بغير طهور و غير ذلك فى غاية البعد، و إن كان يمكن أن تستظهر الحرمة الذاتيه من بعض الروايات فى بادئ الرأى، كما ورد فى أيام استظهار المرأة «فلتق الله و لتترك الصلاة» (١) حيث أمرت بترك الصلاة، و فىمن صلى بغير طهور «إما يخاف أن يقلب الله وجهه وجه حمار» (٢) لكن الالتزام بحرمة الصلاة لمن تصلى تعليما لولدها بقصد القربه، أو تمسك من أول الفجر إلى الغروب- لمرض فى بطنها و أمرها الطيب بذلك- لا بقصد القربه فى غاية الإشكال، و لا أرى أن يلتزم به فقيه.

فالظاهر أن هذه الروايات ناظره إلى أن الإتيان بالصلاة بقصد القربه فى حال الحيض و بغير طهور حرام.

و بعبارة أخرى: الإتيان كما (٣) يأتى مع الطهاره و فى سائر الأيام حرام، و واضح أن سائر الأيام و فى حال كونه مع الطهاره يأتىها بقصد القربه، فعلى هذا، الحرمة فى أمثال ما ذكر تشريعيه لا ذاتيه.

نعم، قراءه سور العزائم لا يبعد دعوى كونها محرمة للجنب و لو تعليما بدون قصد القربه، فمصدق النهى عن العباده نهيا مولويا فى غاية الندره. هذا جوابه الأول.

١- لم نجده فى مظانّه.

٢- لم نجده فى مظانّه.

٣- « ما » فى « كما » مصدرية.

و أجاب عنه ثانيا بما حصله: أنا نختار الشقّ الثاني و أنّ الفعل مقارنا مع قصد القربه يكون متعلّقا للنهي.

و بعبارة أخرى: العباده الفعلية هي متعلّقة النهي لا- الشأئيه، و لا محذور فيه من حيث اجتماع المثلين، فإنّ استحالته فيما إذا كان متعلّقة النهي التحريمي التشريعي و الذاتى واحدا، و المقام ليس كذلك، بل متعلّقة كلّ منهما مغاير لمتعلّقة الآخر، إذ التشريع إنّما هو البناء على إتيان ما لا يعلم دخوله فى الشريعة، و هو من أفعال القلب، فمتعلّقة الحرمة التشريعية هو الفعل الجوانحي، و متعلّقة الحرمة الذاتية هو الفعل الجوارحي المغاير مع الأوّل(١).

أقول: هذا الذى أفاده غير تامّ، إذ التشريع و هكذا التجزى و الانقياد من العناوين المنطبقه على الفعل الخارجى كالتعظيم، فكما أنّ عنوان التعظيم لا- ينطبق إلّا على قيام أحد لا- آخر احتراماً له- مثلاً- و لا- ينطبق على مجرد البناء على ذلك، كذلك عنوان التشريع و التجزى و الانقياد لا ينطبق إلّا على ارتكاب الشخص فعلاً ليس له علم بدخوله فى الدين بقصد أنّه من الدين فى الأوّل و ارتكابه فعلاً أحرز أنّه مبغوض فى الثانى أو محبوب فى الثالث، فإنّ الأوّل تصرف فى سلطان المولى، و الثانى هتك لحرمة، و الثالث تحصيل لرضاه، و لا ينطبق على مجرد العزم أو البناء على ذلك، و هذا واضح جداً. فعلى هذا متعلّقة الحرمة التشريعية و الذاتية واحد، و هو الفعل الخارجى، فلا يعقل أن يكون محكوما بهما معاً، للزوم اجتماع المثلين، المستحيل.

نعم، يمكن وجود ملاك كلّ منهما فى فعل واحد- كما إذا فعل حراماً

ذاتياً متقرباً به (١) - فتأكد الحرمة بذلك، إذ من الواضح الفرق البين بين من شرب الخمر لصرف غلبه الشهوه و متابعه هوى النفس و بين من شربه بعنوان أنه مقرب له و محبوب لمولاه. و بالجمله، بين الملاكين عموم من وجه، كما لا يخفى.

و أجاب عنه ثالثاً: بأن النهى التشريعى كاف للدلاله على الفساد، إذ يستكشف منه أن هذا الفعل لا يقبل الإضافه إلى المولى، فليس فيه ملاك القرب حتى يؤتى به بداعيه فيقع صحيحاً (٢).

و بهذا البيان ظهر فساد ما قيل من أن النهى غايته الدلاله على عدم الأمر لا عدم الملاك، فالفساد من جهه الشك في الملاك و التمسك بقاعده الاشتغال، لا أنه مستند إلى النهى.

و وجه الفساد ما ذكرنا من أن من هذا النهى يستكشف عدم الملاك، إذ لو كان فيه ملاك القرب لما نهى عن التقرب به، فالفساد مستند إلى نفس النهى التشريعى لا إلى أمر آخر.

فانقدح أن النهى التشريعى أيضاً يقتضى الفساد كالتحريمى الذاتى.

و هذا (٣) فيما إذا لم ينكشف الخلاف واضح، و أما لو انكشف الخلاف بأن

١- أقول: مع العلم بالحرمة الذاتيه لا يتمشى منه قصد التقرب، فالتشريع يتحقق بارتكابه مبيناً على أنه من الدين. (م).

٢- كفايه الأصول: ٢٢٥.

٣- أقول: الظاهر أن التشريع هو إدخال ما ليس من الدين فى الدين. و هذا نظير الكذب، فإن الإخبار بما لا يعلم أن له واقعا قبيح و كذب لو لم يكن مطابقاً للواقع، و لو كان كذلك فهو و إن كان قبيحاً من حيث إنه تجزى بالكذب إلا أنه لا يكون كذباً، و عدم العلم بأنه من الدين طريق إلى عدمه فيه، فحينئذ لو انكشف الخلاف ينكشف عن أنه تجزى بالتشريع لا نفسه، فالحرمة التشريعيه محققه بما إذا لم ينكشف الخلاف، أمياً فى صورته انكشاف الخلاف فيدخل تحت عنوان التجزى، لكن العباده تقع فاسده مطلقاً، سواء انكشف الخلاف أم لا. مع الالتفات إلى كونها تشريعاً، لعدم تمشى قصد القرب منه معه حين الإتيان، و أما مع عدم الالتفات فلا يحكم بفساد العباده مطلقاً، انكشف الخلاف أو لم ينكشف، و ذلك لأن التشريع من المستقلات العقلية، و لم يتعلق نهى مولوى به، و العقل لا يحكم بالقبح فى غير صورته الالتفات. و بعبارة أخرى: موضوع حكم العقل هو التصرف فى سلطان المولى بغير إذنه عن قصد و التفات، فمع عدم الالتفات بأنه تصرف فى سلطان المولى بغير إذنه خارج عن تحت حكم العقل بالقبح، فلا تقع مبغوضه، بل تقع صحيحه لو انكشف أنها مأمور بها و لو بالإطلاق بأن تعلق الأمر بالطبيعه و شك فى شموله لهذا الفرد، إذ لا وجه للتقييد، و لو لم ينكشف ذلك، لا يجوز الاكتفاء بها عن الواجب - كما إذا صلى بغير سوره متقرباً بها و لا يعلم بأن الصلاه بدون السوره صحيحه أو لا، و لا يلتفت إلى أنه تشريع - لقاعده الاشتغال، و أمره فى مقام الثبوت دائر مدار الواقع فإن أمر بها واقعا فصحيحه، و إلا فلا، لكن لا يفيد الأمر الواقعى ما لم يعلم به فى مقام الامتثال. (م).

تبيّن بعد ذلك أنّ هذا الفعل - الذى اعتقد قبل بعدم وروده فى الشريعة أو كان شاكاً أو ظاناً فيه بظنّ غير معتبر - وارد فى الشريعة و مأمور به، كما إذا لم يعلم بورود صلاه ذات اثنتى عشره ركعه ليله الغدير، ثم رأى فى كتاب الإقبال للسيد - قدس سرّه - روايه فى ذلك.

فإن كان حين إتيانها مضافا إلى الله ملتفتا إلى كونه تشريعا محرّما مبغوضا لمولاه، فلا محاله وقعت فاسده، إذ لم يتمش منه قصد القربه أصلا مع الالتفات بكونه كذلك.

و إن لم يكن ملتفتا إلى ذلك، فربما يتوهم الصحّه، نظرا إلى أنه لا يعتبر فى وقوع العباده صحيحه إلّا كونها مأمورا بها و قابله للإضافه و قصد الآتى بها القربه و إضافتها إلى الله، و المفروض أنّ المشرّع - لعدم التفاته و علمه بكونها محرّمه و مبغوضه - تمشى منه قصد القربه، و أتى بها مضافه إلى الله، و الآن

انكشف أنها كانت مأمورا بها، يعنى أنها وارده فى الشريعة، و لا يعتبر فى صحه العباده أزيد من الأمر و الإتيان بها بقصد القربه، فلا وجه للبطلان.

و لكن فساده واضح، حيث إن الإتيان بذلك ما لم ينكشف الخلاف محرّم واقعا و مبغوض حقيقه و داخل تحت كبرى آله أذن لكم أم على الله تفترون (١) و غيرها من أدله حرمة التشريع، فإنها عامه لكل من تصرف فى سلطان المولى بإفتاء أو فعل أو شبهه بدون إحراز إذنه، فحين الإتيان وقعت العباده محرّمه مبغوضه مندّكه مصلحتها- التى كانت لها فى نفسها لو لا التشريع- فى مفسده التشريع، فما يكون مبغوضا و مبعّدا كيف يمكن أن يكون محبوبا و مقربا!؟

و ليس المقام (٢) من موارد اجتماع الأمر و النهى و ما يكون التركيب فيه انضماميا، كما توهم، بل هو من موارد النهى فى العباده، كما لا يخفى.

المقام الثانى: فى أنّ تعلق النهى بالمعاملات هل يقتضى فسادها أم لا؟

و يتصوّر ثلاثة أقسام:

الأول: أن يتعلّق النهى بالسبب لا بما هو سبب بل بما هو فعل مباشرى للمكلف، كالتنهى عن المعامله فى الصلاه، فإنّ نفس قوله: «بعت» فى الصلاه

١- يونس: ٥٩.

٢- أقول: فى صورته عدم الالتفات لا يكون من هذا الباب و لا من ذاك الباب، لما عرفت من أنّها لم تكن محكومته بحكم العقل فى هذه الصوره و فى صورته الالتفات كذلك لو انكشف الخلاف و لم نقل بحرمة التجزى، و لو لم ينكشف الخلاف أو انكشف و قلنا بحرمة التجزى، فيكون الفعل الواحد مصداقا للصلاه و التشريع فى الأول و مصداقا للصلاه و التجزى فى الثانى، فلو كان التركيب انضماميا، يكون من باب الاجتماع، و هكذا لو لم نشترط انضماميه التركيب فى كون المجمع من موارد الاجتماع، كما اخترناه، خلافا لسيدنا الأستاذ دام ظلّه، و إلّا يكون من باب التعارض. (م).

حيث يكون مبطلا لها يكون منهيا عنه، سواء كان في مقام البيع واقعا أو لا، بل كان في مقام تعداد الجمل الفعليه.

و من الواضح أنّ هذا القسم من النهي لا يقتضى الفساد، إذ لا ملازمه لا عقلا ولا عرفا بين مبعوضيه إيجاد السبب و مبعوضيه ترتب المسبب عليه.

الثانى: أن يتعلّق بالتسبب بسبب، لا بالسبب بما هو فعل مباشرى، و لا بالمسبب بما هو مسبب، كما إذا نهى عن البيع بالمنازده، فإنّ أصل المبادله و هكذا المنازده بما هي فعل مباشرى للمكلف لا حرمة لها أصلا، و لذا يجوز المبادله بغير ذلك السبب، و يجوز المنازده من دون التسبب بها إلى حصول الملكيه، بل ما هو حرام و متعلّق للنهي هو جعل هذا سببا لحصول الملكيه.

الثالث: أن يتعلّق النهي بنفس المبادله بما هي فعل له بالتسيب، و بعبارته أخرى: تعلّق بالمسبب بما هو، لا بالمسبب عن هذا السبب الخاصّ، فإنّه هو القسم الثانى، و لا بالسبب بما هو فعل مباشرى للمكلف، فالأقسام ثلاثه لا اثنان.

و يمكن أن يقال: إنّ النهي عن التسبب بسبب نهى عن المسبب أيضا إلّا أنّه نهى عن المسبب الخاصّ.

و قد استدلّ للفساد في هذين القسمين بوجه:

منها: ما بنى عليه شيخنا الأستاذ، و هو أنّه يعتبر في صحّه المعامله أمور ثلاثه:

الأول: أن يكون صادرا من أهله، بأن يكون مالكا أو كيلا أو مأذونا من قبله.

الثانى: أن يكون مسلّطا عليه و مالكا للتصرّف، بأن لا يكون محجورا

عليه من جهه سفته أو جنون أو تعلق نذر- على قول بعض- أو تعلق حق الغير بالمبيع و غير ذلك مما يمنع المالك عن التصرف شرعا. و الحاصل أن يكون له سلطنه على التصرف عقلا و شرعا، و لا يكفي كونه مالكا فقط، و لذا أدرج بعض الشرط الأول فى الثانى و قال: يعتبر أن يكون مالكا للتصرف.

الثالث: أن يوجد بالأسباب الشرعيه، فلو أنشأ الطلاق بغير سببه الشرعى لا يصح، و لا تصح معامله إلّا إذا تحققت هذه الأمور الثلاثه، و من المعلوم أن المسبب أو التسبب بسبب خاص لو كان متعلقا للنهى لا يكون الشرط الثانى موجودا، إذ بعد نهى الشارع يكون مسلوب السلطنه شرعا، و لا يكون مالكا للتصرف. هذا حاصل الاستدلال الأول.

و الجواب عنه: أن الكلام متمخص فى تعلق النهى المولوى بها لا الإرشادى، فإنه لا إشكال فى اقتضائه للفساد، و النهى المولوى لا يقتضى إلّا حرمه التصرف تكليفا، و أما حرمة وضعه فهو أول الدعوى، و أى مانع من كون التصرف حراما شرعا كغسل الثوب بالماء المغصوب و مع ذلك يترتب عليه أثره الوضعى و اعتبر الشارع الطهاره عند حصول الغسل؟

و بعبارة أخرى: إن هنا دليلين: أحدهما «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١) و «كلّ شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» (٢) و الثانى أوفوا بالعقود (٣) و لا إشكال فى أن النهى المولوى يقتيد إطلاق الدليل الأول و أما

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

٢- الكافى ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- المائده: ١.

تقييده إطلاق الدليل الثاني فممنوع، فلا مانع من التمسك بإطلاق الدليل الثاني، والحكم بصحة معامله لو لا دليل آخر دال على الفساد.

و منها: الأخبار الخاصه الوارده فيمن تزوج بغير إذن مولاه(١). و هذه الأخبار استدلل بها على الصحة و الفساد.

أما تقريب الاستدلال بها على الفساد فهو أنّ قوله عليه السلام: «إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجاز له فهو له جائز»(٢) ظاهر في أنّ معصية الله موجهة لفساد معامله.

و الجواب عنه: أنّ المراد بالمعصية في كلتا الفقرتين هو المعصية الوضعيه لا- التكليفيه، إذ من الواضح أنّ من المحرمات في الشريعه عصيان العبد لسيده، فلا ينفك عصيانه عن عصيان الله، فلا معنى لهذه الجملة لو كان المراد منه معصيته التكليفيه، فهو نظير من عصى نبيه و يقال: إنه لم يعص الله، وإنما عصى نبيه، فالمراد من عصيان السيد هو النكاح بدون إذنه و هو ليس بمحرم، إذ لا- دليل على أنّ كلّ فعل يصدر من العبد حرام تكليفاً إلا أن يكون بإذن سيده حتى ليس له أن يتكلم بكلام من إجراء صيغه عقد أو غيره إلا بإذنه، بل ما يكون حراماً هو التصرف في سلطان المولى، و من المعلوم أنّ مجرد إجراء صيغه العقد ليس تصرفاً في سلطانه، بل بعد تسلط المولى عليه باق يمكنه أن لا يجيز، و لذا لا نحكم بفسق من باع مال الغير فضولاً.

و السرّ في ذلك كلّ ما ذكرنا من أنّ مثل هذه الأمور الجزئيه ليست تصرفاً عرفاً حتى تكون حراماً شرعاً.

١- انظر الوسائل ٢١: ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام.

٢- الكافي ٥: ٤٧٨-٣، الفقيه ٣: ٣٥٠-١٦٧٥، التهذيب ٧: ٣٥١-١٤٣٢، الوسائل ٢١: ١١٤، الباب ٢٤ من أبواب نكاح العبيد و الإمام، الحديث ١.

و بهذا ظهر أنّ المراد من عدم عصيان الله تبارك و تعالى أيضا هو العصيان الوضعي لا التكليفي، إذ تزويج العبد نفسه غير ممنوع شرعا، و ليس ممّا لم يأذن به الله، و ليس كالتزويج بذات البعل، فلا مانع عنه من قبله تعالى بشرائطه التي أحدها إذن المولى، فهذه الأخبار كالصريحه في أنّ المراد منها أنّ العبد تزويجه ممّا لم يأذن به سيده، لا ممّا لم يأذن به الله تعالى، فهي أجنيبه عن المقام.

و من هنا ظهر أنّ الاستدلال بها على الصحه - بتقريب أنّ معصيه العبد لمولاه معصيه له تبارك و تعالى يقينا و مع ذلك حكم بصحه نكاحه - لا وجه له، لما عرفت من أنّ المراد بالمعصيه في كلتا الفقرتين هو المعصيه الوضعيه لا التكليفيه.

فانقح من جميع ما ذكرنا أنّ النهي المولوي في المعاملات مطلقا بأقسامه الثلاثه لا يقتضى الفساد أصلا.

نعم، لو كان النهي للإرشاد كما هو ظاهر النواهي المتعلقة بالمعاملات، أو تعلق النهي بما لا تكون المعامله معه محكوم به بالصحه كأكل الثمن في بيع أو بيع شىء، كأن يقول: «ثمن العذره سحت» فدلالته على الفساد ممّا لا شبهه فيه، إذ يدلّ النهي بالمطابقه في الأوّل و بالالتزام في الثانى على أنّ من شرائط اعتبار الشارع للمعامله و إمضائه أن لا يكون غرريا مثلا، و لا يكون مبيعه كلبا أو خنزيرا أو عذره و هكذا.

تذنيب: حكى عن أبي حنيفة و الشيباني دلالة النهي على الصحه (١)،

١- كما في: المحصول في علم الأصول ١: ٣٥٠، و الإحكام في أصول الأحكام ٢: ٤١١، و روضه الناظر ٢: ٦٥٣، و سلاسل الذهب - للزر كشي -: ٢١٦-٢١٧، و كفايه الأصول: ٢٢٧.

بدعوى أنّ النهى إذا تعلّق بشىء ذى أثر، فلا بدّ أن يكون متعلّق النهى مقدورا للمكلف، فبعد النهى يقدر المكلف على العباده المترتب عليها أثرها، و المعامله كذلك، و هو معنى الصّحه.

و وافقهما صاحب الكفايه - قدّس سرّه - فى المعاملات إذا تعلّق النهى بالمسبّب أو التسبب، نظرا إلى أنّ العبادات لا تكون صحيحه إلّا أن تكون مقربيه، و مع النهى و إن كان المكلف قادرا على إتيان ما يكون ذاتيا منها و هكذا غيرها، أى ما لو أمر بها لكنت قريبه، لكنّها لا تكون إلّا مبعده، فلا يمكن القول بالصّحه فيهما، و أمّا لو تعلّق النهى بما كان مأمورا به منها، فلا يقدر المكلف إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى و لو بعنوان واحد، و هو محال (١).

أقول: قد مرّ غير مرّه أنّ نسبة الملكيه - مثلا - إلى العقد الصادر من المكلف نسبة الحكم إلى موضوعه، و لا سبب و لا مسبب في البين أصلا، و إنّما يكون إطلاق السبب على العقد و المسبب على الملكيه بالتسامح و العنايه لا - بالحقيقه، و تقدّم أيضا أنّ الملكيه من الأمور الاعتباريه التى هى زمام وجودها بيد المعبر، فإذا اعتبرها معتبر فى النفس، تتحقّق فى عالم الاعتبار لا فى عالم العين.

فعلى هذا لو كان المراد بتعلّق النهى بالمسبب أو تعلّقه بالتسبب بسبب - الذى قلنا: إنه راجع إلى النهى عن المسبب الخاص حقيقه - تعلّق النهى بالملكيه الشرعيه التى هى بيد الشارع و فعل له، فهو غير معقول، إذ لا معنى لنهى المكلف عن اعتبار الشارع ملكيه المصحف للكافر - مثلا - و يقول:

«يحرّم عليك أن يعتبر الشارع ملكيه المصحف للكافر» فإنّه فعل الشارع لا فعل

المكلف، فلو كان هذا الفعل مبعوضا له فلا يفعل.

و لو كان المراد منه النهى عن الملكيه العقلائيه، فهو أيضا كذلك.

نعم، يمكن نهى العقلاء عن هذا الاعتبار، أما نهى المتعاقدين عن اعتبار العقلاء لا معنى له فيما إذا لم يكن راجعا إلى النهى عن إيجاد السبب، و هو الموضوع، و إلا فلا إشكال فيه فى الصورتين، كما لا يخفى.

و لو كان المراد منه النهى عن اعتبار نفس المتعاقدين و لو لم يكن فى العالم غيرهما، بأن يقول: «أيها المكلف لا تعتبر ملكيه المصحف للكافر» فهذا أمر ممكن معقول، بل ذكرنا سابقا أنّ حقيقه الإنشاء ليس إلّا الاعتبار النفساني المظهر بمظهر من لفظ أو فعل أو غير ذلك، فقوله: «بعث» ليس إلّا مظهرا لاعتباره ملكيه المبيع للمشتري بعوض مخصوص، و من الواضح أنّ هذا أمر مقدور قبل النهى و بعد النهى، إذ هو من الأفعال الاختياريه للمتعاقدين، غاية الأمر أنّه من الأفعال الجوانحيه لا الجوارحيه، و هى أيضا يتعلّق بها الأمر و النهى كالأفعال الجوارحيه.

فأتضح من جميع ما ذكرنا أنّ النهى عن المعامله لا يقتضى الصّحه، كما لا يقتضى الفساد، و قول أبى حنيفه و الشيبانى ساقط من أصله، و لا وجه لموافقه صاحب الكفايه إياهما فى المعاملات أيضا.

ص: ٢٤٥

المقصد الثالث: في المفاهيم

اشاره

مقدمه:

و هى أنّ الألفاظ الموضوعه المفرده، لها دلالات ثلاث: الدلاله المطابقية، و هى دلالتها على ما وضعت له، و التضمينية، و هى دلالتها على جزء ما وضعت له، و الالتزامية، و هى دلالتها على خارجه، و هكذا الجمل التركيبية.

و لا- بدّ فى الدلاله الالتزامية من اللزوم، و أن يكون المعنى الالتزامى لازما للمعنى المطابقى باللزوم البين بالمعنى الأخصّ، كدلاله العمى على عدم البصر، و دلاله «إن جاءك زيد فأكرمه»- على القول بالمفهوم- على عدم وجوب الإكرام عند عدم المعنى .

و بعبارة أخرى: انفهام المعنى الالتزامى من المطابقى لا يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه، بل يفهم منه بمجرد تصوّره.

و أمّا ما يكون لازما له باللزوم البين بالمعنى الأعمّ- أعنى ما يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه- فلا يكون من أقسام الدلالات اللفظية، كلزوم وجوب المقدمه لوجوب ذيهها، فإنّه يحتاج إلى مقدمه خارجيه عقليه، و هى ثبوت الملازمه بين الوجوبين، و إثباتها يحتاج إلى البرهان العقلى، و بعض أنكروها بالمرّه، كما هو المختار، و ككون أقلّ الحمل سته أشهر، المستفاد من

ضمَّ آيه وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (١) إلى آيه وَ حَمْلُهُ وَ فِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (٢) و ما يكون محطًا للبحث و محلا- للنزاع هو ما يكون مفهوما لازما للمعنى المستفاد من الجمل التركيبية باللزوم البين بالمعنى الأخص لا الأعم، فإنه لا يكون من مداليل الألفاظ، بل يكون من المداليل السياقيه.

ثمَّ إنَّه لا وجه لإطناب الكلام فى أنَّ المفهوم هل هو حكم غير مذكور، أو هو حكم لغير مذكور؟ و الصحيح صحَّه اتصافه بكلِّ منهما.

أمَّا الأول: فلأنَّ عدم وجوب الإكرام على تقدير عدم المجىء، المستفاد من «إن جاءك زيد فأكرمه» و هكذا حرمة الضرب و الشتم المستفاده من فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ (٣) حكم غير مذكور فى القضيَّه المنطوقيه، إذ ما هو مذكور هو وجوب الإكرام على تقدير المجىء، و حرمة التأفييف، لا [عدم] وجوبه عند عدمه، و حرمة الضرب و الشتم.

و أمَّا الثانى: فلأنَّ الإكرام على تقدير عدم المجىء، الذى هو متعلِّق حكم عدم الوجوب، و هكذا الضرب الذى هو متعلِّق حكم الحرمة غير مذكور فى المنطوق.

و لا- وجه أيضا لإطناب الكلام فى أنَّ المنطوق و المفهوم هما من صفات الدلاله، و أنَّ الدلاله على قسمين: إمَّا منطوقيه و إمَّا مفهوميَّه، أو من صفات المدلول، و أنه على قسمين: منطوقى، و مفهومي، و قد عرفت أنَّهما من صفات المدلول و ممَّا يلزم له.

ثمَّ إنَّ محلَّ النزاع هو وجود المفهوم للقضيَّه و عدمه، و أنه هل لها مفهوم

١- البقره: ٢٣٣.

٢- الأحقاف: ١٥.

٣- الإسراء: ٢٣.

أولاً؟ و بعد ثبوت المفهوم لها فلا شبهه في حجّيته، إذ على هذا التقدير يكون اللفظ ظاهراً فيه، و حجّيه الظواهر ممّا لا ريب فيه.

فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء أم لا؟

إشارة

و لا بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات أمور ثلاثه.

الأول: أنّ ثبوت التالي للمقدّم يكون من باب اللزوم، لا من باب الاتفاق، كما «لو كان الإنسان ناطقا فالحمار ناهق».

و [الثاني: أن يكون] بنحو ترتّب المعلول على العله، لا- ترتّب العله على المعلول، كما في «لو كان الا-حتراق موجودا فالنار موجوده» فإنّه لا- يدلّ على أنّه لو لم يكن الا-حتراق موجودا لم تكن النار موجوده، لإمكان أن يكون عدم الا-حتراق من جهه وجود الرطوبه أو عدم الملاقاه، لا من جهه عدم وجود النار، إذ انتفاء المعلول بانتفاء أحد أجزاء العله لا جميعها، مثلا قولنا: «إن كان الممكن موجودا، فالواجب موجود» لا يدلّ على عدم وجود الواجب عند عدم وجود الممكن.

و [الثالث]: أن تكون العله عله منحصره، لا مثل «إن كانت النار موجوده فالحراره موجوده» فإنّ النار ليست عله منحصره للحراره.

و الحاصل: أنّه لا- بدّ للقائل بالمفهوم من إثبات هذه الأمور الثلاثه: إمّا بالوضع، أو بالانصراف، أو بالقرينه العامه بحيث يكون ظاهرا في الانتفاء عند الانتفاء، و المنكر للمفهوم يكون في فسحه من ذلك، و له منع كلّ من الأمور المذكوره.

و بهذا ظهر أنّ عدّ الأمور أربعا بدعوى أنّه بعد إثبات اللزوم لا بدّ من

إثبات أنه بنحو الترتب - كما في الكفايه (١) - لا وجه له، إذ الالتزام باللزوم مساوق للالتزام بالترتب (٢) حيث لا إشكال في ترتب الجزء على الشرط في مقام الإثبات، الذي هو محلّ الكلام، ولا ريب في دلاله الجملة الشرطيّه عليه بعد دلالتها على الملازمه.

ثمّ إنّه لا- ينبغى الريب في ظهور الجملة الشرطيّه في اللزوم بحيث لو علّق أمر على أمر غير مربوط به بوجه، يكون خلافا لقانون المحاوره، و خارجا عن القاعده المتعارفه، فإنّه من الواضح أنّ تعليق كون زيد ابن عمرو على كون هذا جدارا بأن يقال: «إن كان هذا جدارا فزيد ابن عمرو» يكون ممّا يضحك به أهل اللسان و من له أدنى اطلاع على القواعد العربيّه.

و هكذا لا شبهه في ظهورها في الترتب، و أنّ الجزء ثابت على تقدير ثبوت الشرط سيّما إذا دخل الفاء على الجزء. و لو استعمل أحيانا في غير ما يكون واقع الجزء مترتبا على واقع الشرط كما في ترتب العله على المعلول - و مرادنا بالعله و المعلول ما يعمّ الحكم و الموضوع - في مثل «إذا كان الممكن موجودا فالصانع موجود» و «إذا كان النهار موجودا فالشمس طالعه» فهو خلاف ظاهر الكلام، فإنّ ظاهر ترتب الجزء على الشرط و تفرّعه عليه هو ترتب نفس الجزء و واقعه، لا العلم به، كما في ترتب العله على المعلول و ما يشبههما، فإن كان تفرّع نفس الجزء على الشرط موافقا للواقع - بأن يكون الشرط علّه

١- كفايه الأصول: ٢٣١.

٢- يمكن أن يقال: إنّه كما تستعمل الجملة الشرطيّه فيما يكون بين الشرط و الجزء ملازمه، و الجزء مترتب على الشرط بلا عناية و رعايه، كذلك تستعمل فيما لا يكون هناك ترتب بينهما أصلا بلا عناية، كما في المتضايقين، مثل: «إن كانت السماء فوقنا فالأرض تحتنا» فإنّه لا ترتب تحتيّه الأرض على فوقيه السماء و إن كانت ملازمه لها، فللمنكر أن يمنع الترتب بعد تسليم الملازمه. (م).

للجزاء- فهو المطلوب، و إلا يكون هذا الكلام مخالفا لما هو ظاهر الكلام، و خارجا عن قانون المحاوره.

و بالجمله ظهور الجمله الشرطيّه في ترتّب التالي على المقدّم و كون المقدّم علّه للتالي ممّا لا ينكر.

و أمّا ظهورها في العليّه المنحصره فيستدلّ لها بوجهين:

الأول:

دعوى الانصراف إلى العليّه المنحصره، لكونها أكمل الأفراد.

و هو ممنوع صغرى و كبرى، كما في الكفايه (١).

أمّا الكبرى: فلأنّ الأ-كملّيّه لا- توجب الانصراف أصلا، إذ الانصراف ليس إلّا بواسطه أنس الذهن ببعض الأفراد بحيث يرى العرف هذا الفرد خارجا عن الماهيه أو يشكّ في كونه فردا و إن كان التشكيك في الماهيه مستحيلا عقلا لكن لا مانع منه عرفا.

و مثاله الواضح: «الحيوان» فإنّه ينصرف عن الإنسان عند العرف بحيث لو خوطب أحدهم به يتأذى من ذلك و إن كان الإنسان في الحقيقه فردا من أفراده لكنّ العرف يشكّ في فردّيته للحيوان و لا- يفهم منه هذا الفرد منه، و من الواضح أنّ الأ-كملّيّه لا توجب ذلك، و إلّا لزم انصراف الموجود إلى البارئ تعالى، و الإنسان إلى النبيّ صلّى اللّٰه عليه و آله، لأنّه تعالى أكمل الموجودات، و هو صلّى اللّٰه عليه و آله أكمل أفراد الإنسان، و هو باطل بالضروره.

و أمّا الصغرى: فلأنّ الانحصار لا يوجب الأكملّيّه، كما هو المشاهد في أنّه إذا كان هناك رجل له خطّ عال يكتب كخطّ المير و رجل آخر كذلك أيضا، لا يزيد و لا ينقص هذا الكمال بالانحصار و عدمه.

نعم، الانحصار فى بعض الموارد يوجب ذلك، كالمسلطنه والحكومه و أمثالهما، و واضح أنّ تلك الملازمه و العلقه التى تكون بين العله و المعلول لا تفرق بين كون العله منحصره و عدمه أصلا.

الثانى:

أنّ ظاهر كون الجزاء مترتباً على الشرط أنّه يكون مترتباً عليه بجميع خصوصياته لا على الجامع بينه و بين غيره، فإنّه خلاف ظاهر الكلام، و لازم ذلك أن يكون الشرط منحصرًا فى خصوص هذا الشرط، إذ لو كان هناك شرط آخر يقوم مقام هذا الشرط لما صحّ ترتّب الجزاء عليه بخصوصه، بل لا بدّ من جعل الشرط هو الجامع لو كان، أو أحد الأمرين لو لم يكن، أو كلّ من الأمرين لو كان المركّب مؤثراً، و إلّا فهو خلاف الظاهر، إذ لا يمكن أن يكون هذا الأمر بخصوصه مستقلاً مؤثراً فى شىء واحد معيّن، و يكون أمر آخر كذلك، أى مؤثراً بخصوصه مستقلاً فى هذا الشىء بعينه، لاستحاله صدور الواحد عن الكثير.

مثلاً: لو قال المولى: «إذا نمت فتوضّأ» و «إذا بليت فتوضّأ» يستكشف أنّ جامع الحدث هو العله لوجوب الوضوء، لا كلّ واحد منهما بخصوصه، فلا يصحّ تعليق وجوب الوضوء على كلّ واحد منهما كذلك، كما لا يصحّ تعليقه على واحد منهما بخصوصه بلا عنايه، بمعنى أنّه يكون خلاف ظاهر الكلام و ما يفهم منه عرفاً، فمن ظاهر تعليق الجزاء على الشرط بخصوصه يستكشف الانحصار.

و الحاصل: أنّ مقتضى ترتّب الجزاء على الشرط بعنوانه و بجميع خصوصياته أن يكون لجميع الخصوصيات دخل فى ترتبه عليه، كما إذا قيل:

«إن جاءك زيد يوم الجمعة فى المسجد فأكرمه» فإنّ الظاهر أنّ كلّ واحد من

هذه القيود من: «المجىء» و «كونه يوم الجمعة» و «فى المسجد» له دخل فى ترتب وجوب الإكرام عليه، و يكون الجزاء مستندا إلى الشرط بهذه الخصوصيات، و إلّا لزم إمّا استناده إلى الجامع بين هذا الشرط بخصوصه، و شرط آخر كذلك، و هو خلاف ظاهر ترتب الجزاء على الشرط بخصوصه. أو صدور الواحد عن الكثير و تأثير العلتين المستقلتين فى المعلول الواحد إن حفظنا ظهور الكلام و قلنا بأنّ الشرط ليس هو الجامع، بل هو نفس الشرط بخصوصه، و هو محال.

و فيه: أولاً: ما مرّ (١) مرارا من أنّ نسبة الموضوعات إلى الأحكام الشرعيّة تشبه نسبة العلل و معاليلها، لكن ليس فى البين تأثير و تأثر أصلا، فلا يقال لموضوعات الأحكام: العلل، إذ يمكن أن يكون هناك حكم واحد مترتب على موضوعات متعدّده، و لا مانع من كون البول موجبا للوضوء بعنوانه الخاصّ، و هكذا النوم و غيره من الموجبات، إذ الموضوع لا يؤثّر فى الحكم

١- أقول: هذا التقريب بالنسبة إلى الأحكام الشرعيّة المتفرّعه على الموضوعات فى القضايا الشرطيّة تامّ تمام لا إشكال فيه، و لا يحتاج إلى ضمّ القاعده العقليّة، بل نقول: إنّه بعد تسليم ظهور القضيه فى الملازمه و الترتب لا مجال لإنكار كون الحكم فى الجزاء مقيدا بالشرط و متفرّعا عليه، و ظاهر ترتب شىء و تفرّعه على عنوان خاصّ أنّه مترتب على هذا العنوان بخصوصه بحيث تكون الخصوصيّة أيضا دخيله فى الترتب، إذ لو لم يكن لها دخل فيه لم يكن يرتب المتكلّم على هذا العنوان الخاصّ، بل يرتب على الجامع بينه و بين غيره و لو مفهوما، و حيث إنّه فى مقام البيان و رتب الجزاء على هذا العنوان الخاصّ، فيستكشف أنّه الموضوع فقط، و الجزاء مترتب على هذا الشرط فقط، و لا- يقوم مقامه شرط آخر و موضوع كذلك، بل لا نحتاج إلى هذه القاعده بالنسبة إلى غير الأحكام أيضا فى صحّحه هذا التقريب، و ذلك لأنّ ظاهر تفرّع الجزاء على عنوان خاصّ أنّ الشرط بخصوصه- سواء كان موضوعا لحكم شرعىّ أو مؤثرا فى الجزاء و علّه له- متفرّع عليه لا الجامع، فتأمّل. (م).

حتى يشكل بأنه كيف يمكن تأثير الأمرين المستقلين في أمر واحد، و صدور الواحد عن الكثير!؟

و ثانيا: أن هذه القاعده مسلّمه في الواحد الشخصى لا النوعى، بداهه أن الحراره واحد نوعى يصدر عن النار تاره و عن الشمس أخرى و عن الحركه ثالثه و عن الاصطكاك رابعه و عن أكل الدواء الحارّ خامسه، و هكذا، و من المعلوم أن المقام ليس من قبيل الواحد الشخصى، إذ الجزء بشخصه لا نزاع في انتفائه بانتفاء الشرط، و إنما الكلام في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط.

ثم إنه ربما يتمسك لإثبات العليه المنحصره بالإطلاق

اشاره

من وجوه لا فائده في ذكر جميعها، فنقتصر بوجهين:

الأول:

[التمسك] بإطلاق الملازمه كالتمسك بالإطلاق لإثبات الوجوب النفسى.

و تقرّبه: أن ما يحتاج إلى البيان هو القيود الوجوديه لا العدميه، فإنها لا تحتاج إلى البيان، فكما أن الوجوب النفسى هو الوجوب لا- للغير، و هو حيث إنه قيد عدمى لا- يحتاج إلى البيان، بخلاف الوجوب الغيرى، فإنه هو الوجوب للغير، و هو قيد وجودى يحتاج إلى البيان، و إذا كان المتكلم في مقام البيان و لم يبينه، نتمسك بإطلاق الوجوب، و نحكم بأنه نفسى، فكذلك المقام، فإن الملازمه المطلقه هي الملازمه الثابته بين الجزء و الشرط لا غير، فهو قيد عدمى لا يحتاج إلى البيان، بخلاف الملازمه الثابته بينهما و بين الغير، فإنها مقيد ب قيد وجودى يحتاج إلى التنبيه و التقييد به، فحيث لم يبين نتمسك بإطلاق الملازمه، و نحكم بأن الملازمه المطلقه و الجزء مترتب على هذا الشرط، سواء وجد شرط آخر سابق أو مقارن له أم لا، فبمقتضى إطلاق الملازمه يكون

الشرط منحصرًا.

و أجاب عنه صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بجوابين (١).

الأوّل: أنّ لازم اللزوم على الإطلاق المقتضى لشرطيّه المقدم فقط أن يكون ملحوظًا استقلالًا، فيوجب انقلاب المعنى الحرفيّ اسميًا.

و هذا خلاف ما اختاره- قدّس سرّه- في الواجب المشروط من أنّ المعنى الحرفيّ قابل لأن يقيد (٢)، مع أنّه لا- مانع من إنشاء الطلب مقيدًا من الأوّل، و إنّما الممنوع- على تقدير التسليم- هو إنشاء الطلب مطلقًا ثمّ تقييده ثانيًا، فليكن المقام من هذا القبيل.

الثاني: أنّ القيود المأمور بها سواء كانت وجوديّة أو عدميّة تحتاج إلى التنبيه بلا تفاوت بينها أصلاً، فإنّ الصلاة- مثلاً- إذ كانت مقيدّه بعدم كونها فيما لا يؤكل تحتاج إلى البيان، كما أنّ القيد الوجوديّ- مثل الاستقبال و غيره- يحتاج إلى التنبيه و البيان، و ما لا يحتاج إلى البيان هو ما لا يكون قيدًا لا وجودًا و لا عدمًا، ككونها في الدار أو غيرها، فعلى هذا، التمسك بإطلاق الوجوب و الحكم بأنّه نفسيّ لا- يكون من جهه أنّ القيد العدميّ لا- يحتاج إلى البيان بخلاف الوجوديّ، بل من جهه أنّ سنخ الوجوب النفسيّ مغاير لسنخ الوجوب الغيريّ، و الغيريّ يحتاج إلى مثونه زائده يجب التنبيه عليها، فحيث لم يتبّه عليها فتمسك بإطلاق الوجوب، و أمّا الملازمه [فهى] سنخ واحد، و لا يختلف مع انحصار العله و عدمها، فلا يمكن التمسك بإطلاقها.

و هذا الجواب متين جدًّا.

١- كفايه الأصول: ٢٣٢-٢٣٣.

٢- كفايه الأصول: ١٢٣.

الثانى: التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران:**إشاره**

الثانى (١): التمسك بإطلاق الشرط، و له تقريران:

أحدهما:

أن إطلاق (٢) الشرط يقتضى أن يؤثر فى الجزاء سواء سبقه أو قارنه شرط آخر أم لا، فالانحصار مستفاد من إطلاق الشرط، إذ لو لم ينحصر بل كان هناك شرط آخر سابق عليه، لكان هو المؤثر، أو مقارن له، لكان المؤثر هما معا، لا هو وحده، فإذا أثبتنا أن الشرط يؤثر مطلقا، فيثبت الانحصار.

و فيه: أولا: ما مرّ من أنه بين الموضوعات و الأحكام الشرعيه ليس تأثير و تأثير أصلا.

و ثانيا: أن الجمل الشرطيه متكفله لبيان ثبوت الملازمه بين الجزاء و الشرط، و أن الجزاء مترتب على الشرط.

و بعبارة أخرى: يستفاد منها- مضافا إلى الملازمه- شأنيه الشرط للتأثير، و أمّا فعليّه التأثير فلا، بل هو أمر آخر قد يتفق كون المولى فى مقام بيانه، و مع إحراز ذلك لا ينكر الدلاله عليه إلا أنه من المعلوم ندره تحقّقه، و على تقدير عدم الندره و اتّفاقه كثيرا لا ينفع القائل بالمفهوم، لأنه ليس دائما.

١- أى الثانى من الوجهين اللذين يتمسك بهما لإثبات العليّه المنحصره.

٢- أقول: يمكن تقريره بالنسبه إلى الأحكام بوجه لا يرد عليه إشكال، و هو: أن المولى حيث علّق الحكم على هذا الشرط و قيده به فقط دون قيد و شرط آخر سابق أو مقارن أو لاحق له، و كان فى مقام البيان، و كان يمكنه البيان و لم يبين، فيستكشف من ذلك أنه معلق على هذا الشرط فقط و مقيد به فقط، سبقه أو قارنه أو لحقه شىء أم لا، مثلا: للمولى أن يقيد الحكم بعقود بعضها متقدّم و بعضها متأخر و بعضها مقارن لبعض آخر بأن يقول: «إذا جاءك زيد و أكرمك قبل مجيئه أو حين مجيئه أو بعد مجيئه فأكرمه أو لم يجئك عمرو قبل مجيئه أو بعده أو حينه» فإذا أطلق و لم يبين شيئا من هذه القيود، يعلم منه عدم دخل غير المذكور فى الحكم، فهذا الإطلاق فى قوه أن يقول: «إن جاءك زيد فأكرمه سواء جاءك شخص آخر قبل مجيئه أو بعد مجيئه أو بعد مجيئه و أكرمك أم لا» و هذا نظير التمسك بالإطلاق لإثبات النفسيه و التعيينيه. (م).

الثاني:

أن مقتضى إطلاق الشرط و عدم ذكر عدل له: تعينه، كما أن مقتضى إطلاق الأمر و عدم بيان بدل و عدل لمتعلقه هو التعيين، فكما أنه في قول المولى: «أكرم زيدا» نتمسك بالإطلاق و نقول بأن إكرام زيد واجب سواء أكرمنا عمرا أم لا، إذ لو كان له عدل و بدل لوجب التنبيه عليه، و حيث إنه بصدد البيان و لم يبين، فنستكشف أنه متعين، كذلك في قوله: «إن جاءك زيد فأكرمه» نقول: إن مقتضى إطلاق الشرط و عدم ذكر عدل له أن إكرام زيد واجب على تقدير المجيء، سواء جاء شخص آخر مثلا أو لا، فنستفيد الانحصار من إطلاق الشرط، كما نستفيد التعيين من إطلاق الأمر.

و أورد عليه (١) في الكفاية (٢) بما حاصله: أن سنخ الوجوب التعيني مغاير مع سنخ الوجوب التخيري، فإنه يسقط بإتيان فرد من أفراد، بخلاف التعيني، فإنه لا بدل له، و واجب على كل تقدير، فيمكن التمسك بالإطلاق و إثبات التعيين به للوجوب، لكن الشرط لا يختلف بتعدده و عدمه، بل سنخه واحد، و هو ترتب الجزاء عليه، سواء كان منحصرا أو متعددا.

أقول: و يمكن التقريب بنحو لا يرد عليه ما أورده - قدس سره - عليه، و هو: أن الجمل الشرطي على قسمين:

أحدهما: ما سقت لبيان تحقق الموضوع و وجوده، كما في «إن رزقت

-
- ١- أقول: لو كان هذا المستدل بصدد إثبات الانحصار بذلك بلا واسطه، فما أورده - قدس سره - عليه و ارد عليه، و أما لو كان بصدد إثبات أن الحكم غير مقيد بغير هذا الشرط الذي لازمه الانحصار، فلا يرد عليه هذا الإيراد، و يكون استدلاله تاما تماما غير مدخول فيه، ضروره أن الحكم يختلف مع انحصار القيد و عدمه، فيكون هذا التقريب عين التقريب الذي أفاد سيدنا الأستاذ دام ظلّه، و لا فرق بينهما إلّا من جهة التفصيل بين القضايا التي سقت لبيان تحقق الموضوع و غيرها. (م).
- ٢- كفاية الأصول: ٢٣٤.

ولدا فاختنه» وهذا القسم منها خارج عن محلّ الكلام، فإنّ الحكم غير قابل لأن يكون شاملا لغير مورد وجود الشرط، بدهاه أنّ وجوب الختان مترتب و ثابت على من رزق ولدا، فإذا لم يرزق ولدا فأى شىء يختنه؟ فحقيقه هذا القسم من الجمل داخل فى مفهوم الوصف و اللقب و يؤول إلى قضيه حقيقته، فإنّ قضيه «إن رزقت ولدا فاختنه» تؤول إلى أنّه يجب اختتان الولد، و من الواضح أنّه لا معنى لإطلاق الحكم بالنسبه إلى مورد عدم وجود موضوعه، فإنّه غير معقول.

و ثانيهما: ما لم تسق لذلك، كما فى «إن جاءك زيد فأكرمه» ففى هذا القسم لو قلنا بأنّ القيد راجع إلى المادّه- كما نسب إلى الشيخ (١)- و لا- يرجع إلى الهيئه، فهو أيضا يؤول إلى مفهوم الوصف أو اللقب، و خارج عن محلّ النزاع، ضروره أنّه على هذا القول يتعلّق الحكم على إطلاقه بمتعلّق خاصّ و حصّه خاصّه من الطبيعه و أنّ زيدا الجائى يجب إكرامه.

و أمّا إذا قلنا بأنّه راجع إلى الهيئه (٢)، فهو داخل تحت النزاع، و لا محذور

١- كما فى كفايه الأصول: ١٢٢، و انظر مطارح الأنظار: ٤٩.

٢- أقول: إمكان رجوع القيد إلى الهيئه و عدمه لا ربط له بما تكون القضيه ظاهره فيه، إذ لا بدّ لنا أوّلا أن نثبت أنّ ظهور القضيه فى أى شىء هو؟ فإذا أثبتنا أنّه فى رجوع القيد إلى الهيئه- كما اعترف به من يقول باستحاله رجوعه إليها- فإذا وافقه البرهان العقلى، فنأخذ بمقتضى هذا الظهور، و لو لم يوافق البرهان، فنرفع اليد عن هذا الظهور. و قد عرفت فى بحث المطلق و المشروط أنّ ظهور الجمل الشرطيه فى رجوع القيد إلى الهيئه ممّا لا ينكر و أنّه هو مقتضى القواعد العربيه. ثمّ إنّ النزاع لا يختصّ بالجمل الشرطيه التى يكون جزاؤها جملة إنشائيه و ما يكون الحكم مستفادا من الهيئه، بل يعمّ ما يكون جزاؤها جملة إخباريه، و الحكم فيها مستفاد من المادّه، كما فى «إن جاءك زيد فيجب إكرامه» فالأولى أن يقال فى مقام الاستدلال: إنّ مقتضى القواعد العربيه و الظهور العرفى أنّ الحكم فى الجزاء- سواء كان مفادا من الهيئه أو المادّه- مقيد بوجود الجزاء فى الجمل الشرطيه التى لم تسق لبيان تحقّق الموضوع، و ليس محذور عقلى فى تقييد الحكم مطلقا، فحيث قيد الحكم بمقتضى هذا الظهور بهذا الشرط و لم يذكر قيد آخر للحكم مع كون المتكلم فى مقام البيان، فنستكشف أنّ القيد منحصر فى ذلك، و لا يكون هناك شىء آخر دخيلا فى الحكم، و لازم ذلك ثبوت المفهوم للقضيه، كما هو واضح. (م).

فى التمسك بإطلاق الشرط، و ذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الهيئه أن الحكم و وجوب الإكرام لا يكون على كل تقدير، بل هو مقيد بصوره وجود الشرط، كما إذا قال: «أنت حرّ فى وجه الله بعد وفاتى» فى التدبير، و «هذا المال لزيد بعد وفاتى» فى الوصيه، فكما أن فى الوصيه و التدبير ينشئ فعلا الموصى و المدبر الحرّيه و الملكيه المتأخرتين، و يعتبران الآن الملكيه و الحرّيه المتأخرتين، فكذلك فى المقام يجعل الفعل على عهده المكلف على تقدير متأخر، فالاعتبار و الإنشاء فعلى و لكنّ المعبر و المنشأ معلق على أمر متأخر، و قد ذكرنا فى مبحث المطلق و المشروط أنه يمكن اعتبار الأمر المتأخر، و لا محذور فيه.

فحينئذ يستفاد من قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» أن مفاد الهيئه - الّذى هو الطلب عند صاحب الكفايه، و النسبه الإيقاعيه عند شيخنا الأستاذ قدس سرهما، و كون الفعل على ذمه المكلف و على عهده على مسلكنا - معلق على هذا الشرط - و هو فى المثال مجىء زيد - و مقيد بهذا القيد، و حيث إن المتكلم فى مقام البيان و قد أتى بهذا القيد الواحد و لم يذكر له عدلا بأن يقول: «إن جاءك زيد أو عمرو فأكرمه» حتّى يكون القيد أحد الأمرين، يستفاد أيضا أن القيد منحصر بما ذكر ليس إلّا، كما يستفاد الوجوب التعينيّ من الإطلاق و عدم ذكر عدل له.

و لو قَرَّبناه بهذا التقريب، لا مجال لإيراد صاحب الكفاية، فإنَّ التمسُّك بالإطلاق ليس لإثبات الانحصار، بل لأنَّ التقييد يتفاوت حاله مع الانحصار و عدمه، فتمسُّك بإطلاق القيد المفيد للانحصار قهراً لإثبات أنَّ الحكم غير مقيد بغير هذا القيد المذكور.

و يشهد لذلك تمسُّكنا بالإطلاق لو شككنا في أنَّ شيئاً آخر غير مجيئ زيد له دخل في وجوب الإكرام أو لا، ألسنا نتمسُّك بإطلاق القيد و نقول: لو كان أمر آخر له دخل في ثبوت الحكم لكان عليه البيان و أن يقول مثلاً: «لو جاء ك زيد و أكرمك فأكرمه» أو هذا من الثمرات المهمَّة المترتِّبه على إثبات أنَّ القيد راجع إلى الهيئته دون المادَّة.

و ممَّا ذكرنا ظهر لك أنَّه لا موضوع للبحث عن أنَّه هل المنتفى عند انتفاء الشرط شخص الحكم أو سنخ الحكم؟ و أنَّ مفاد الهيئته هل هو جزئيُّ أو كليُّ؟

لما عرفت من أنَّ المعلق على الشرط أمر اعتباريٌّ مظهر بمظهر أيَّما ما كان، سواء في ذلك، الإنشاء أو الإخبار، و من المعلوم أنَّه يكون طبيعيُّ الوجوب لا-الشخص، غايه الأمر أنَّه مقيد بهذا القيد الخاصِّ، الَّذي يكون شرطاً في القضيَّه، و مطلق من سائر الجهات، من دون تفاوت بين كونه مبرزاً بالهيئته أو المادَّة.

و إنَّما أعرضنا عن هذا البحث، لأنَّه على مسلكتنا- من أنَّ الإنشاء كالإخبار ليس إلَّا إظهار الأمر النفسانيِّ و ليس من باب الإيجاد أصلاً- لا موضوع له، بمعنى أنَّه لا يوجد بالإنشاء شئٌ حتى يبحث في أنَّ هذا الموجود هل هو جزئيُّ أو كليُّ؟ و على الأوَّل كيف يتصوَّر المفهوم مع أنَّ شخص هذا الحكم المذكور في القضيَّه انتفاؤه عقليُّ لا ربط له بالمفهوم، و سنخ الحكم لا يدلُّ عليه

المنطوق حتّى ينتفى بانتفاء الشرط!؟

و بالجمله، ما هو معلق على الشرط (١) هو ذاك الأمر الاعتباري، سواء كان حكما تكليفيًا أم وضعيًا، كان مبرزًا بالهيئة أو المادّة، و لا يتفاوت حاله بأن تكون الهيئة مبرزه و مظهره له أو المادّة من حيث الجزئيّة و الكلّيّة و العموم و الخصوص.

ثمّ إنه استدلّ المنكرون بوجوه:

منها:

قوله تبارك و تعالى: **وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا (٢).**

١- أقول: لعلمك تقول: لو كان المعلق على الشرط هو ذاك الأمر الاعتباري المبرز بالهيئة، الذي هو كون الإكرام على تقدير المجيء - مثلا - على ذمّه المكلف و على عهدته، فانتفاء هذا الأمر الخاصّ بانتفاء موضوعه عقلي لا ربط له بالمفهوم، فأى فرق بين هذا القول و القول بأنّ مفاد الهيئة جزئي و حكم خاصّ ينتفى بانتفاء موضوعه عقلا؟ و لكنّك غفلت عن أنّ ثبوت المفهوم من ناحيه عدم التقييد بغير هذا الشرط مع إمكانه، و قد عرفت إمكانه، و أنّ أمر الجعل بيد المولى، فله أن يضيق دائرته و له أن يوسع. و يمكن إبراز المقيّد بالهيئة بقوله: «أكرم على تقدير كذا» كما يمكن بالمادّة بقوله: «يجب الإكرام على تقدير كذا» و لا فرق بينهما أصلا، فحيث يمكن للمولى على هذا المبنى أن يقيد الحكم بغير الشرط أو لم يقيد، فيستكشف أنّ الشرط هذا دون غيره، و بعد هذا الاستكشاف ينتفى الحكم بانتفائه عقلا، و حيث لا يكون قيد أو شرط آخر يقوم مقامه بمقتضى الإطلاق، فيثبت المفهوم. و هذا بخلاف القول بأنّ مفاد الهيئة جزئي و أمر خاصّ، فإنّ القائل به يقول باستحاله تقييد الحكم المفاد من الهيئة بغير هذا الشرط، فالانتفاء و إن كان عقليًا أيضا بانتفاء موضوعه إلّا أنّه لا ينافي ثبوت الحكم على تقدير آخر بدليل آخر من جهة أنّ التقييد بغير هذا الشرط في هذا الدليل كان مستحيلا على المولى، فلو كان الحكم في الواقع مقيدا على غيره أيضا، فله أن يقيد بدليل آخر، و لا منافاه في البين أصلا. (م).

و فيه: ما عرفت من أنّ الجمل الشرطيّ التي سيقّت لأجل بيان وجود الموضوع ليس لها مفهوم بل هي داخله في مفهوم الوصف واللقب، والآية المباركة من هذا القبيل، فإنّ الإكراه لا يمكن عند عدم إرادتهنّ التحصّن، فلا يمكن أن تكون الحرمة مطلقه بالنسبة إليه حتّى يتمسّك بالإطلاق و يثبت به المفهوم.

و هناك وجوه آخر لا فائده في ذكرها.

بقي أمور:

الأول:

أنّ مقتضى ما ذكر- من أنّ جميع القضايا الحقيقيّة ترجع إلى قضايا شرطيّة مقدّمها فرض وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول و هكذا كلّ قضيه شرطيّة تؤول إلى قضيه حقيقيّة-: ثبوت المفهوم لجميع القضايا الحقيقيّة على القول بدلاله الشرطيّة على المفهوم، و هذا خلاف الوجدان.

و جوابه ظهر ممّا ذكرنا من أنّ الجمل الشرطيّة التي سيقّت لبيان تحقّق الموضوع ليس لها مفهوم، و القضايا الحقيقيّة كلّها ترجع إلى قضايا شرطيّة كذلك، فإنّ قولنا: «لا تشرب الخمر» مساوق لقولنا: «إن فرض و وجد في الخارج خمر فلا تشربها» و «أكرم العلماء عند مجيئهم» مساوق لقولنا: «إن وجد في العالم عالم فأكرمه على تقدير مجيئه» فإذا كانت كذلك، فلا مجال للقول بثبوت المفهوم لها.

الأمر الثاني:

أنّ الحكم الثابت في الجزاء إمّا هو حكم واحد له امثال واحد و عصيان واحد متفرّع على موضوع واحد، كما في «إن جاءك زيد فأكرمه» أو أحكام عديده بنحو العام الاستغراقيّ، لها امثالات عديده أنشئت هذه الأحكام العديده بإنشاء واحد، و هي إمّا متفرّعه على موضوعات كذلك

- أى عديده- كما فى «إن جاءك العلماء فأكرمهم» أولاً، بل موضوعها واحد، كما فى روايه «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شىء» (١).

لا إشكال فى ثبوت المفهوم على القول به فى الأوّل و كذا الثانى، و لا إشكال أيضاً فى انتفاء كلّ حكم بانتفاء موضوع نفسه فى الثانى، ففى الحقيقة هناك قضايا شرطية متعدّده جمعها قضيه واحده و كلام واحد، فبانتفاء كلّ موضوع ينتفى حكم نفسه، لا حكم الموضوع الآخر. و هو واضح لا ريب فيه.

و إنّما الإشكال فى القسم الثالث- الذى هو ترتّب أحكام عديده على موضوع واحد- من جهة أنّ المفهوم هل هو موجه جزئيه، كما يقول به المنطقيون، نظراً إلى أنّ ارتفاع السلب الكلّي إنّما هو بالإيجاب الجزئى، أو هو موجه كليّه، فيدلّ مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كز لا ينجسه شىء» (٢) على تنجس الماء القليل بكلّ ما يكون قابلاً للتنجيس؟

أفاد شيخنا الأستاذ أنّ المنطقى حيث ينظر إلى البراهين العقلية و لا نظر له إلى الظواهر العرفية جعل نقيض السالبة الكلّيه الموجهه الجزئيه، و الأصولى لا ينظر إلّا إلى ما يفهم من الكلام و يظهر منه عرفاً، و حينئذ:

فبحسب مقام الثبوت إمّا أن يكون المعلق على الشرط عموم الحكم و شموله- و بعبارة أخرى: مجموع الأحكام كما فى العام المجموعى لا- جميعها- فعلى هذا لا- يكون المفهوم إلّا موجه جزئيه، و إمّا يكون هو الحكم العام- و بعبارة أخرى: جميع الأحكام و كلّ واحد منها كما فى العام الاستغراقى-

١- الكافى ٣: ٢- ١ و ٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧ و ١٠٩ و ٢٢٦- ٦٥١، الاستبصار ١: ٦- ١- ٣، الوسائل ١: ١٥٨- ١٥٩، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١ و ٢ و ٦.
٢- نفس المصادر.

فحيثئذ يكون المفهوم موجه جزئيه.

و بحسب مقام الإثبات و دلالة القضية:

فإن كان العموم مستفادا من لفظ مستقلّ دالّ بالاستقلال كأن يكون مستفادا من كلمه «كلّ» و نحوه، فالمعلّق يمكن أن يكون هو الحكم العامّ، و يمكن أن يكون هو عموم الحكم، و يعيّن بالقرينه الخارجيه.

و إن كان مستفادا من لفظ غير مستقلّ في الدلاله - كوقوع النكره في سياق النفي - يكون المعلّق هو الحكم العامّ قطعاً، كما في الروايه، فيكون المفهوم موجه كليّه، و يمكن الاستدلال بالروايه لانفعال الماء القليل بكلّ ما يكون قابلاً للتنجيس بالملاقاه حتّى المتنجّس على القول بكونه منجّساً، فإنّه المراد بالشئ ء فيها. هذا ملخّص ما أفاده (١) قدّس سرّه.

و فيه: أنّ المعلّق على الشرط ليس إلّا الحكم العامّ، و أمّا عموم الحكم و شموله فلا ربط له بالشرط أصلاً بلا فرق بين كونه مفادا للمعنى الاسمىّ أو الحرفىّ.

و التحقيق أنّ المعلّق إن كان كلّ حكم بنفسه لا- منضمّاً إلى حكم آخر، فالمفهوم موجه كليّه قطعاً، و إن كان المعلّق هو كلّ حكم منضمّاً إلى الآخر، فالمفهوم موجه جزئيه، و الظاهر أنّ الروايه من هذا القبيل، و نظيره قول شجاع: «إذا لبست درعى و أخذت سلاحى فلا يغلبنى أحد» فهل ترضى بأنّ مفهومه أنّه «إذا لم ألبس درعى و لم آخذ سلاحى فيغلبنى كلّ أحد»؟ فالظاهر أنّ مفهوم الروايه و نظائرها ليس إلّا الموجه الجزئيه. و لا يمكن الاستدلال بها لانفعال الماء القليل بكلّ نجس إلّا بالقول بعدم الفصل، و من هنا بنى صاحب

الكفايه (١) على عدم تنجسه بالمتنجس مع القول بتنجس غيره به.

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء،

مثل: «إذا خفى الأذان فقصير» و «إذا خفى الجدران فقصير» فبناء على ظهور الجملة فى الانتفاء عند الانتفاء يقع التعارض بين مفهوم أحدهما و منطوق الآخر لا محاله، فإنّ مفهوم «إذا خفى الأذان فقصير» هو أنّه إذا لم يخف الأذان فلا تقصير، سواء خفى الجدران أو لم يخف. فلا بدّ من رفع التنافى و التعارض و العلاج، و هو يحصل بأحد أمور ثلاثه:

الأول: أن يرفع اليد عن المفهوم فى كليهما، فلا ينافى وجود أمر آخر غير هذين الخفاءين موجب لوجوب القصر.

الثانى: أن يقيّد إطلاق كلّ منهما- أى من الشرطين- بالشرط الآخر المقابل للعطف ب «أو» و بعبارة أخرى: أن يجعل الشرط هو الجامع بين الأمرين و لو مفهوما، فيكون كلّ من الشرطين سببا مستقلا لوجوب القصر، و ليس هناك سبب آخر، بمعنى أنّ مقتضى هذا التقييد نفي سبب آخر غيرهما، و انحصاره بهما، و أمّا تقييد كلّ من المفهومين بمنطوق الآخر بدون التصرّف فى المنطوق فغير معقول، فإنّ المفهوم من تبعات المنطوق و لوازمه، فكيف يمكن رفع اليد عن لزامه بدون التصرّف فى نفس المنطوق؟!

الثالث: أن يقيّد إطلاق كلّ منهما- أى الشرطين- بالآخر المقابل للعطف بالواو، و جعل الشرط مجموع الأمرين بحيث يكون كلّ واحد منهما جزءا للسبب. و ليس هناك وجه رابع فى المقام.

و أمّا ما فى الكفايه (٢) من احتمال شقّ رابع، و هو: رفع اليد عن أحد

١- انظر: مستمسك العروه- للسيد الحكيم قدس سره- ١: ١٤٦.

٢- كفايه الأصول (المحشى) ٢: ٢٩٦- ٢٩٧.

المفهومين و بقاء الآخر(١) على مفهومه فيما إذا كان ما أبقى على المفهوم أظهر من الآخر، فقد نقل أنه ضرب خطّ المحو عليه في النسخه المصحّحه منها، و هو الظاهر، ضروره أنّ رفع اليد عن أحد المفهومين لا يرفع التنافي و التعاند بين الدليلين، لأنّ التعارض ليس بين مفهومين حتّى يعالج برفع أحدهما، بل هو بين مفهوم أحدهما و منطوق الآخر.

و أظهرّيه ما أبقى على المفهوم بل صراحته لا يفيد شيئاً، إذ لو دلّ دليل بالصراحه على أنّ عدم خفاء الأذان لا يوجب القصر سواء كان هناك خفاء الجدران أو لا، و دلّ دليل آخر على أنّ خفاء الجدران يوجب القصر، هل يتوهم أحد أنه ليس بينهما تناف و تعاند؟

ثمّ إنّ البحث لا يختصّ بما إذا كان هناك قضيتان شرطيتان تعدّد شرطهما و اتحد جزاؤهما، بل يعمّ ما إذا كان هناك قضيه شرطيه دالّه بالمفهوم على عدم سببّه شرط آخر للجزاء، و دليل آخر دالّ على ذلك، أى سببّه شرط آخر للجزاء.

مثلاً: لو ورد أنّ «من أتى أهله في نهار شهر رمضان فليكفر» ثمّ ورد أنّ «المرتمس في الماء في نهار شهر رمضان يجب عليه الكفاره» يقع التعارض أيضا بين الدليلين، و لا بدّ من العلاج بأحد الأمور المذكوره.

فالأولى أن يجعل محلّ البحث و عنوان مورد النزاع هكذا: إذا كان هناك دليلان أحدهما: قضيه شرطيه نفت بمفهومها ما أثبتته الآخر، فلا بدّ من العلاج و رفع التنافي بأحد أمور ثلاثه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: قد تقرّر في مقرّه أنّه لا بدّ في مقام علاج

١- أى: بقاء الشرط الآخر على مفهومه.

الدليلين المتعارضين من رفع اليد عمّا أوقعنا فى إشكال التعارض و التنافى و إن أمكن العلاج و رفع التنافى برفع اليد عن غيره، مثل ما إذا ورد «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم زيدا» فرفع التعارض و إن كان يمكن بأحد أمرين: الأول: برفع اليد عن ظهور العام فى العموم و تخصيصه بغير زيد. و الثانى: برفع اليد عن ظهور «أكرم» فى الوجوب، و حمله على الاستحباب، لكنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الصيغه فى الوجوب، و ذلك لأنّ التنافى لم ينشأ من هذا الظهور، بل نشأ من ظهور العام فى العموم و الشمول بالنسبه إلى كلّ فرد حتّى «زيد» فلا بدّ من رفع اليد عن هذا الظهور الذى لأجله وقع التعارض و التنافى بين الدليلين، و أمّا ظهور الصيغه فى الوجوب و أنّ ما سوى «زيد» واجب الإكرام- الذى لا مزاحم و لا معارض له- لا موجب لرفع اليد عنه.

و هذه قاعده كليّيه شريفه تنفع فى فروع كثيره، و المقام من صغريات تلك الكبرى الكليّيه، إذ ظهور الجملة الشرطيّه فى السببيّه المنحصره و أنّ خفاء الأذان- مثلا- سبب منحصر للقصر، و لا يكون غيره سببا حتّى خفاء الجدران صار سببا للتنافى و التعاند و أوقعنا فى المحذور، فلا بدّ بمقتضى تلك الكبرى الكليّيه من رفع اليد عن هذا الظهور الذى صار سببا للتعارض، و نشأ التنافى من أجله، و القول بأنّ الانحصار ليس حتّى بالنسبه إلى خفاء الجدران، بل الانحصار يكون بالنسبه إلى غير خفاء الجدران، ككسوف الشمس و خسوف القمر و نزول المطر و غير ذلك، و لا- موجب لرفع اليد عن الظهور فى أصل الانحصار، كما لا موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة فى كون الشرط سببا مستقلاّ لحصول الجزاء، إذ التعارض لم ينشأ من شىء من هذين الظهورين، إذ كلّ من الدليلين يدلّ على أنّ خسوف القمر أو نزول المطر أو الحادث الفلانى لا يوجب القصر، و كلّ

منهما يدلّ على أنّ الشرط سبب مستقلّ للجزاء، فأى منافاه بينهما؟ و هل توهم أحد إلى يومنا هذا أنّه إذا ورد «من أتى أهله في نهار رمضان فليكفر» و «المرتمس في الماء يكفر» و «من أكل أو شرب يكفر» يكون مقتضى هذه الأدلّة الثلاثه أنّ وجوب الكفّاره مختصّ بمن أتى أهله، و ارتمس، و أكل، و شرب بحيث لو صدر منه جميع هذه الأفعال غير الشرب لم يجب عليه الكفّاره؟

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ هناك إطلاقين:

أحدهما: يثبت به الانحصار، و هو عدم تقييد الحكم بغير هذا الشرط المقابل للتقييد ب «أو» فيكون القيد منحصرًا به، و الآخر: عدم تقييده بهذا الشرط و بشيء آخر معا المقابل للتقييد بالواو الذي يفيد الاستقلال، و لا بدّ من رفع اليد عن أحدهما، للعلم الإجمالي بعدم بقاء كليهما على حالهما، و كلاهما على حدّ سواء لا تفاوت بينهما، فحينئذ يسقط كلّ منهما عن الحجّيه، و لكنّه لا شبهه في ثبوت الحكم في مورد الاجتماع (١).

و وجه الفساد: ما عرفت من أنّه لا موجب لرفع اليد عن الإطلاق المفيد للاستقلال، لأنّ التعارض لم ينشأ من هذا الإطلاق، فيتعيّن أن ترفع اليد من الإطلاق الآخر بمقدار نشأ التعارض لأجله، و هو الانحصار حتّى بالنسبه إلى هذا الشرط الثابت شرطيته بدليل آخر.

الأمر الرابع: إذا تعدّد الشرط و اتّحد الجزاء،

إشاره

فهل عند تقارنهما أو تقدّم أحدهما على الآخر تتداخل الأسباب، فيكون التكليف واحدا، أو لا تتداخل، فيكون التكليف متعدّدا بتعدّد الشرط؟ و لا ريب في أنّه يختصّ النزاع بما إذا كان

وحده الحكم و تعدّد شرطه مفهوما من القضيّه الشرطيّه أو غيرها.

فالأولى أن يجعل محلّ النزاع هكذا: إذا دلّ دليل على سببته شىء لشىء مستقلاً، و دلّ دليل آخر على سببته شىء آخر له كذلك، أى مستقلاً - سواء كان الدليلان كلاهما شرطيتين أو أحدهما أو لا يكون شىء منهما كذلك - فهل تتداخل الأسباب أو لا؟ و اختلفوا فى ذلك، فهم: بين قائل بالتداخل، و قائل بعدمه، و قائل بالتفصيل بين اختلاف الجنس الثانى، و عدمه فالأول.

و ليعلم أنّ مورد النزاع فيما إذا كان الحكم قابلاً للتعدّد، كما فى «إذا بلى فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حيث يمكن أن يكون الوضوء مطلوباً بطليين مرّتين، و أمّا ما لا يقبل التعدّد - كما فى «من سبّ أحد الأئمّه صلوات الله عليهم - يجب قتله» و «من أبدع فى الدين يجب قتله» حيث لا يمكن قتل من سبّ و أبدع مرّتين - فخارج عن محلّ النزاع قطعاً.

ثمّ إنّه إن ثبت ظهور للجمله فى التداخل أو عدمه، يتبع، و إن لم يثبت و بقينا على شكّ و حيره، فمقتضى القاعده هو التداخل، إذ الزائد على تكليف واحد مشكوك ينتفى بالأصل، فنتيجته أنّ الأسباب المتعدّده لا تؤثر إلّا فى تكليف واحد.

هذا فيما إذا لم يثبت عدم التداخل، و لو ثبت عدم التداخل و أنّ كلّاً يقتضى تكليفاً غير ما يقتضيه الآخر، و شكّ فى أنّ هذه التكاليف المتعدّده هل تمثل بفعل واحد بقصد امتثال الجميع؟ كما إذا ثبت وجوب إكرام العالم و الهاشمى فأكرم عالماً هاشمياً بقصد امتثال كلا - التكليفين، فهل يحصل الامتثال به أو لا؟ و بعبارة أخرى: بعد ما ثبت أنّ الأسباب لا تتداخل هل تتداخل المسببات أو لا؟ فمقتضى قاعده الاشتغال هو عدم جواز الاكتفاء و عدم التداخل

فى مقام الامثال.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى تداخل الأسباب.

اشاره

فنبول: لا- شبهه فى أن القضية المتكفله لبيان حكم لموضوع- شرطيه كانت أو غيرها- ينحل الحكم الثابت فيها إلى أحكام متعدده حسب موضوعاته المتعدده، و لا فرق فى ذلك بين القضايا العرفيه، كما فى «النار حارّه» و «إن وجدت نار فهى حارّه» و بين القضايا الشرعيه، كما فى «المستطيع يجب عليه الحج» و «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» (١) كما لا فرق من هذه الجبهه بين القضية الشرطيه و غيرها، فإنه فى كل منهما الحكم ثابت للموضوع المفروض وجوده، غايه الأمر أن فرض وجود الموضوع فى الشرطيه يستفاد من أداء الشرط، فإنها وضعت لذلك، بخلاف القضية الحقيقيه، فإنه فيها يستفاد من الظهور.

و بالجملة، ظهور الجملة فى تعدد الحكم حسب تعدد الموضوع أو الشرط مما لا ينكر، و هكذا ظهورها فى استقلال الموضوع و كون الحكم مترتباً عليه مستقلاً مما لا شبهه فيه، فإن ظاهر قضيه «إذا بلى فتوضاً» أو «يجب الوضوء عند البول» هو أن وجود الوضوء مترتب على وجود البول، سواء سبقه أو قارنه نوم أم لا، فمقتضى هذين الظهورين: أن كل شرط لو فرض وجود كل فرد منه فى الخارج، يترتب عليه حكم و تكليف غير ما يترتب على الآخر، فهناك موضوعات عديده و أحكام عديده، فتدل قضيه «إذا بلى فتوضاً» و «إذا نمت فتوضاً» على وجود الوضوء لكل مره من مرّات البول و بعد كل

نوم.

و أمّا كون المطلوب هو صرف الوجود فليس من مدلول الهيئه أو المادّه، فإنّ المادّه وضعت لنفس الماهيّه، و الهيئه لطلب إيجادها، و استفاده صرف الوجود فيما إذا كان هناك تكليف واحد من جهه أنّ إيجاد الماهيّه يصدق على أوّل الوجودات قهراً، و عدم الظهور فى تعدّد المطلوب، لا فيما إذا تعلّق تكليفان بماهيّه واحده، ضروره أنّ نفس تعدّد التكليف و الطلب يقتضى تعدّد المطلوب و المكلف به. و لا يقاس ذلك بصوره طلب شىء بعد طلبه مرّه أخرى، كما فى «صم يوما» بعد قوله: «صم يوما» مرّه أخرى، فإنّ وحده المتعلّق قرينه ظاهره على أنّ الثانى تأكيد لا تأسيس و لا أقلّ من الإجمال، و لذا لو قال أحد: «له على ألف درهم» ثمّ قال ثانياً: «له على ألف درهم» لا يفهم العرف منه إلّا الإقرار بالألف لا ألفين، و يعدّون القضيّه المعاده مؤكّده للأولى، و هذا بخلاف المقام، فإنّ ظاهر تعدّد الشرط الاستقلال فى المؤثريّه.

و الحاصل: أنّ كلّ جملة و قضيّه سواء كانت حقيقيّه أو شرطيه ظاهره فى أمرين:

الأوّل: استقلال الشرط أو الموضوع فى المؤثريّه و الموضوعيه بمقتضى الإطلاق.

و الثانى: تعدّد الحكم بتعدّد الموضوع أو الشرط - جنساً، كما فى تعلّق وجوب الوضوء على النوم فى قضيّه، و على البول فى قضيّه أخرى، أو تعدّده بتعدّد أفراد جنس واحد، كما فى «إذا بلت فتوضّأ» لو فرض تحقّق البول مرّات عديده - بمقتضى ظهور القضيّه فى الانحلال، و من المعلوم أنّ مقتضى هذين الظهورين هو: عدم التداخل لو لم يقيم دليل آخر عليه.

و بهذا ظهر فساد القول بالتفصيل بين ما يكون مختلفا في الجنس و ما لا يكون كذلك، كما لا يخفى.

و ما ذكرنا توضيح لما أفاده العلامة (١) في مقام الاستدلال لعدم التداخل من أنه إذا اجتمع سببان لوجوب الوضوء - كالبول و النوم، أو كالبول مرّتين - فإمّا أن يكون كلّ منهما مؤثرا مستقلا، أو معا، أو لا يكون مؤثرا بوجه، أو يؤثّر أحدهما دون الآخر، و ما عدا الوجه الأوّل فاسد، فيكون مقتضى القاعده عدم التداخل، و ذلك لأنّ ظهور القضيّه في الاستقلال و الانحلال يتحقّق في الأوّل دون سائر الوجوه.

بقي شيء،

و هو: أنه ربما يقال - كما عن الفخر -: إنّ النزاع يبتنى على كون موضوعات الأحكام معرّفات أو مؤثّرات (٢).

و المراد منه أنّ الموضوعات ليست بنفسها موضوعات بل هي معرّفات و كواشف لشيء آخر يكون هو موضوع الحكم في الحقيقه، و هذا و إن كان مفيدا له إلّا أنّه خلاف الظاهر، و بطلانه أوضح من أن يخفى، فإنّ ظاهر قضيّه «الخمير حرام» أنّ نفس الخمر موضوع لحكم الحرمة، سواء كان في العالم شيء آخر أم لا.

و أمّا ما ذكرنا مرارا من أنّ الأسباب الشرعيّه ليس فيها تأثير و تأثر، و إطلاق السبب عليها إطلاق مسامحيّ، بل نسبه المستببات الشرعيّه إلى أسبابها نسبه الأحكام إلى موضوعاتها لا - المعاليل إلى عللها، و الموضوعات لا ربط لها بعلل الأحكام، فإنّها إمّا تكون المصالح و المفاسد الموجوده في المتعلّقات أو

١- مختلف الشيعه ٢: ٤٢٣-٤٢٥، المسأله ٢٩٨.

٢- إيضاح الفوائد ١: ١٤٥.

المصالح التي تكون في نفس الجعل، فهو كلام متين، لكنّه لا ربط له بالمقام، و لا نحتاج في إثبات عدم التداخل إلى ذلك، و يكفي لنا ظهور القضية في الاستقلال و الانحلال، سواء كان الموضوع مؤثراً في الحكم أو لم يكن.

هذا كلّه فيما إذا كان متعلّق الجزاء قابلاً للتعدّد، كما في الوضوء الواجب لأجل النوم و البول، و أمّا إذا لم يكن قابلاً للتعدّد، فإنّما أن يكون قابلاً للتحيّث بحيثه دون أخرى- و باصطلاح شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: يكون قابلاً للتقيّد(١)- أم لا.

فما يكون قابلاً للتقيّد- و بعبارة واضحة:- الحكم فيه و إن لا يتكرّر و لا يتعدّد، بل يكون حكماً واحداً، لكنّه له جهات و أسباب و حيثيات يكفي وجود كلّ واحد منها لثبوت الحكم.

مثاله في الأحكام الوضعيّة: الخيار، فإنّه عبارة عن ملك فسخ العقد، و من المعلوم أنّه لا يمكن أن يكون فسخ عقد واحد مملوكاً بأزيد من ملكيه واحده، لأنّه يلزم اجتماع المثلين لكنّه يمكن أن يكون هذا الأمر الواحد من حيثيات متعدّده، كما إذا وقع العقد على حيوان، و كان المجلس باقياً، و كان المشتري مغبوناً، و المبيع معيوباً، فالمشتري مالك للفسخ بملكيه واحده من جهه الحيوان، و من جهه المجلس و الغبن و العيب بحيث لو أسقط خياره من بعض هذه، له الفسخ بالباقي منها، و في الأحكام التكليفيّة: جواز القتل الواجب لأجل القصاص عن اثنين، فإنّه أيضاً و إن لم يكن قابلاً للتعدّد، لاستحاله أن يكون فعل واحد محكوماً بجوازين، فإنّه من اجتماع مثلين، إلّا أنّه ثابت من جهتين و حيثيتين بحيث لو عفا أولياء المقتول عن إحداهما، يجوز لهم القصاص من الأخرى. و كيف كان، ففي هذا القسم و إن كان اللازم الالتزام

بالتداخل لامتناع تعدد الحكم إلا أنه بحكم عدم التداخل، و نتيجته عدم التداخل، كما لا يخفى.

و أمّا ما لا يكون قابلاً للتحيث و التقييد، كما فى وجوب القتل الناشئ عن غير القصاص و حقّ الناس، كالارتداد و نحوه- إذ أحكام الله غير قابله للتغير- فإمّا أن يكون قابلاً للتأكد، كما فى المثال، فلا محاله يتأكد الحكم باجتماع السببين، أو لا، كما فى وجوب الوضوء للصلاه أو غيرها الناشئ عن الحدث الأصغر، فإنه إذا صدر منه البول يصير محدثاً بالحدث الأصغر، فسائر النواقض- لو فرض تحقّقه بعد الناقض الأول- وجوده كعدمه، كما أنه لو بال و حال البول صدر منه ناقض آخر أيضاً كذلك، و لا يتفاوت حال الحكم بذلك، و لا يتأكد أصلاً، فإنّ موضوعه هو المحدث بالحدث الأصغر، و كما يتحقّق بجميعها يتحقّق بأحد النواقض بلا تفاوت.

المقام الثانى: فى تداخل المسببات

بعد ما ثبت عدم تداخل الأسباب.

و قد عرفت أنّ مقتضى الأصل عند الشكّ هو الاشتغال و عدم الاجتزاء بفعل واحد لامتناع تكليفين.

و الظاهر أنّ ظهور الجملة فى عدم تداخل المسببات ممّا لا شبهه فيه، إذ لو قال المولى: «إن جاءك زيد فأعطه درهما» ثمّ قال: «إن جاءك عمرو فأعطه درهما» و قلنا بأنّ الحكم متعدّد، فيكون الواجب حينئذ إعطاء درهمين لا درهم واحد، و كيف يجرى إعطاء درهم واحد عن درهمين؟! فمقتضى القاعدة هو عدم التداخل فى المسببات أيضاً لو لا النصّ و الدليل على التداخل، كما [فى] نواقض الوضوء و موجبات الجنابه و موجبات الإفطار غير الجماع لو قلنا بأنّ عنوان الإفطار موجب للكفاره لا نفس هذه المفطرات كما قال به جماعة و إن

أنكرناه في محله، فإنه يكفي وضوء واحد و غسل واحد و كفّاره واحده- على القول به- لأسباب متعدّده، و هكذا يكفي و يجزئ غسل الجنابه عن جميع الأغسال الواجبه و المستحبّه منها و لو كان غافلا غير ناو لغيرها، و هكذا يجزئ غسل واحد في غير الجنابه عن سائر الأغسال لو نواها، كلّ ذلك بمقتضى الدليل.

نعم، لو كان بين الدليلين عموم من وجه، كما إذا ورد «صلّ خلف صلاه المغرب أربع ركعات» و ورد استحباب صلاه جعفر- مثلا- أو ورد «أكرم عالما» و ورد أيضا «أكرم هاشميا» فمقتضى القاعده هو التداخل، فإنّ مقتضى إطلاق دليل استحباب أربع ركعات عقيب المغرب جواز تطبيقه على أيّ فرد بأيّ خصوصيّة و كيفيّة كانت، و هكذا مقتضى إطلاق استحباب صلاه جعفر جواز تطبيقها على أيّ فرد و إتيانها في أيّ زمان، و عقيب أيّ شىء شاء المكلف، فمجمع العنوانين (١) مرخص فيه من ناحيه كلا الأمرين، فلو صلّى صلاه جعفر عقيب صلاه المغرب بداعى امتثال كلا الأمرين، يحصل الامتثال، و يسقط كلا الأمرين بمقتضى إطلاقهما و ترخيصهما في تطبيق المأمور به على هذا الفرد، و هكذا لو أكرم عالما هاشميا، يحصل امتثال كلا الأمرين.

و بهذا ظهر فساد القول بتأكّد الحكم في المجمع، كما في الكفايه (٢)، فإنه ليس لنا ثلاث وجوبات أحدها قوى متعلّق بالمجمع، و آخران منها ضعيفان

١- أقول: هذا غريب منه دام ظلّه، فإنّ الالتزام بأنّ المجمع محكوم بحكمين متمثلين أو متضادّين إن لم يكن من اجتماع الضدّين أو المتمثلين المستحيل، ففي باب الاجتماع أيضا كذلك، و إن كان منه، فلا بدّ من أن يشترط انضماميّة التركيب في هذا الباب أيضا، كما في باب الاجتماع، فالفرق بين البابين باشرط انضماميّة التركيب في باب الاجتماع دون الباب تعسف، إذ كلاهما يرتفعان من ثدى واحد. (م).

٢- كفايه الأصول: ٢٤١.

متعلّقان أحدهما بالعالم غير الهاشمي و الآخر بالهاشمي غير العالم، و لا يكون المقيّد بما هو مقيّد محكوماً بحكمين، ضروره استحاله اجتماع المثليين، و لا محكوماً بحكم واحد هو الوجوب المتعلّق بإكرام العالم غير الهاشمي معينا أو الهاشمي غير العالم معينا، فإنّه ترجيح بلا مرجح، و لا معنى لمحكوميته بأحدهما لا بعينه أيضا.

فمن ذلك يستكشف أنّ المجمع محكوم بحكمين و مطلوب بطلبين أحدهما متعلّق بطبيعته العالم المتحقّق في ضمنه من دون دخل للهاشميه في هذا الطلب أصلا، و الآخر بطبيعته الهاشمي المتحقّق في ضمن هذا الفرد أيضا من دون دخل للعلم فيه أبدا، و لم يتعلّق الطلب بالمقيّد بوجه من الوجوه.

و السرّ في ذلك ما ذكرنا في بحث تعلّق الأمر بالطبائع من أنّ متعلّق الأوامر هي طبيعته من حيث هي، بمعنى أنّ الخصوصيات الصنفيّه و الشخصيه كلّها خارجه عن تحت الأمر، و ما يكون مطلوبا للمولى هو الماء- مثلا- عند قوله:

«جئني بالماء» سواء كان ماء النهر أو المطر، و سواء كان في هذا الإناء أو ذاك الإناء، و ما ذكرنا(١) في بحث اجتماع الأمر و النهي من أنّ الخصوصيات الفرديه من الصنفيّه و الشخصيه يمكن أن تكون محكومها بالاستحباب و الكراهه و الإباحه و الوجوب بأن تكون نفس طبيعته واجبه، و تطبيقها على فرد خاصّ منها مستحبا- مثلا- كما في الصلاه في المسجد، أو مكروها، كما في الصلاه في الحرّام، و شىء من الأحكام- إلّا الحرمة- لا ينافي ترخيص العقل في تطبيق الأمور به على أيّ فرد شاء المكلف، فإذا تعلّق أمر بنفس طبيعته العالم في دليل و تعلّق أمر آخر بنفس طبيعته الهاشمي في دليل آخر، فما يكون مجمعا لعنوانين

١- عطف على قوله السابق: ما ذكرنا في بحث تعلّق ...

- كالعالم الهاشمي - يجوز تطبيق كل من الطبيعتين المأمور بهما عليه بمقتضى ترخيص العقل، و يكون فردا لكل من الطبيعتين، كما يجوز التطبيق على الفردين:- العالم غير الهاشمي، و الهاشمي غير العالم- بلا تفاوت بينهما في ذلك.

فصل: في أنه هل للوصف مفهوم أم لا؟

قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ مناط ثبوت المفهوم لقضيته دون أخرى رجوع القيد المذكور في القضيته إلى الحكم دون المادّه، و القضايا الشرطيّه حيث إنّها ظاهره في رجوع القيد إلى الحكم الثابت في الجزاء فلها مفهوم لا محاله، أمّا غيرها مثل: «أكرم عالما عادلا» أو «يوم الجمعة» أو «حال كونه راكبا» أو «في المسجد» و غير ذلك من القيود- إذ مرادنا بالوصف ليس الوصف باصطلاح النحويّ، بل كلّ قيد أخذ في موضوع الحكم- فلا يدلّ على المفهوم، و أنّ الحكم منتف بانتهاء القيد المأخوذ في موضوعه، إذ ظاهر هذه القضايا و أمثالها أنّ القيود راجعه (١) إلى الموضوع لا إلى الحكم، و إلى المادّه لا الهيئه، و قد عرفت أنّ مناط ثبوت المفهوم هو رجوع القيد إلى الحكم و الهيئه دون المادّه و الموضوع. و هذا واضح لا ستره عليه.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّّه لو لم يكن للوصف مفهوم، لما صحّ حمل المطلق

١- أقول: لا- ملازمه بين كون شيء قيدا للموضوع و كونه قيدا للحكم، لما مرّ في بحث الواجب المعلق من أنّ قيود الموضوع على قسمين: أحدهما: ما يكون قيدا لآتصاف الفعل بكونه ذا مصلحه، كالاستطاعه، و هذا القسم من قيود الموضوع راجع إلى الحكم أيضا. و ثانيهما: ما يكون قيدا لتحقق المصلحه، و هذا القسم لا- ربط له بالحكم، فيكون الحكم مطلقا، و مع ذلك لا يتحقّق الامتثال بإتيان فرد ليس فيه هذا القيد، فإذا قال المولى: «أكرم العالم العادل» يمكن أن يكون وجوب الإكرام مطلقا من جهة العدالة و عدمها، لكن مع ذلك لا يتحقّق الامتثال إلّا بإكرام العالم العادل. (م).

على المقيد، إذ لا منافاه بينهما على ذلك.

و لكنّ الحقّ أنّ باب المفهوم أجنبيّ عن باب حمل المطلق على المقيد، ولا ربط لأحدهما بالآخر.

توضيح ذلك: أنّ ظهور القيد في الاحترازيّة ممّا لا ينكر ولا شبهه فيه، بمعنى أنّ قول المولى: «أعتق رقبه» أو «أكرم زيد بن عمرو يوم الجمعة» مثلاً- ظاهر في أنّ قيد الإيمان و الزيدية و كون الإكرام في يوم الجمعة يقتضى عدم جواز الاجتزاء بالفاقد للقيد و العارى عنه في مقام الامتثال، و لا يسقط الأمر، بعق رقبه فاقد لقيد الإيمان و إكرام خالد بن عمرو أو زيد بن عمرو في غير يوم الجمعة، وهذا لا- يلزم (١) انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بحيث لو كان هناك دليل آخر دالّ على ثبوت الحكم في مورد عدم القيد كان معارضا و منافيا له، بل تحتاج الدلالة على المفهوم إلى أمر آخر غير ظهور القيد في الاحترازيّة، و هو ظهوره في الانحصار، و قد تقرّر في باب المطلق و المقيد- و سيجىء إن شاء الله مفضّلا- أنّ حمل المطلق على المقيد من جهة ظهور القيد في الاحترازيّة، لا من باب ثبوت المفهوم و انحصار القيد، و لذا لا يحمل المطلق الشمولى على المقيد، كما فى «خلق الله الماء طهورا» المطلق من حيث كونه ماء البحر أو النهر أو المطر أو البئر و غيرها من الأقسام، و «ماء النهر يطهر بعضه بعضا» و «ماء البئر واسع» و ليس ذلك إلّا لأجل عدم التنافى بين الدليلين، فإنّه فى أحدهما حكم

١- أقول: بل يمكن إثبات عدم انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بإطلاق الأمر، كما مرّ فى مفهوم الشرط، فإنّ الظاهر من الأمر هو الإطلاق و عدم تقييده بشىء من القيود ما دام لم يحرز التقييد، فقيد العدالة فى «أكرم العالم العادل» بمقتضى ظهور القيد فى الاحترازيّة رجوعه إلى الموضوع مسلّم و لكن رجوعه إلى الحكم مشكوك، فيتمسك لإثبات عدمه بالإطلاق، و يحكم بأنّ وجوب إكرام العالم مطلق من حيث العدالة و عدمها و إن لم يتحقّق الامتثال إلّا بإكرام العالم العادل. (م).

الطهاره و الطهوريه ثابت لجميع أقسام الماء بمقتضى الإطلاق، و فى الآخر ثابت لبعض الأفراد، و لا ينفى عن سائر الأفراد، و لو كان حمل المطلق على المقيّد من جهه ثبوت المفهوم، لوجب حمل المطلق الشمولى أيضا على المقيّد، إذ على هذا «ماء النهر يطهر بعضه بعضا» يدلّ على عدم كون غير ماء النهر كذلك، و من الواضح أنّه ينافى و يعارض المطلق الدالّ على كون الماء مطلقا- و لو كان غير ماء النهر- طاهرا مطهّرا، و وجه حمل المطلق البدليّ على المقيّد واضح، إذ ظهور القيد فى الاحترازيّه و أنّ الامتثال لا يحصل إلّا بإتيان المقيّد ينافى ظهور المطلق فى الإطلاق بدلا و أنّ المكلف مخير فى تطبيق الأمر به فى «أعتق رقبه» على أى فرد شاء- مؤمنه كانت أو كافره- فلا محاله يرفع اليد عن هذا الإطلاق، و يحكم بعدم اجتزاء عتق الرقبه الكافره فى مقام الامتثال.

ثمّ محلّ النزاع هو الوصف المضيق لدائرته الموضوع بأن يكون أخصّ من الموصوف و لو من وجه، كما فى «أكرم إنسانا عالما» أو «فى الغنم السائمه زكاه» فى جانب الافتراق عن الموصوف فقط، أمّا ما لا يكون كذلك بأن يكون مساويا للموصوف أو أعمّ مطلقا- كما فى «أكرم إنسانا كاتبا بالقوّه أو بالفعل»- أو فى جانب الافتراق عن غير الموصوف فيما يكون الوصف أعمّ من وجه، فلا يدخل فى محلّ النزاع أصلا، فلا يدلّ «فى الغنم السائمه زكاه»- بناء على ثبوت المفهوم للوصف- إلّا على أنّ الغنم المعلوفه لا زكاه فيها، أمّا عدم الزكاه فى الإبل المعلوفه فأجيبى عن مفهوم الوصف.

فما عن بعض الشافعيّيه من دلالتة على ذلك (١)، لا- وجه له، إلّا أن يدعى دعوى بلا- بينه و برهان، و هى أنّ تعليق الحكم على الوصف ظاهر فى العليّه،

١- المنخول: ٢٢٢ و كما فى كفايه الأصول: ٢٤٥ و مطارح الأنظار: ١٨٢.

فيكون كما إذا صرّح بكونه علّة للحكم كما في «الخمير حرام لأنّه مسكر» و عليه فلا اختصاص له بالوصف الأعمّ من موصوفه من وجه، بل يجري في كلّ وصف، سواء كان مساويا أو أعمّ أو أخصّ مطلقا و من وجه.

فصل: فى مفهوم الغايه.

و الكلام يقع فى مقامين:

الأول: فى المنطوق.

و اختلفوا فى دخول الغايه فى المغيا حكما- بمعنى أنه هل يكون أول جزء من أجزاء الغايه داخلا- فى حكم المغيا و يكون الحكم الثابت للمغيا شاملا له، أو لا؟ و إلا فلا معنى لدخول الغايه فى نفس المغيا، ضروره أن غايه الشئ ء مغايره له، و خارجه عنه قطعاً- على أقوال ثلاثه، ثالثها: التفصيل بين كونها مدخوله لكلمه «إلى» أو «حتى» فتكون خارجه فى الأول و داخله فى الثانى، و قد مال إلى هذا التفصيل شيخنا الأستاذ(١) قدس سره.

و التحقيق أن ما يستفاد من موارد استعمالها هو أنها إن كانت قيذا لما يكون متعلقاً به، تكون خارجه مطلقاً- و مرادنا مما يتعلق به هو الحكم لا- المتعلق - كما لو قيل: «هذا حلال لك إلى مجىء زيد» و فَمَدَرُهُمْ يَخُوضُوا وَ يَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يَوعَدُونَ* (٢) و أَتَمُّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣) بناء على تعلق الجازّ و المجرور بهيئه «أتموا» لا مادّه الإتمام.

و إن لم تكن قيذا للحكم، بل كانت قيذا لمتعلق الحكم أو موضوعه، فتكون داخله مطلقاً- كانت مدخوله لكلمه «إلى» أو «حتى»- لأن الغايه حينئذ

١- أجود التقريرات ١: ٤٣٦.

٢- الزخرف: ٨٣، المعارج: ٤٢.

٣- البقره: ١٨٧.

لا تكون حدًا للموضوع أو المتعلق و غايه له حقيقه، بل تكون غايه نحويه، كما فى «قتل من فى العسكر من أولهم إلى آخرهم» و «ضرب من فى المسجد من الباب إلى المحراب» و «قرأت الكتاب الفلانى من أوله إلى آخره» و «بعت جميع كتبي حتى الكتاب الفلانى» فهى فى الحقيقه سيقت فى هذه الموارد لبيان أنّ جميع الأفراد محكوم به هذا الحكم المذكور فى القضيه حتى ما بعد «إلى» و «حتى» لا لبيان حدّ المحكوم به، فإطلاق الغايه عليها مسامحه فى التعبير.

المقام الثانى: فى المفهوم

و أنّ الغايه هل تدلّ على انتفاء الحكم عمّا بعد الغايه أم لا؟

وقد ظهر ممّا ذكرنا فى ثبوت المفهوم للجمله الشرطيّه أنّ مناط ثبوت المفهوم رجوع القيد إلى الحكم، فإن كانت الغايه راجعه إلى نفس الحكم دون متعلّقه أو موضوعه، فهى ظاهره فى المفهوم، كما فى وَ كُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ (١) و «حرّم عليكم الخمر حتى تضطروا» و إن كانت راجعه إلى متعلّق الحكم أو موضوعه، فحكمها حكم الوصف، فإنّ المتعلّق أو الموضوع يصير حينئذ أمرًا خاصًا، و ثبوت الحكم لأمر خاصّ لا ينافى ثبوته لآخر.

هذا كلّ فى مقام الثبوت، أمّا مقام الإثبات: فظهور تعلّق الغايه بغير الموضوع ممّا لا ينكر، إذ الظاهر أنّ الظرف و الجارّ و المجرور إنّما يتعلّق بأمر حدثيّ و ما يكون من قبيل المعنى، و الموضوع ليس كذلك.

مثلا: «أكلت الخبز فى الدار» ظاهره أنّ «فى الدار» متعلّق ب «أكلت» حتى يكون المراد أنّ أكل الخبز كان فى الدار، لا السوق، لا أنّه متعلّق ب «الخبز»

حتى يكون المراد أنّ المأكول هو الخبز الذي يكون في الدار و لا ينافى كون الأكل في السوق مثلا.

فلا بدّ من تعلّق الغايه في مقام الإثبات إمّا بالمتعلّق أو بالحكم، فلو كان المتعلّق غير مذکور في الكلام، فلا محاله تتعلّق بالحكم، و يثبت لها المفهوم، إذ ليس في الكلام ما يصلح لتعلّق الغايه به إلّا الحكم، و لو كان المتعلّق أيضا مذكورا، فإن كان المذكور مفادا للهيئه، كما في «أكرم العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فالظاهر تعلّقها بالمتعلّق، إذ الظرف بمقتضى الظهور العرفي يتعلّق حينئذ بمبدإ الفعل المذكور و مادّته لا بمفاد هيئته، و إن لم يكن كذلك، كما في «يجب إكرام العلماء إلى أن رأيت منهم الفسق» فحيث تصلح الغايه للتعلّق بكلّ من الحكم و المتعلّق فلا تكون ظاهره في شىء منهما إلّا بالقرينه، و ما لم يحرز رجوعها إلى الحكم لا يحكم بثبوت المفهوم لها، كما لا يخفى.

و لا يخفى أنّ ظهور الغايه في المفهوم فيما تكون راجعه إلى الحكم يكون أقوى من ظهور الجمله الشرطيّه فيه، فإنّ غايه الحكم لو لم تكن ظاهره في المفهوم و انتفاء الحكم عمّا بعدها، يلزم الخلف، و أنّ ما فرض أنّه غايه ليس بغايه، و هذا بخلاف القول بعدم ثبوت المفهوم للجمل الشرطيّه، فإنّه ليس فيه هذا المحذور و إن كان خلاف ظاهر الكلام أيضا.

فصل: فى مفهوم الاستثناء.

و الكلام فى مقامين:

الأول:

[فى] أنه هل يدل على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى أم لا؟

و الحق دلالة على ذلك فيما إذا استعملت أداه الاستثناء استثناء، لا فيما إذا استعملت صفه، فإنه حينئذ داخل فى مفهوم الوصف الذى أنكرناه، و ذلك لتبادره عرفاً، فإنهم لا يفهمون من مثل «جاءنى القوم إلّا زيدا» إلّا إثبات المجىء لمن عدا «زيد» من القوم و نفيه عن «زيد» و هكذا فى «ما جاءنى القوم إلّا زيد» لا يفهمون إلّا نفي المجىء عن عدا «زيد» و إثباته ل «زيد».

و أنكره أبو حنيفة (١)، مستدلاً بأنّ مثل «لا صلاة إلّا بطهور» و «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و نحوهما ممّا لا يمكن الالتزام بانتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، إذ لزمه تحقّق الصلاة و وجودها بوجود الطهارة أو فاتحة الكتاب سواء وجد سائر الشرائط و الأجزاء أم لا، مع أنّ هذا الاستعمال ليس استعمالاً عنائياً، بل هو كما فى سائر الجمل الاستثنائية، بلا تفاوت فى البين أصلاً.

و فساد هذا الاستدلال أوضح من أن يخفى، ضرورة أنّ المستثنى منه

١- شرح مختصر الأصول - للعضدى -: ٢٦٤ و ٢٦٥، و كما فى مطارح الأنظار: ١٨٧، و كفايه الأصول: ٢٤٧.

ليس هو الشرط في «لا صلاة إلا بطهور» و لا الجزء في «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتى يلزم ما ذكر من أن لازم ثبوت المفهوم في الأوّل تحقّق الصلاة بوجود الطهاره فقط و لو لم تكن سائر شرائط الصلاة، و لانزومه في الثاني تحقّق الصلاة بقراءه فاتحه الكتاب سواء وجد سائر الأجزاء و الشرائط أم لا، و هكذا المستثنى ليس هو الجارّ و المجرور حسب، بل المستثنى منه هو طبيعيّ الصلاة، و المستثنى هو الحصّه الخاصّه من هذه الطبيعه، فيكون معنى «لا صلاة إلا بطهور» أنه لا يتحقّق طبيعيّ الصلاة في الخارج إلا الحصّه التي تكون مقارنه مع الطهاره منه. و بعبارة أخرى: لا صلاة إلا صلاة تكون مع الطهاره أو فاتحه الكتاب. و هذا واضح لمن راجع أمثال هذه التراكيب، كما في «لا رجل إلا في الدار» و «لا علم إلا مع العمل» و «لا محنه إلا في الدنيا» و «لا راحه إلا في الأخرى» فإنّ المستثنى في جميع هذه الأمثله هو الحصّه الخاصّه من المستثنى منه، و هل يتوهّم عاقل أنّ المستثنى في «لا أشرب إلا من الكأس» هو الكأس، و في «لا آكل إلا مع زيد» هو زيد؟ فلا بدّ في أمثال هذه التراكيب أن نرى أنّ المستثنى و المستثنى منه أيّ شيء هو أولاً ثمّ نحكم بانتفاء ما ثبت للمستثنى منه عن المستثنى، و كأنّ أبا حنيفه اشتبه عليه الأمر و لم يفهم ذلك.

ثمّ اعلم أنّ الاستعمال في هذه التراكيب حقيقيّ لا-عنايه فيه أصلا، فما يظهر من صاحب الكفايه في جوابه الثاني عن هذا الاستدلال- من أنّ الاستعمال عنائي(١)- لا وجه له.

المقام الثاني:

في أنّه هل تكون دلالة الاستثناء على انتفاء الحكم أو ثبوته لما بعده بالمفهوم أو بالمنطوق؟

و الوجهان مبيّتان على أنّ كلمه «إلّا» تدلّ على خصوصيّة تفيد حصر الحكم فى المستثنى منه، فىكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصيّة، و تكون الدلالة دلالة مفهوميّة، أو تدلّ على «أستثنى» و نائبه عنه كما فى نيابه حروف النداء عن «أدعو» فىكون ثبوت الحكم لما بعده أو نفيه عنه بنفس هذه الكلمه، و تكون الدلالة منطوقيّة، و لا يهّمنا تعيين أحدهما، و لا فائده فيه أصلا، لعدم ترتّب ثمره عمليّه عليه.

ص: ٢٩٣

المقصد الرابع: فى العام و الخاصّ

اشاره

المقصد الرابع:

فى العام و الخاص

فصل: الظاهر أنه ليس للأصوليين فى معنى العموم اصطلاح خاص،**اشاره**

بل العموم هو عندهم بمعناه اللغوى الذى هو الشمول، يقال: عمّ الثوب زيذا، أى:

شملة.

و ما عرف به فى كلماتهم ليس بحدّ و لا برسم، بل هو تعريف لفظى ذكروا للإشارة إلى ذاك المعنى اللغوى الذى يعرفه كلّ أحد، فقولنا: «كلّ رجل عامّ» أى شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق و يصدق عليه طبيعه الرّجل من العالم و الجاهل و العادل و الفاسق و هكذا.

و ليعلم أن ليس البحث فى المقام عن مفهوم العامّ بما هو، إذ لا يترتب عليه غرض للأصولى، و إنما البحث عن مصاديقه، فإنّها متعلّقه للأحكام الشرعيّه و مترتبه على البحث عنها نتائج فقهيه.

و ربّما يتوهم ترتّب الفائده على البحث عن المفهوم بما هو، نظرا إلى أنّ العامّ مقدّم على المطلق الشمولى عند التعارض، كما ثبت فى محلّه، فلا بدّ من معرفه مفهوم العامّ حتّى يميّز عن المطلق فيقدّم عند التعارض.

و هذا التوهم فاسد، لأنّ مناط الترجيح و تقديم أحدهما على الآخر هو

كون الشمول و العموم المستفاد من الدليل بالوضع لا بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و ليس المناط فى ترجيح العامّ كونه مصداقا للعامّ و منطبقا عليه مفهوم العامّ، ضروره أنّ المطلق الشمولى أيضا مصداق للعامّ و منطبق عليه مفهومه، و إلّا لم يقع التعارض بينهما، غايه الأمر أنّ الشمول فيه مستفاد من مقدمات الحكمه، بخلافه فى ألفاظ العموم، فإنّه مستفاد من الوضع، و لذلك يقدّم على المطلق لصلاحيته لأن يكون بيانا له.

ثمّ إنّ العامّ يقسّم بالاستغراقى و المجموعى و البدلى.

و ربما يقال- كما فى الكفايه (١)- إنّ منشأ هذا التقسيم هو اختلاف كفيّته تعلق الحكم به، و إلّا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و ذلك لأنّ الحكم إمّا أن يتعلّق بكلّ واحد واحد من الأفراد بحيث يكون لكلّ فرد إطاعه و عصيان غير ما يكون للآخر، أو بمجموعها بحيث يكون هناك إطاعه واحده و عصيان واحد، أو بواحد منها على البدل بحيث يمكن انطباقه على أى فرد من دون خصوصيته فى البين، فالأوّل هو العموم الاستغراقى، و الثانى هو المجموعى، و الثالث هو البدلى.

لكنّ التحقيق أنّ المنشأ اختلاف نفس المفهوم حيث إنّ نفس الشمول و العموم الموجود فى جميع الأقسام مع قطع النظر عن الحكم مختلفه، إذ معنى «كلّ رجل - مثلا- مع قطع النظر عن كونه محكوما بحكم هو جميع الأفراد، و معنى «أى رجل هو الفرد المنتشر.

و بعبارة أخرى: المتكلم تاره يلاحظ جميع أفراد العالم- مثلا- بنحو الاستقلال و يثبت له كذلك حكما كوجوب الإكرام، و منشأ هذا الحكم تعلق

غرض له بكل واحد منهم مستقلاً و أنّ إكرام كل فرد منهم يكون ذا مصلحه، و أخرى يلاحظ جميع الأفراد بالانضمام و يثبت له كذلك حكماً، و منشؤه هو غرض واحد متعلق بالمجموع، و المجموع يكون ذا مصلحه، لا كل فرد مستقلاً، و ثالثه يلاحظ فرداً واحداً منتشراً بين جميع الأفراد، و يثبت له حكماً كذلك، فالحكم و إن كان مختلفاً في هذه الأقسام لاختلاف الغرض و المصلحه التي تكون في المتعلق إلا أنه ليس منشأ لهذا التقسيم، بل نفس ماهية هذه الأقسام مختلفه.

ثمّ إنّ ما في الكفايه من «أنّ مثل شمول لفظ عشره و غيرها لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها»^(١) من غرائب الكلام، إذ ليس في ألفاظ العموم لفظ يكون صالحاً بمفهومه للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، ضروره أنه لا ينطبق «كل عالم» أو «العلماء» أو «ما من عالم» بمفهومها على زيد العالم، و لا يمكن أن يقال: إنّ زيدا كل عالم أو علماء، كما لا يمكن أن يقال: إنّ الواحد عشره. فليس معنى صلاحيه العامّ للانطباق ما ذكره قدس سرّه، بل معناها أنّ مدخول «كل» في «كل رجل أو لام الاستغراق في «الرجال» - مثلاً - يشمل و ينطبق فعلاً بواسطة الكلّ أو اللام الموضوع للشمول على كل ما يصلح أن ينطبق عليه لفظ الرجل و مفهومه، و من المعلوم أنّ لفظ «العشره» ليس كذلك، بل هو من قبيل أسماء الأجناس، كلفظ «رجل فكما أنّ لفظ «الرجل ما لم يكن مدخولاً ل «كل» و أمثاله لا ينطبق على جميع الأفراد، بل يدلّ على مجرد الطبيعه المهمله من حيث العموم و الخصوص كذلك لفظ «عشره» ما لم يكن مدخولاً ل «كل»

و أمثاله لا يدلّ على العموم و لا ينطبق على العشرات، بل يدلّ على مجرّد طبيعه العشره المهمله من حيث العموم و الخصوص بالنسبه إلى مصاديقها، و إذا كان مدخولا لما يدلّ على العموم ك «كلّ عشره زوج» - مثلا- ينطبق على جميع مصاديقها و كلّ ما يصلح أن ينطبق عليها من عشرات العالم، و تختلف دائره العموم سعه و ضيقا بحسب ذكر التميز و عدمه، و موارد الذّكر أيضا، كما يشاهد في «كلّ عشره زوج» و «كلّ عشره رجال يقدرّون على رفع هذا الحجر» و «كلّ عشره حيوان كذا» و هكذا.

تذييل: يذكر فيه أمران:

الأوّل:

أنّه لا شبهه في إمكان العامّ الاستغراقيّ و المجموعيّ و البدليّ، و وجوده في الأوامر، لكنّ المجموعيّ منه نادر في الفقه، بل لم نجد له موردا، و هكذا لا ريب في وجود الاستغراقيّ منه في النواهي فضلا عن إمكانه، و هو فوق حدّ الإحصاء.

و أمّا المجموعيّ: فربما قيل بإمكانه، نظرا إلى أنه يمكن أن يكون هناك مصلحه في ترك أفراد طبيعه منضمّ بعضها إلى بعض بحيث لو لم يترك فرد منها في الخارج لما حصل الامتثال أصلا.

و لكنّه خلاف ما اخترناه في بحث النواهي من أنّ النهي ليس ما هو المعروف و المشهور من طلب الترك، بل معناه هو الزجر عن الفعل لمفسده تكون فيه، و ذكرنا أنّه لو كان في الترك مصلحه، لما كان الفعل حراما، بل كان الترك واجبا، إذ لا يلزم أن يكون متعلّق الأوامر هو الأفعال الوجوديّة، بل يمكن أن يتعلّق الأمر بترك فعل، إذ كلّ ما يكون مقدورا للمكلّف بأيّ نحو كان يصحّ تعلّق النهي به، ففرض وجود مصلحه في ترك أفراد طبيعه منضمّ بعضها إلى

بعض خارج عن متعلق النواهي.

و يمكن تصويره بأن يكون هناك مفسده في أفعال متعدده منضم بعضها إلى بعض بحيث لا يكون بعضها دون بعض واجدا لتلك المفسده، فيكون المجموع من حيث المجموع محرّما، فالعامّ المجموعى أيضا متصوّر إلّا أنّ وجوده في الشرعيات غير معلوم، وربما يمثّل بالصوم. وفيه نظر واضح.

و أما العامّ البدلى فلا يتصور في النواهي، إذ المفسده لو كانت قائمه بواحد من الأفراد معينا لا على البدل، فهو خارج عن محلّ الكلام، و لو كانت قائمه بواحد منها لا معينا بل على البدل، فلا يعقل إلّا على نحو العامّ المجموعى و أن تكون المفسده في واحد على البدل منضمّا مع سائر الأفراد، إذ لا يتصوّر أن يكون هناك مفسده واحده في كلّ واحد من الأفراد بدلا منفردا من دون انضمام سائر الأفراد إليه.

نعم، يمكن تصوّر وجود المفسده الواحده في الطبيعه المنهى عنها بنحو صرف الوجود، فيكون أوّل الوجودات على سبيل البدليه ذا مفسده، كما مثلنا في بعض مباحثنا السابقه بما إذا نهى المولى عبده عن إدخال رجل في الدار ليكون فارغا للمطالعه، و قال: «لا تدخل أحدا في الدار» فما هو متعلق النهى هو أوّل الوجودات و الأفراد من الطبيعه، و المفسده تكون فيه منفردا مستقلا من دون انضمامه إلى سائر الأفراد.

لكنّه أيضا خارج عن محلّ الكلام، إذ النهى لم يتعلّق بالطبيعه أينما سرت على البدل، بل تعلّق بالحصّه الخاصه من الطبيعه، و هي الحصّه المتحققه في ضمن أوّل الوجودات و الأفراد بنحو الشمول و العموم، فهو داخل في العامّ الشمولى لا البدلى، فانقدح أنّ العامّ البدلى لا يتصوّر في متعلق

الثاني:

أنّ العامّ البدليّ و الاستغراقيّ لا يكاد يشته أحدهما بالآخر، إذ لكلّ منهما ألفاظ خاصّه به موضوعه له، كلفظ «كلّ» و «جميع» و «تمام» و غيرها للاستغراق، و لفظ «أى» و غيره للبدليّ، و أمّا المجموعيّ و الاستغراقيّ فحيث إنّ الأول لم يوضع له لفظ خاصّ ظاهراً فيمكن اشتباه أحدهما بالآخر، و الظاهر أنّه يحمل على الاستغراق في صورته الاشتباه و الدوران، لأنّه - مضافاً إلى أنّ المجموعيّ نادر جدّاً بحيث لم نعثر على ورود مورد منه في الشرعيّات، و هذه المرتبه من الندره توجب الانصراف و عدم انفهام العرف ذلك إلّا مع القرينه الظاهره - يحتاج إلى مئونه زائده في مقام اللحاظ و الاعتبار تدفع بالأصل، إذ لا بدّ في العامّ المجموعيّ أن يلاحظ الكثرات أوّلاً و يعتبرها واحداً ثانياً كي يمكن أن يكون محكوماً بحكم واحد ناشئ عن غرض واحد و مصلحه واحده تكون في الجميع، إذ الواحد بما هو واحد لا يمكن صدوره عن الكثير بما هو كثير، و هذا بخلاف الاستغراقيّ، إذ لا يحتاج إلى مزيد من ملاحظه الكثرات و اعتبارها واحداً، فاعتبار الزائد عن لحاظ الكثرات و اعتبار كونها واحداً عنايه زائده تحتاج إلى نصب قرينه عليها، فعند عدمها يحمل على الاستغراق.

فصل: لا ريب في أنّ للخصوص صيغه تخصّه

و يكون استعمالها في العموم غلطا استعمالا في غير ما وضع له كالبعض.

و لا- إشكال أيضا في وجود ألفاظ مشتركة بين العموم و الخصوص مستعمله في كلّ منهما، فلا بدّ في تعيين أحدهما من قرينه تعيينه، كالموصلات و المفرد المحلّي باللام المستعمله في العموم تاره و في الخصوص أخرى.

و إنّما الكلام في وجود ألفاظ خاصّه بالعموم يكون استعمالها في الخصوص بدون القرينه مع علاقته مجازا و بدونها غلطا.

و الحقّ أنّ لفظ «كلّ» و «جميع» و أخواتهما و الجمع المحلّي باللام كذلك، لتبادر العموم منها من غير نكير يعتنى به.

و دعوى أنّ الخصوص هو القدر المتيقّن ممّا لا- ينبغى أن يصغى إليه، لأنّ الأخذ بالقدر المتيقّن لا مساس له بالظواهر، و إنّما مورده المجملات و الموارد المشكوكه لا الظاهره المتيقّنه.

و كذلك دعوى أنّ استعمال مثل هذه الألفاظ في الخصوص وصل إلى حدّ قيل: ما من عامّ إلّا و قد خصّ، لا وجه لها و لا تثبت مدّعى مدّعيها، لا لما أفاده في الكفايه- بعد تسليم المجازيه- من عدم المحذور في كثره الاستعمال في الخصوص، حيث إنّ مع القرينه (١)، فإنّه مخدوش، فإنّ الاستعمال في الخصوص لو كان مجازا فمع كثرته يصير من المجازات الشائعه التي تكون عند

تجرّدها عن القرينه محتمله للحمل على المعنى المجازي أو التوقّف على القولين في المسأله.

بل لما أفاده أوّلا من عدم الملازمه بين التخصيص و المجازيه (١)، كما سيجيء.

مضافا إلى أنّ الصغرى- و هي كثره التخصيص- ممنوعه، إذ التخصيص كثيرا ما يكون بالمتصل الذي سيجيء أنّه في الحقيقه ليس بتخصيص بل صوره تخصيص، و بالمنفصل و إن كان تخصيصا حقيقه إلّا أنّه قليل غايته، فظهر أنّ هذه الدعوى ممنوعه صغرى و كبرى.

فصل: لا شبهه في أنّ النكره في سياق النفي أو النهي تدلّ على العموم عقلا،

ضروره أنّ انتفاء الطبيعه يكون بانتفاء جميع أفرادها، و وجودها بوجود فرد منها.

و الظاهر أنّ هذه الدلاله ليست بالوضع، لأنّ كلمه «ما» موضوعه للنفي، و كلمه «رجل مثلا موضوعه للطبيعه و لا وضع للمجموع.

ثمّ إنّ العموم المستفاد منها تابع في السعه و الضيق لما أريد من المدخول، فإن أريد منه مفهوم واسع، كان العموم في جميع أفراد هذا المفهوم الواسع، و إن أريد منه مفهوم ضيق، كان السريان في جميع أفراد هذا المفهوم الضيق.

و الظاهر أنّ السعه و الضيق في المدخول يستفادان من مقدّمات الحكمه، فما لم تجر فيه لا تدلّ على العموم إلّا في القدر المتيقن منها، إذ أداه النفي أو النهي لا- تقتضى أزيد من نفي الطبيعه أو النهي عنها، و العموميّه مبتنيه على أن يكون المراد منها الطبيعه المطلقه حتّى تكون بإطلاقها منفيّه أو منهيّه فتدلّ على العموم.

هذا في النكره في سياق النفي أو النهي، أمّا في مثل لفظ «كلّ» و نحوه ممّا يدلّ على العموم وضعاً يستفاد سعه المدخول من نفس لفظ الكلّ و نحوه و لا يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه في ذلك.

بيان ذلك: أنّا قد ذكرنا في الواجب المشروط أنّ الإهمال في مقام

الثبوت غير معقول، ولا- يعقل أن يكون المولى الحكيم الملتفت إلى حكمه جاهلا بموضوع حكمه و أنه هل هو العالم مطلقا أو العالم العادل، فإذا قال:

«أكرم العلماء» من دون تقييد و كان فى مقام البيان، يدلّ- بضميمه قرينه الحكمه و أنه لو كان هناك قيد آخر له دخل فى غرضه لكان عليه البيان- على أن الموضوع هو العالم مطلقا، و إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فقد بين أن موضوع حكمه هو العالم مطلقا بواسطة لفظ «كلّ» فلا يحتاج بعد ذلك إلى قرينه الحكمه، حيث إنّها فى مورد عدم البيان و المفروض أنه بينه، فإنّ لفظ «كلّ» متكفّل لبيان عموميه المدخول و أنه شامل لكلّ ما يصلح أن ينطبق عليه.

و بعبارة أخرى: لفظ «كلّ» يدلّ على أنّ مدخوله- الذى كان صالحا لأن ينطبق على جميع الأفراد و قابلا لذلك قبل دخول لفظ «كلّ» عليه- منطبق على الجميع و مراد منه فعلا(1).

و أمّا الجمع المحلّى باللام فالظاهر أنه يفيد العموم أيضا بلا- احتياج إلى جريان مقدّمات الحكمه، لوضوح الفرق بين المفرد المحلّى باللام و الجمع من حيث احتياج مقدّمات الحكمه للدلاله على العموم فى الأول و عدمه فى الثانى، كما لا يخفى.

١- أقول: قد أورد سيدنا الأستاذ على صاحب الكفايه إيرادا قد انمحي عن خاطرى.(م).

فصل:

اشاره

لا ريب في حجّيه العامّ في العموم لو لم يعلم تخصيصه،

و أمّا لو علم،

فيقع الكلام في مقامين:

اشاره

الأوّل: في أنّه هل هو حجّه في الباقي مطلقاً، أو ليس بحجّه كذلك، أو يفصّل بين التخصيص بالمنفصل و المتّصل، فيقال بالحجّيه في الثاني و عدمها في الأوّل؟

الثاني: في أنّه لو كان المخصّص مجملاً مردّداً بين الأقلّ و الأكثر أو المتباينين من جهة الشبهه في المفهوم هل يسرى إجماله إلى العامّ حقيقه أو حكماً أم لا؟ و يذيل بالبحث عن الشبهات المصادقيّه.

الكلام في المقام الأوّل:

اشاره

المعروف بين الأصوليين أنّ العامّ المخصّص حجّه فيما بقي، و ادّعى بعضهم عدم الحجّيه. و الحقّ هو الأوّل.

أمّا في العامّ المخصّص بالمتّصل: فظاهر، إذ المخصّص فيه بمنزله القيد اللاحق للكلام في الحقيقه و إن كان تخصيصاً صورته، و قد عرفت أنّ لفظه «كلّ» مثلاً من أداه العموم تفيد شمول ما يصلح أن يشمل المدخول بجميع قيوده و لواحقه، و المدخول تاره يكون «رجلاً» و أخرى «رجلاً عالماً» و ثالثه «رجلاً عالماً هاشميّاً» و هكذا، فباختلاف المدخول- من حيث كثره الأوصاف و قلّتها أو عدمها- يختلف العموم سعه و ضيقاً- و المراد بالصفه مطلق ما يلحق بالكلام من القيود، لا النعت النحوي- و التخصيص ب «إلّا» و ما يشبهها من أداه الاستثناء و إن لم يكن- ظاهراً- من قبيل الأوصاف و يكون- ظاهراً- تخصيصاً و إخراجاً

لشيء عن المستثنى منه بحيث لولاه لكان داخلاً فيه إلا أنه ليس كذلك في الحقيقة، إذ المخصّص المتّصل يعدّ في العرف قرينه على عدم إرادته هذا الفرد من العام، ف «أكرم العلماء إلاّ الفساق منهم» يكون بمنزله «أكرم العلماء العدول» عرفاً، فلا وجه لعدم الحجّية في المتّصل أصلاً.

و عمدته الإشكال في التخصيص بالمنفصل

إشارة

بتقريب أنّ المخصّص المنفصل قرينه على أنّ العام لم يستعمل فيما وضع له العدى هو العموم فيكون مجازاً، ولا ريب [فى] أنّ المجازات متعدّدة، و مراتبها مختلفه، و لا دليل على تعيين واحد منها حتى يكون اللفظ ظاهراً و حجّه فيه.

و جوابه يتّضح بتقديم مقدّمتين:

الأولى: أنّ الدلالة منقسمه بأقسام ثلاثة:

الأول: الدلالة الأنسيه و التصوريه،

و هي: الانتقال من اللفظ إلى المعنى و لو كان اللفظ غافلاً أو نائماً، و منشؤها زياده الأناس بين اللفظ و المعنى، و ليس هذا من الدلالات الوضعيه أصلاً، لما عرفت في بحث تبعيه الدلالة للإرادته أنّ اللفظ موضوع لإفاده المعنى و إبرازه، و لا يكون ذلك إلاّ إذا كان المتكلّم في مقام الإفاده و التفهيم.

الثاني: الدلالة التصديقيه،

بمعنى دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم أراد منه ما هو موضوع له، و تسمّى هذه بالدلالة الوضعيه، و هي تابعه للوضع، لما مرّ في بحث الوضع من أنّه ليس إلاّ التعهّد و البناء على أنّه متى استعمل لفظ كذا يريد المعنى الكذائي.

الثالث: الدلالة التصديقيه،

بمعنى دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم أراد منه معناه و ما هو موضوع له جداً لا أنّه مراد بإرادته استعماليه. و بعبارة أخرى: دلالة

اللفظ بمعنى حجّيه ظاهر اللفظ، وهذه لا ربط لها بالوضع، بل هي ثابتة ببناء العقلاء على أنّ المتكلم لو صدر منه لفظ ظاهر في معنى يحمل عليه، وليس له أن يقول: مرادى غيره.

المقدّمه الثانيه:

لا- ريب في أنّ المرتفع بالقرينه أو التخصيص ليس القسم الأوّل من هذه الأقسام، بداهه أنّ الانتقال حاصل و لو مع القطع بأنّ الموضوع له ليس بمراد، لما عرفت من أنّه تابع للأنس، و هو موجود بين لفظ «الأسد» و معناه الحقيقي، و لو أتى بقرينه «يرمى» و ينتقل من «رأيت أسدا يرمى» إلى الحيوان المفترس قطعاً و لو يعلم بواسطه قرينه «يرمى» أنّه ليس بمراد.

و أمّا الدلاله الثانيه: فهي و إن كانت قد ترتفع كما لو نصب قرينه على عدم إرادته الموضوع له، إلّا أنّها في المقام ثابتة غير مرتفعه، لأنّ المتكلم حينما استعمل اللفظ العام بلا قرينه فقد دلّ على أنّه أراد المعنى الموضوع له بإرادته استعماليه، و هذه الدلاله حين الاستعمال موجوده، و لا- تنقلب عمّا هي عليه بوجود القرينه المنفصله التي هي المخصّيه ص، و اللفظ إذا كان مستعملاً في معناه الحقيقي بدون القرينه المتّصله، كان حقيقه فيه، و لا يصير بعد ذلك مجازاً.

و الحاصل: أنّ العامّ المخصّيه ص بالمنفصل دلّته على العموم و ما وضع له ثابتة غير مرتفعه، و إنّما المرتفع بالمخصّيه ص المنفصل هو القسم الثالث من أقسام الدلالات، الّذى هو الحجّيه الثابته ببناء العقلاء، و جهه الارتفاع أنّ بناءهم ليس على العمل بالظواهر كيف ما اتّفق حتى مع وجود معارض أقوى، بل يقدّمون المعارض الأقوى عليها، و إذا كان رفع اليد عن الظهور و عدم الأخذ به لأجل المعارضه، فلا بدّ من ملاحظه مقدار المعارضه، و من المعلوم أنّ

لا معارضه بين المخصّص و باقى أفراد العامّ، فيؤخذ بظهور العامّ بالنسبه إليه، و لا وجه لرفع اليد عن ذلك.

و بعباره أخرى: كانت عمدته الشبهه لعدم الحجّيه هى المجازيه، و قد عرفت عدمها فى المقام، و أنّ العامّ باق على ما هو عليه، و لا يصير مجازا بالتخصيص.

و بعباره ثالثه واضحه: حيث يشمل لفظ «كلّ» فى «كلّ عالم» جميع ما يصلح مدخوله لأن يصدق عليه، فهو بمنزله قولنا: «كلّ عالم سواء كان عادلا أو فاسقا، و سواء كان هاشميا أو غيره، و سواء كان فقيها أو غيره» و هكذا إلى آخر التقاسيم التى يمكن فى مدخوله، و متكفّل للتسويه بين جميع الأقسام، و متضمّن لجميع هذه السواءات، فلو خصّص العامّ بمنفصل، و علمنا أنّ الفاسق خارج عن تحت العامّ، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور العامّ بالنسبه إلى هذه التسويه. و أمّا بقيه السواءات التى كان لفظ «كلّ» متضمّنا لها فلا وجه لرفع اليد عنها، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون العامّ استغراقيا أو مجموعيا.

و هذا نظير أن يقول المولى: «أكرم هؤلاء العشره» و بعد ذلك قال:

«لا تكرم زيدا» مع فرض كونه منهم، فإنّه لا ريب فى عدم استعمال العشره فى التسعه، فالمخصّص المنفصل رافع لحجّيه الظهور مطلقا حتى بالنسبه إليه، أمّا حجّيه الظهور بالنسبه إلى الباقي و ما لا يكون له معارض أقوى و أظهر منه فباق على حاله من غير فرق بين العامّ الاستغراقى و المجموعى.

و لو سلّمنا المجازيه، فهل يكون حجّه فيما بقى أم لا؟ الحقّ هو الأوّل.

بيانه: أنّ العامّ قبل التخصيص كان شاملا لجميع الأفراد، و دالّا عليها بالمطابقه، و كانت هذه الدلاله متضمّنه لدلالات ضمّتيه تبعيه، فلو قال المولى:

«أكرم كلّ عالم» فكأنّه قال: «أكرم زيدا و عمرا و بكرا و خالدا» إلى آخر أفراد العالم، فهذه الدلالات موجوده فى ضمن ذلك العامّ و هو إجمال لذلك التفصيل، فلو قال فى دليل آخر: «لا تكرم زيدا» لا يعارض إلّا دلالة العامّ على إكرام زيد ضمنا، أمّا دلالته على إكرام خالد و عمرو و بكر و غيرهم ضمنا فليس لها معارض، و إذا لم يكن لها معارض، فلا- وجه لسقوطها عن الحجّيه و رفع اليد عنها.

لا يقال: إنّ هذه الدلالات التضمّنيه كلّها تابعه للدلاله المطابقيه، و المفروض أنّها ساقطه.

فإنّه يقال: الدلاله التضمّنيه و إن كانت تابعه للدلاله المطابقيه فى مقام الثبوت و الواقع، و تسقط الأولى بتبع سقوط الثانيه، إلّا أنّ الأمر فى مقام الإثبات و الدلاله ينعكس، لأنّ المخصّص أولا و بالذات لا يعارض إلّا الدلاله التضمّنيه التبعيه بالنسبه إلى زيد الخارج- مثلا- بالتخصيص، فتسقط الدلاله المطابقيه بالنسبه إلى هذا الفرد فى مقام الإثبات بتبع سقوط الدلاله التضمّنيه، و حيث لم يكن لسائر الدلالات الضمّنيه التبعيه معارض و مزاحم و مانع عن ثبوتها فلا تسقط حتّى تسقط الدلاله المطابقيه بتبعها، فتكون دلالة العامّ على هذه الدلالات الضمّنيه التبعيه غير المزاحم بمزاحم أقوى مطابقه باقيه، فهو حجّه فيما بقى تحته.

و هذا ممّا أفاده بعض مقرّرى بحث الشيخ الأنصارى (١) قدّس سرّه، و هو فى غايه الجوده، و لا- وجه لما أورده عليه صاحب الكفايه (٢)، كما لا يخفى.

١- مطارح الأنظار: ١٩٢.

٢- كفايه الأصول: ٢٥٧.

المقام الثاني: أنه لو كان المخصّص مجملا من حيث المفهوم،

فإنّما أن يكون إجماله من أجل دوران مفهومه بين الأقلّ و الأكثر أو المتباينين، و على كلّ حال فإنّما أن يكون المخصّص متصلا أو منفصلا.

فإن كان مردّدا بين المتباينين، فلا إشكال في سرايه إجمال المخصّص إلى العامّ أيضا حقيقه في المتّصل، و حكما في المنفصل.

أمّا في المتّصل: فلأنّ الظهور من الأوّل لا ينعقد للعامّ بالنسبه إلى أحد محتملي المخصّص، فلو قال: «أكرم العلماء إلّا الفساق منهم» و تردّد مفهوم الفاسق بين أن يكون شارب الخمر، و ترك الصلاه فرضا، فحيث إنّ الفاسق -الذي هو قيد عدميّ لموضوع الحكم حقيقه- يكون محتمل الانطباق على شارب الخمر و تارك الصلاه، فمن الأوّل لا يعلم أنّ موضوع الحكم أى شىء هو، فيكون مجملا، فليس بحجّه في شىء منهما.

و أمّا في المنفصل: فلأنّ العامّ و إن انعقد له ظهور بالنسبه إلى جميع أفراده حتّى ما يحتمله المخصّص و لا ينقلب عمّا هو عليه و لا يصير مجازا بعد مجىء المخصّص ص المنفصل إلّا أنّ الحجّيه -التي كانت بناء العقلاء بعد قيام القرينه القطعيه على أنّ العموم غير مراد جدّا- منحصره بغير ما يكون المخصّص ص محتملا- له، و ليس للعقلاء بناء على الأخذ بظهور العامّ مع ذلك القرينه، و المتيقّن من بنائهم هو الأخذ بظهوره في غير ما يحتمله المخصّص.

و إن كان المخصّص ص المجمل مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، فإن كان متصلا، فلا ريب أيضا في سرايه إجمال المخصّص ص إلى العامّ أيضا بعين ما مرّ في المتباينين، فلا يكون حجّه إلّا في غير المرتكب للصغيره و الكبيره من باب أنّه متيقّن.

و إن كان منفصلاً، فالظاهر أنه يتمسك بالعام بالنسبة إلى الفرد المشكوك دخوله تحت المخصّص، و يكون العام حجّه في غير الفرد المتيقّن من المخصّص، و ذلك لأنّ العام انعقد له ظهور في العموم و الآن كما كان، و لا يرفع عن هذا الظهور إلّا إذا عارضه حجّه أقوى و أظهر منه، و المفروض أنّ المخصّص مجمل و لا يكون حجّه في المرتكب للصغيره، فلا يصلح للمعارضه إلّا بالنسبة إلى أفراده المتيقّنه التي يكون حجّه فيها، و أمّا بالنسبة إلى الأفراد المشكوكه فلا يكون حجّه، فكيف يكون مزاحماً للعامّ و موجبا لارتفاع حجّيه العامّ بالقياس إليها أيضا!؟

و ربّما يتوهم التسويه بين المخصّص المتّصل و المنفصل في عدم جواز التمسك بالعامّ و سرايه الإجمال إلى العامّ حكماً، نظراً إلى أنّ العامّ و إن كان ظاهراً في العموم بعد التخصيص أيضا إلّا أنّ المخصّص قرينه على أنّ المراد الجدّي من «العلماء» في قوله: «أكرم العلماء» هو العلماء الذين لا يكونون فاسقين، و من المعلوم أنّ موضوع الحكم هو ما يكون مراداً من العامّ جدّاً، لا ما يكون ظاهراً و لو لم يكن كذلك، فالموضوع المذمى هو العالم غير الفاسق حيث إنّ قيده العدمي مجمل و مردّد بين المرتكب للصغيره و الكبيره لا يجوز التمسك بالعامّ، و القول بأنّ المرتكب للصغيره واجب الإكرام، كما في المخصّص المتّصل بلا تفاوت بينهما من هذه الجبهه.

و لكنّه فاسد، وجه الفساد: أنّ «الفساق» في «لا تكرم العلماء الفساق» ليس بمفهومه قيذا للعلماء، ضروره أنّ مفهوم الفسق بما هو مفهوم من المفاهيم لا يكون مانعاً عن وجوب الإكرام، بل المانع عنه هو الفسق بوجوده الواقعي، كالكذب و شرب الخمر و الغيبه و غير ذلك، و إذا كان المانع عن الإكرام هذه

الأمر، فلفظ «الفاسق» ومفهومه إشاره إلى فاعل شىء منها، وبهذا الاعتبار يكون قيذا للعلماء، فكأنه قال: «لا تكرم عالما يشرب الخمر ولا عالما يغتاب ولا عالما يكذب» وهكذا، فإن إرادته المرتكب للكبيره معلومه، و المرتكب للصغيره غير معلومه، فتلك الدلالات الضمئيه بالنسبه إلى أفراد العام، التى منها الناظر إلى الأجنبيه من غير إصرار- مثلا- باقيه على حالها بتمامها، و يؤخذ بها بجمعها إلما ما يكون حجّه أقوى على خلافها، و ليس ذلك إلما فى المرتكب للكبيره، فبالنسبه إليها- أى: دلالة العام على المرتكب للكبيره فقط- يسقط العام عن الحجّيه، و أمّا بالنسبه إلى دلالة على المرتكب للصغيره، فظهور العام و دلالة على حالها، و لا معارض لها أقوى منها، فلا وجه لسقوطها عن الحجّيه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنه لو كان المخصّص ص مجملا- من جهه الشبهه فى المفهوم، فلا يجوز التمسك بالعام فيما لم يعلم خروجه عن تحت العام و دخوله فى المخصّص إلّا إذا كان المخصّص منفصلا دائرا بين الأقلّ و الأكثر، فإنّه يتمسك بالعموم فى الفرد المشكوك، و يحكم بأنّه محكوم بحكم العام.

هذا تمام الكلام فى التمسك بالعام فى الشبهه المفهوميّه.

تذييل: فى جواز التمسك بالعام فيما إذا كان إجمال المخصّص من جهه المصداق،

إشاره

و كان المفهوم معلوما مبيّنا، كما إذا تردّد زيد العالم بين كونه فاسقا أو غير فاسق. و الأقوال فى المقام أربعة:

القول بالجواز مطلقا، و عدمه مطلقا، و التفصيل بين المخصّص اللفظى و القول بالجواز، و اللبّى و القول بعدمه، كما أفاده صاحب الكفايه (١)، و التفصيل

بين اللبّيات بأن تكون مقنّده لموضوع الحكم أو كاشفه عن عدم وجود الملاك في المصداق المشتبه و القول بالجواز في الثاني، و عدمه في الأوّل، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١).

و الكلام يقع في مقامين:

إشاره

الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي.

أما المقام الأوّل:

فالظاهر اختصاص النزاع في المخصّي ص المنفصل، و أما المخصّي ص المتّصل - الّذى عرفت أنّه يطلق عليه التخصيص مسامحه، و إلّا ففي الحقيقة ليس بتخصيص، بل يكون موضوع الحكم مضيقاً من الأوّل - فلا كلام و لا نزاع في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات الحكم للفرد المشكوك دخوله تحت المخصّي ص، ضروره أنّ موضوع الحكم بتمام قيوده و شرائطه في كلّ قضيه لا بدّ أن يكون مفروض الوجود، فإنّ الحكم غير محقق لموضوعه أو قيد من قيوده، و غير متكفّل لإحراز موضوعه أو قيد من قيوده، فكما لا يصحّ التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات وجوب الإكرام للفرد المشكوك أنّه عالم كذلك لا يصحّ التمسك بعمومه عند تقييده بأنهم لا يكونون فاسقين، غايه الأمر أنّ الموضوع في الأوّل بسيط، و في الثاني مركّب.

هذا، و عمده ما قيل لجواز التمسك بالعام في المخصّص المنفصل هو:

أنّ العامّ انعقد له ظهور في العموم، و الفرد المشكوك داخل تحت العامّ، و يتبع هذا الظهور في جميع أفراد العامّ إلّا فيما عارضه دليل أقوى و أظهر منه، و المفروض أنّ المخصّي ص يكون كذلك بالنسبه إلى أفراده المتيقّنه، و أما المشكوكه فلا يكون حجّه فضلاً عن أن يكون أقوى حتى يرفع اليد عن ظهور

العامّ لأجل المخصّص ص بالنسبة إليها، فلا مانع من التمسك بالعامّ، لكونه ظاهراً في العموم، و لا مقتضى لرفع اليد عن هذا الظهور إلّا فيما يكون معارضاً بالدليل الأقوى، و دخول «زيد» في المخصّص ص مشكوك، و لذا لا نتمسك بالمخصّص و لا نجري حكمه عليه، فلا- يكون ظهور العامّ في هذا الفرد المشكوك معارضاً بدليل أقوى منه، فلا محذور في التمسك بالعامّ بالنسبة إليه و الجواب عنه: أنّ مناط جواز التمسك بالعامّ ليس مجرد كونه ظاهراً في شىء، بل المناط هو الحجّية الثابتة ببناء العقلاء و عملهم بالظواهر، و القدر المتيقّن من بنائهم العمل بالظواهر ما لم ينصب قرينه على الخلاف، و في مورد نصب القرينه المنفصله- مثل: «لا- تكرم الفسّاق من العلماء»- على الخلاف يرون أنّ موضوع الحكم في دليل «أكرم العلماء» و ما هو مراد جدّى للمتكلّم و يكشف عنه ظهور العامّ هو العلماء الذين لا- يكونون فاسقين، فالفرد المشكوك خروجه عن تحت العامّ و دخوله تحت المخصّص ص لا- من جهة المفهوم، بل من جهات خارجيه، و إن كان العامّ ظاهراً فيه إلّا أنّه ليس من الظواهر التي تكون حجّه عند العقلاء، فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور.

و بعبارة أخرى: العامّ له ظهوران: ظهور أوّلى في العموم، و هو باق بعد ورود القرينه المنفصله أيضاً، و لا يتقلب عمّا هو عليه، و ظهور ثانوى له في أنّه كاشف عن أنّ المولى صدر منه هذا الكلام بداعى الجدّ لا بدواعى آخر، كالامتحان و التقية و المزاح و أمثال ذلك، و الأوّل تابع للوضع، و الثانى تابع لبناء العقلاء، فما دام موجوداً هذا البناء منهم هذا الظهور الثانوى أيضاً موجود، و جواز التمسك بالعامّ هو الظهور الثانوى للعامّ، و من المعلوم أنّه بعد ورود القرينه المنفصله يكون ظهوره الثانوى في العلماء الذين لا يكونون فاسقين، إذ

بناؤهم على الأخذ بالظواهر مشروط بعدم نصب القرينه على الخلاف، فلا بدّ من إحراز هذا الموضوع حتى يثبت له حكم العامّ- وهذا نظير قاعده «قبح العقاب بلا بيان» فإنّها تجرى ما دام لم يكن بيان في البين، ومع وجوده لا موضوع لها- لأنّ موضوع الأصل اللفظي هو الكاشف عن المراد الجدّي، ومع القرينه لم يكن للعامّ كاشفيّه عن ذلك بالنسبه إلى الفرد المشكوك، فيرتفع موضوع الأصل اللفظي.

و بهذا يظهر الكلام في المقام الثاني، إذ الأصل العملي موضوعه الشكّ، وهو موجود في المقام، فيجوز التمسك بالبراءه عن وجوب الإكرام و حرمة بالنسبه إليه.

ثمّ إنه لا- فرق في عدم جواز التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه، إذ القضيه الخارجيه مثل: «أكرم كلّ من في البلد الفلاني من العلماء فعلاً» و إن افرقت الحقيقيه في أنّ المتكلّم بنفسه متكفّل لإحراز مصاديق العامّ في الأوّل- أي الخارجيه- بخلاف الثاني، فإنّه غير ناظر إلى ذلك، بل أحال إحرازها إلى نفس المخاطب، إلّا أنّه لا فرق بينهما فيما هو ملاك جواز التمسك بالعامّ، الذي هو حجّيه العامّ فيما يتمسك به لإثبات حكمه له و تسريته إليه، و من المعلوم أنّ العامّ بعد ورود المخصّص المنفصل تضيق دائره حجّيته سواء كان في القضيه الحقيقيه أو الخارجيه، فكما أنّ «لا تكرم الفساق من العلماء» يضيق دائره حجّيه «أكرم العلماء» و يقيّد «العلماء» بأن لا يكونوا فاسقين في القضيه الحقيقيه، كذلك «لا تكرم أعدائي» يضيق دائره حجّيه «أكرم كلّ من في البلد الفلاني من العلماء بالفعل» و يقيّد «العلماء الموجودين في البلد فعلاً» بأن لا يكونوا أعداء للمولى في القضيه الخارجيه،

فلا يجوز التمسك بالعام في شيء منهما لإسراء حكمه إلى الفرد المشكوك كونه مصداقا للمخصص.

و بتقريب آخر أوضح: القضية الخارجيه و إن كانت متكفله لإثبات الحكم على موضوعه المحقق وجوده لا المقدر وجوده إلا أن إحراز انطباق عنوان العام على المصاديق بعد ورود المخصص موكول إلى نفس المخاطب، و لا بد له من إحراز موضوع الحكم، الذي قيد بواسطة المخصص في كلتا القضيتين بغير عنوان المخصص بحيث كأنما قال المولى من الأول: «أكرم كل من في البلد فعلا الذين لا يكونون أعدائي» فبعد التخصيص يكون كل منهما على السواء في أن الموضوع لا بد و أن يكون مفروض الوجود، فما لم يحرز مصداقيه فرد من الخارج للموضوع المقيّد لا- يثبت الحكم له، فالفرد المشكوك المصداقيه في المقام كالفرد المشكوك كونه عالما لو لم يكن مخصص ل «أكرم العلماء».

و بهذا يظهر الفرق بين المقام و بين الشبهه في المفهوم في جواز التمسك هناك و عدمه هنا، إذ لفظ «العلماء» حيث لم يثبت تقييده بغير مرتكب الصغيره و ثبت تقييده بغير مرتكب الكبيره، لم تضيق دائره حجّيته بالنسبه إلى مرتكب الصغيره، و لم يقيد المراد الواقعي إلا بعدم ما يكون قطعاً داخل تحت المخصص، فكأنما قال المولى: «أكرم العلماء الذين لا يرتكبون الكبائر» فجواز التمسك بالعام و الحكم بوجوب إكرام العالم المرتكب للصغيره- من جهه أن التقييد بعدمه لم يثبت، و مصداقيه (١) لموضوع الحكم بعد عدم تضيق دائره الحجّيه بالنسبه إليه- مقطوع، بخلاف الشبهه المصداقيه، فإنّ مصداقيه الفرد المشكوك كونه شارب الخمر- بعد إحراز تضيق دائره حجّيه «أكرم

١- عطف على قوله: «جهه».

العلماء» و تقييدهم بأن لا- يشربوا الخمر مثلا- بحيث كأنما قال: «أكرم العلماء الذين لا- يشربون الخمر»- للموضوع الواقعي مشكوكه، فلا بدّ من إحرازها من الخارج.

و من الوجوه التي استدللّ بها على جواز التمسك بالعامّ في الشبهات المصادقيه قاعده «المقتضى و المانع» و هي أنّ عنوان العامّ مقتضى لتسريه الحكم إلى جميع أفرادها، و عنوان الخاصّ مانع عن ذلك، فإذا أحرزنا المقتضى كالعلم في المثال المعروف، و شككنا في ثبوت المانع كالفسق، فلا يرفع اليد عن المقتضى، و لا بدّ من الحكم بوجود مقتضاه.

أقول: إن كان مراد المستدلّ بها من المقتضى و المقتضى في مقام الإثبات بمعنى الكاشفيّه و الدليليّه و أنّ العامّ له كاشفيّه للمراد الجدّيّ و الواقعي، و الخاصّ مانع عنه، و مانعيته بالنسبه إلى الفرد المشتبه مشكوكه، فلا بدّ من الأخذ بالمقتضى، أي: كاشفيّه العامّ، و الحكم بثبوت المقتضى، أي: وجوب الإكرام بالقياس إليه، فهذا الدليل بعينه هو الدليل السابق، غايه الأمر قد عبّر بلفظ آخر، و بتعبير آخر، و قد مرّ جوابه مفضّلا.

و إن كان المراد من المقتضى في مقام الثبوت أي: المصلحه و الملاك، و أنّ عنوان العامّ فيه ملاك الحكم، و عنوان الخاصّ مانع عن تأثير هذا الملاك، فهو و إن كان تامّا بحسب الصغرى- و لا يرد عليه ما أورده عليه شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ عنوان المخصّص لا- ينحصر في كونه مانعا بل ربما يكون شرطا أو جزءا كما في «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صلاه إلّا بطهور»^(١) لأنّ الكلام ليس في أمثال هذه التراكيب التي هي متكفّله لبيان عدم تحقّق الماهيّة

إمكاناً أو وقوعاً بدون وجود المستثنى و تحقّقه كما مرّ في بحث المفهوم، بل الكلام في التراكيب و القضايا التي متكفّله لبيان الأحكام الثابتة لموضوعاتها، و من المعلوم أنّها كلّها تابعه للملاكات الموجودة في موضوعاتها المقتضية لها، و أنّ عناوين المخصّصات في أمثالها من قبيل الموانع عند العرف في جميعها- إلّا أنّ الكلام في تماميّة هذه القاعدة كبرى، إذ مدرّكها لو كان بناء العقلاء فهو غير متيقّن، و لو كان المدرّك شمول الأخبار- الدالّ على حجّيته الاستصحاب- لها، فسيجيء- إن شاء الله- أنّ الأخبار الواردة في ذلك الباب يستحيل عموميتها لموارد المقتضى و المانع و موارد الاستصحاب معاً، بل لا بدّ من أن تكون ناظره إمّا إلى موارد المقتضى و المانع فقط أو الاستصحاب كذلك.

بقي الكلام في التفصيل الّذى أفاده صاحب الكفاية(١)- قدّس سرّه- في المقام، و هو: أنّ المخصّص إن كان لفظياً منفصلاً، فحيث يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص ص المنفصل فلا يجوز التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك كونه مصداقاً للمخصّص، لأنّ دليل وجوب إكرام العلماء مثلاً غير متكفّل لانطباق موضوعه على ما في الخارج، بل لا بدّ من إحراز ذلك من الخارج.

أمّا إن كان المخصّص ص لبيّناً، فلو كان ممّا يمكن أن يعتمد عليه المولى في مقام البيان، فهو كالمخصّص ص المتصل في أنّه لا ينعقد ظهور للعامّ في العموم من الأوّل، بل يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص من الأوّل.

و أمّا لو لم يكن كذلك، فلا مانع من التمسك بالعامّ في الفرد المشكوك و المصداق المشتبه، لبقاء العامّ على حجّيته و ظهوره فيه، كما لو قال: «أكرم جيرانى» و قطعنا بأنّه لا يريد إكرام عدوّه، فحيث لم يلق من المولى إلّا كلام

واحد هو «أكرم جيرانى» وهو ظاهر فى وجوب إكرام جميعهم و حجّه فى ذلك ما لم يقطع بخلافه، فالمصداق المشتبه حيث لم يقطع بكونه عدوًّا و خارجًا عن عموم «أكرم جيرانى» فلا حجّه للعبد على المولى فى عدم إكرامه، إذ لم يكن مخصّيّص لفظى على الفرض حتّى يقيّد العامّ بغير عنوانه، و لم يصل حجّه من طرف المولى على تقييد موضوع الحكم حتّى يلزم إحراز انطباقه على من فى الخارج. هذا خلاصه ما أفاده فى المقام.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ(١): بأنّه غير تامّ بإطلاقه، إذ المخصّيّص اللّتى تاره يكون مقيّدًا له كما فى قوله عليه السّلام: «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا فارضوا به حكما فإنّى جعلته حاكما عليكم»(٢) إلى آخره، فإنّه عامّ غير مقيّد بكون الرّجل الراوى عادلا- أو غير فاسق بمقيّد لفظى، لكن ثبت الإجماع على لزوم كونه عادلا، و أنّه مقيّد بهذا القيد، فحكمه حكم المخصّيّص اللفظى المنفصل فى عدم جواز التمسك به فى المصداق المشتبه، إذ المعتبر فى عدم جواز التمسك بالعامّ بالمنكشف- و هو كون المراد الواقعى مقيّدًا- لا بخصوصيّة الكاشف من كونه لئيّا أو لفظيّا.

و أخرى لا- يكون مقيّدًا للموضوع، بل يكون كاشفا عن ملاك الحكم، فلو قطعنا بعدم وجود الملاك فى فرد، فهو خارج عن عموم العامّ خروجًا فراديا بالضروره، إذ الظهور لا يصادم القطع، و يحمل سكوت المولى عنه إمّا على المصلحه فيه أو المفسده فى التقييد فى المولى الحقيقى، و على الغفله فى غيره، و لو شككنا فى وجود الملاك فى فرد، يكون عموم الحكم- حتّى بالنسبه

١- أجود التقريرات ١: ٤٧٤-٤٨٠.

٢- الكافى ١: ٦٧-١٠ و ٧: ٤١٢-٥، التهذيب ٦: ٢١٨-٥١٤، الوسائل ٢٧: ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث

إليه- كاشفا عن وجود الملاك فيه، و ليس للعبد أن يخالف أمر مولاه في هذا الفرد و يعتذر بأنى لم أقطع بوجود الملاك فيه، فإنّ إحراز ملاكات الأحكام ليس من وظيفه العبد، بل شأن العبد امتثال أوامر المولى و نواهيه، و أمّا أنّ هذا المأمور به فيه ملاك أم لا فليس من شأنه، و هذا كما أمر المولى باشتراء اللحم فلم يشترط العبد معتذرا بأنى لم أحرص وجود المصلحة فى ذلك، و من المعلوم أنّه يضرب على رأس مثل هذا العبد.

و ثالثه يكون مشكوكا و مردّدا بين الأمرين من دون أن يكون معيّن فى البين، كما إذا قال: «أكرم جيرانى» و نعلم أنّه لا- يريد إكرام عدوّه، و نشكّ فى أنّ عدم العداوه هل هو أخذ قيدا فى موضوع الحكم أو هو علّه و ملاك للحكم؟

و فى هذا الصورة يفضّل بين ما إذا كان المخصّي ص نظريًا و ممّا يمكن أن يتكل المتكلّم عليه، فىكون من قبيل احتفاف الكلام و العامّ بما يصلح للقريبته على تقييده، فيسقط ظهوره فى العموم و لا يصحّ التمسك به فى المصداق المشتبه، و بين ما إذا كان دليلًا- عقليًا نظريًا لا- يصلح للقريبته، فيجوز التمسك بالعامّ حينئذ، أو إجماعا، إذ العامّ قد انعقد ظهوره فى العموم، و الدليل المنفصل العقلى قد خصّ به بغير من علم عداوته قطعًا تخصيصًا أفراديًا، و بقى ظهور العامّ فى الفرد المشكوك عداوته على حاله، و حيث إنّ الشكّ فى التخصيص الزائد، فيتمسك بالعامّ، و يحكم بوجود إكرام كلّ فرد من أفراد الجيران غير من علم بعداوته، و يكون العموم كاشفا عن عدم وجود العدوّ فى أفراد العامّ، و يحمل السكوت عن المعلوم عداوته على المصلحة فيه أو المفسده فى التقييد بعدمه فى المولى الحقيقى، أو الغفله فى المولى العرفى.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّ التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه فيما إذا كان

المخَصِّص ليا لا يجوز على الإطلاق، كما زعم صاحب الكفايه قدس سرّه، بل يختصّ الجواز بما إذا كان كاشفا عن الملاك غير مقيد للعام أو مرددا بينهما لكنّه كان دليلا عقليا نظريا. هذا خلاصه ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه.

و الظاهر أنّ ما أفاده من التفصيل بل غيره من التفصيلات المذكوره فى المقام كلّها نشأت من الخلط بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه.

و الحقّ (١) أنّ التمسك للعام- فى محلّ الكلام- فى القضايا الحقيقيه التى

١- أقول: لا شبهه فى تقييد المخَصِّص ص موضوع الحكم و العام بنقيض عنوان المخَصِّص ص بالنسبه إلى المراد الجدّى و الواقعى، سواء كان المخَصِّص ص لفظيا أو لبيا، و بعد التقييد يصير الموضوع مركبا من جزئين: أحدهما: عنوان العام، و الآخر: نقيض عنوان الخاص، كما أفاده دام ظلّه. و لا فرق بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه إلّا فى أنّ المولى أو كل إحراز الموضوع بكلا جزأيه إلى العبد، و جعله على ذمته فى القضايا الحقيقيه أو الخارجيه التى يكون المخَصِّص ص فيها لبيا محتملا للقريبته و فى القضايا الخارجيه أحرز أحد جزأى الموضوع هو بنفسه، و جعل إحراز الجزء الآخر على عهده المكلف- إذ الكلام فى المخَصِّص ص العوانى الذى أخذ مفروض الوجود، مثل عنوان العدو، لا الفرد، مثل «زيد» فإنّه ليس من قبيل الشبهه المصادقيه التى هى محلّ الكلام، كما لا يخفى- و من المعلوم أنّ مجرد هذا الفرق لا- يكون فارقا بين الخارجيه و الحقيقيه من اللبّيات غير المحتمله للقريبته فيما نحن بصدد، و هو جواز التمسك للعام فى الأوّل و عدمه فى الثانى، و ذلك لأنّ أحد الجزئين محرز على الفرض و الآخر موكول إلى العبد، فكما أنّ فى الحقيقيه من القضايا لا بدّ للعبد من إحرازها فكذلك فى الخارجيه منها. و توهم أنّ الموضوع فى هذا القسم من اللبّيات أحرزه المولى بنفسه بكلا جزأيه لانعقاد الظهور للعام، فاسد، إذ قد مرّ أنّه ليس كلّ ظاهر بحجّه، بل الحجّه هو الظهور الثانوى للعام فى المراد الواقعى. و بعبارة أخرى: حجّيه العام بمقدار كاشفيته عن المراد الواقعى، فإذا لم يكن بواسطة المخَصِّص ص ظاهرا فى العموم ظهورا ثانويا كاشفا عن المراد الواقعى، فلا محاله لا يدلّ على أنّ جميع ما يشير إليه المولى بقوله: «أكرم هؤلاء العلماء» مثلا غير أعداء له، بل بعد القطع بأنّه لا يريد إكرام العدو نقطع أنّ مراده من هذا القول أنّه أكرم من هؤلاء العلماء كلّ من لا يكون عدوا لى، فالمشار إليهم بمقتضى ظاهر كلامه «العلماء» يقينا، و لا يحتاج إلى إحرازنا ذلك، أمّا كونهم غير أعداء له فليس لنا دليل يدلّ عليه، فلا بدّ من إحرازه، فلا يفرق بين القضايا الحقيقيه و الخارجيه من هذه الجبهه التى فرّق [بها] بينهما سيّدنا الأستاذ دام ظلّه العالى. و لكن دعوى جريان سيره من العقلاء على الأخذ بالعمومات إذا كانت مخصّصه باللّيات غير المحتمله للقريبته فى مطلق القضايا الحقيقيه كانت أو خارجيه، غير بعيدة جدّا. (م).

يجرى عليها الأحكام لا يجوز على الإطلاق، سواء كان المخصّص لفظياً أو لثبياً، كاشفاً عن الملاك أو مقيّداً لموضوع الحكم أو محتملاً لكلّ منهما، و في القضايا الخارجيّة تفصيل يأتي.

وقد ظهر وجهه في المخصّص اللفظي المتّصل و المنفصل و اللبّي الضروري الصارف لظهور الكلام، و النظريّ الصالح لتقييد العامّ، أمّا اللبّي الكاشف عن الملاك، كحكم العقل بأنّ ملاك وجوب إكرام الجيران عدم عداوتهم، فحيث إنّ العقل لا يشكّ في موضوع حكمه بالضروره فلو حكم بأنّ العدو ليس فيه ملاك الوجوب، إنّما الملاك في غيره، فلا محاله يعلم بأنّ أيّ شيء و أيّ عنوان يكون فيه ملاك الوجوب، فكشف العقل عن ملاك الحكم ملازم لكشفه عن عنوان المقيّد، فيقيّد العامّ به، و لا يجوز التمسك به في المصداق المشكوك.

و أمّا اللبّي المرّد بين كونه مقيّداً للعامّ أو كاشفاً عن الملاك: فمضافاً إلى أنّه لا يتصوّر التريديد في ذلك، أنّ العقل لا يشكّ في مناط حكمه بخروج الأعداء عن تحت العامّ، و بعد علمه بمناط الحكم و ملاكه يعلم بعنوان المقيّد لا محاله، لمكان الملازمه.

و بعبارة أخرى: لو سألنا عن العقل عن أنّ خروج الأعداء لما ذا؟ و لأيّ

جهه؟ لا يمكن أن يتوقف في ذلك.

فإنّ أجب بأنّه لعداوتهم، فيقيد العامّ بما يلزم عدم هذا العنوان.

و إن أجب بأنّه لشقاوتهم أو لفسقهم أو لإيذائهم و أمثال ذلك، فكذاك.

و إن أجب بأنّي أعلم إجمالاً أنّه أحد هذه العناوين إمّا الشقاوه أو الفسق أو الإيذاء و هكذا، فيقيد العامّ بالعنوان الملازم للجميع بحسب مقام الإثبات، و يكون من قبيل الشبهه المفهوميّه و دوران الأمر بين المتباينات، فيخرج عن محلّ الكلام (١).

فعلى جميع التقادير يقيد العامّ بغير عنوان المخصّص أو ما يلزمه، و بعد ذلك حيث إنّ القضيه حقيقيه، و تطبيق الموضوع على ما فى الخارج يكون على ذمه العبد، فلا بدّ له من إحراز موضوع الحكم بجميع قيوده، فإذا شكّ فى قيد فى فرد، لا يصحّ تسريه الحكم إليه، ضروره أنّ الحكم لا يكون محققاً لموضوعه.

هذا كلّه فى القضيه الحقيقيه، أمّا الخارجيه منها: فالحقّ فيها هو التفصيل الذى أفاده شيخنا الأستاذ (٢)، و هو بأدنى تفاوت يجرى فى القضايا الخارجيه فقط، و ذلك لأنّ المخصّص لو كان لفظياً، فحيث إنّ عنوان يقيد موضوع الحكم، و إنّّه يقدم على العامّ لأظهرته منه - و لا - محاله يكون عنواننا من العناوين، إذ لو كان فرداً خارجياً و شكّ فى خروج فرد آخر، فهو من الشكّ فى التخصيص الزائد، و خارج عن محلّ الكلام - فبعد ذلك إحراز الموضوع و قيده يكون من وظيفه العبد، و لا يجوز التمسّك بالعامّ فى الفرد المشكوك.

١- أقول: و إن أجب بأنّه إمّا الشقاوه فقط أو هى مع الفسق و الإيذاء، فيكون أيضاً من قبيل الشبهه المفهوميّه و دوران الأمر بين الأقلّ و الأكثر، و يخرج عن محلّ الكلام أيضاً. (م).

٢- تقدّم تخريجه فى ص ٣١٩.

و لو كان مخصّصاً صائغاً صالحاً لصرف ظهور الكلام و العامّ عن العموم، و كان ممّا يمكن أن يتكل عليه المتكلم، فحيث إنّه يكون حينئذ من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريبته، فيسقط العامّ عن الظهور في العموم، أى:

لا- ينعقد له ظهور في العموم، ففي المخصّص اللفظى و إن انعقد للعامّ ظهور في العموم و لا ينقلب عمّا هو عليه إلّا أنّ الخاصّ لأقوائته في الظهور يقدّم على العامّ، و فى اللبى المحتمل للقريبته لا ينعقد من الأوّل ظهور للعامّ في العموم، ففي كلّ منهما ما هو الحجّج للعبد هو العامّ المقيّد بنقيض الخاصّ، فلا بدّ له من إحراز العامّ و قيده، لأنّ القضية و إن كانت خارجيّة إلّا أنّ المخصّص سواء كان لفظياً أو لبّياً حيث إنّه عنوان أخذ مفروض الوجود لا- فرد خارجيّ، يستكشف منه أنّ المولى جعل تطبيق الموضوع الخارجيّ المقيّد أو محتمل التقييد بعنوان مأخوذ مفروض الوجود على ذمّه المكلف و عهدته، فكأنّه قال: «أكرم من هؤلاء الجيران كلّ من لا يكون عدوّاً لى» فلا بدّ للعبد من إحراز أنّ هذا الفرد- مثلاً- ممّن لا يكون عدوّاً له حتّى يجب إكرامه عليه و لا- يجب إكرام من يكون مشكوكاً عداوته، و ليس للمولى أن يعاقب العبد على ترك إكرامه، فإنّ العبد له حجّج على المولى، فيجيبه- لو سأله عنه- ب «لا- إنّك تكلمت بكلام غير ظاهر ببركه القربنه اللفظيه أو العقليه المنفصله الصالحه لصرف ظهور الكلام فى العموم فى غير وجوب إكرام من لا يكون عدوّاً لك من الجيران، و أنا لم أحرز ذلك».

و لو كان المخصّص لبّياً نظرياً لا يصلح لصرف ظهور العامّ فى العموم، فحيث إنّ العامّ انعقد ظهوره فى العموم، و تمّ الحجّج للمولى على العبد، و المولى بنفسه أحرز انطباق الموضوع على ما فى الخارج، فنفس العموم

كاشف عن عدم كون المشكوك عدوّاً له، و يحمل سكوت المولى عمّن قطع بعداوته و أنّه لا- يريد المولى إكرامه على المصلحه فيه أو الغفله، و ليس للعبد ترك إكرام المشكوك عداوته، إذ المولى هو بنفسه أحرز عدمها، و إلّا لم يلق كلاماً عامّاً شاملاً له، و لا يقبل من العبد الاعتذار: «إني قطعت بأتك لا تريد إكرام عدوّك، و لم أحرز عدم عداوه هذا الفرد» لأنّ المولى يجيبه ب «أنك ما سمعت قولي: أكرم جميع هؤلاء الجيران؟ و أيّ شغل لك بوجود الملاك في هذا الفرد أم عدمه بعد قولي: أكرمه؟» فالتمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه يصحّ في مثل «لعن الله بنى أميّه قاطبه» المخصّص قطعاً بغير المؤمن على تقدير كونه قضيه خارجيه و «بع جميع كتبى» المخصّص عقلاً- بغير الكتب التى كتبها المولى بنفسه- مثلاً- و غيرهما من القضايا الخارجيه التى خصّصت بالدليل العقلى، و لم يكن الدليل العقلى بحيث يصلح لصرف ظهور العامّ فى العموم. هذا تمام الكلام فى المقام الأوّل.

المقام الثانى:

اشاره

أنّه بعد ما ثبت عدم جواز التمسك بالعامّ- مطلقاً أو فى الجملة- فى الشبهه المصداقيه لإسراء الحكم إلى الفرد المشكوك- من جهة أنّ العامّ على كلّ تقدير يقيد بنقيض عنوان الخاصّ، و لا يمكن إحراز قيد موضوع الحكم بنفس الحكم- يقع الكلام فى أنّ قيد العامّ هل يمكن إحرازه بالأصل العملى حتى يضمّ الوجدان إلى الأصل، و يلتزم الموضوع أم لا؟

لا- ريب فى جريان الأصل فيما إذا كان له حاله سابقه، كما إذا كان العالم المشكوك فسقه غير فاسق سابقاً و الآن شكّ فى ذلك، فيحرز أحد جزأى الموضوع- و هو كونه عالماً- بالوجدان و الآخر بالتعبّد، فيلتزم الموضوع.

أمّا ما لم يكن له حاله سابقه- كقرشيّه المرأه، فإنّ المرأه عند وجودها إمّا

وجدت قرشيته أو غير قرشيته - فوقع النزاع بين شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه فى جريان الأصل فيه.

و التزم صاحب الكفايه - قدس سره - بذلك بدعوى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بمنفصل أو متصل حيث إنه معنون بعنوان عدمي غالبا - إذ المخصيص فى غالب الأوقات يكون أمرا وجوديا و العام يقيّد بنقيضه - يكون إحراز المشكوك منه بالأصل الموضوعى ممكنا. مثلا: إذا شكّ فى امرأه أنّها قرشيته أو غير قرشيته و إن لم يكن هناك أصل يحرز به أنّها قرشيته أو غيرها، لعدم وجود الحاله السابقه لإحداهما، إلّا أنّ استصحاب عدم الانتساب بالقريش، و عدم اتّصافها بأنّها قرشيته - حيث إنّها قبل وجودها كانت نفسها معدومه و انتسابها بالقريش أيضا كانت معدومه، فعند وجودها نعلم بوجود نفسها، و نشكّ فى أنّ صفتها و انتسابها بالقريش هل انقلب من العدم إلى الوجود أم لا؟ - يفيد فى إحراز أنّها لا تكون منتسبه إلى القريش، و يحكم بأنّها ممّن لا تحيض إلّا إلى خمسين (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ: بأنّه لا يمكن إحرازه بالأصل فى أمثال هذا المثال ممّا لا يكون للوصف حاله سابقه. و قدّم لتفحيح مرامه مقدّمات ثلاثا:

الأولى: أنّ التخصيص - أيّما ما كان - يوجب تقييد عنوان العام بنقيض عنوان الخاصّ، فلو كان أمرا وجوديا، فالباقي تحت العام مقيد بعنوان عدمي، و إن كان عدميا، فالباقي مقيد بعنوان وجودي، ضروره أنّه لا يمكن أن يبقى العام على عمومته حتّى بالنسبه إلى أفراد المخصّص و عنوانه بعد التخصيص، و إلّا يلزم التناقض، فإنّ السالبه الجزئيه تنافى الموجه الكئيه، كما أنّ الموجه

الجزئية تناقض السالبة الكليّة، و لا- فرق بين المتّصل و المنفصل إلّا في أنّ [المتّصل] يوجب انعقاد الظهور في الخاصّ، و تقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ من أوّل الأمر، بخلاف المنفصل، فإنّ التقييد فيه يكون بالقياس إلى المراد الجدّي و الواقعي، كما مرّ.

المقدّمه الثانيه: أنّه إذا كان الموضوع مركّباً من جزءين، فإنّما أن يكون كلاهما جوهرين أو عرضيين- و المراد بالعرض ما يساوق الوصف لا العرض باصطلاح الفلسفى- أو يكون أحدهما جوهرًا و الآخر عرضاً، و الحصر عقلى ينحصر فى هذه الأقسام الثلاثه بلا زياده و نقيصه.

فإن كان مركّباً من جوهرين كما إذا ورد: «أنّ من له ابنان فليصدّق بكذا» فلا شبهه فى جريان الاستصحاب فى أحدهما، و انضمامه إلى الوجدان فى الآخر، و يلتئم الموضوع بذلك، إذ أحد الجزئين أجنبيّ عن الآخر، و لا ارتباط بينهما، و الموضوع ليس إلّا اجتماعهما فى الزمان، و أنّ زمانا ظرف لكلا الوجودين، فإذا أحرز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالتعبّد الشرعى، فيتحقّق الموضوع.

نعم، لو كان الموضوع عنوانا بسيطا، مثل التقارن، و كان مسببا عن تحقّق هذين الجزئين فى الزمان، لا يجرى الأصل، إذ تحقّق الجوهرين المحصّلين لعنوان بسيط لا يثبت بذلك، العنوان.

و هكذا الكلام فيما يكون كلا جزأى الموضوع عرضيين- سواء كانا لموضوع واحد أو لموضوعين- كعلم زيد و عدالته، و علم زيد و عداله عمرو، و هكذا فيما يكون أحدهما جوهرًا و الآخر عرضاً قائما بمحلّ آخر غير هذا الموضوع، فيجرى الأصل فى هذا القسم أيضا، فيمكن إحراز أحدهما

بالوجدان و الآخر بالأصل فيما لم يكن العرضان أو الجوهر و العرض القائم بغير هذا الجوهر محصّين لعنوان بسيط يكون هو الموضوع، كما فى القسم الأوّل.

و من هذا القبيل روايه «لو ركع المأموم و الإمام راعع»^(١) الوارده فى صلاه الجماعة لو قلنا بأن الواو للحال، و يستفاد منه أنه لو تقارن ركوع المأموم مع ركوع الإمام، فتصحّ صلاه المأموم مثلا، فحينئذ لو ركع المأموم و شكّ فى تقارنه مع ركوع الإمام، لا يفيد استصحاب بقاء الإمام راععا إلى زمان ركوع المأموم لإثبات التقارن، بخلاف ما لو لم نقل بكون الواو للحال، فيكون الموضوع مركّبا من عرضين: ركوع الإمام و ركوع المأموم فى زمان واحد، فإنه يمكن استصحاب بقاء الإمام راععا إلى زمان ركوع المأموم، فيتحقّق الموضوع بضّم الوجدان إلى الأصل.

و من هذا القبيل أيضا مسأله موت المورث فى زمان حياه الوارث.

و إن كان أحدهما جوهرًا و الآخر عرضًا قائما به- و لا- يمكن ذلك إلّا بأن يكون اتّصاف المحلّ بهذا العرض أحد جزأى الموضوع، كاتّصاف الماء بالكزّيّه، إذ لو كان نفس الكزّيّه مأخوذه فى الموضوع دون اتّصاف الماء بها، للزم الخلف، إذ لازمه تحقّق الموضوع بتحقّق الماء و كزّيّه الدبس [مثلا] و المفروض أنّ الموضوع مركّب من جوهر و عرض قائم بنفس هذا الجوهر لا- قائم بمحلّ آخر، و من المعلوم فى مقرّه أنّ وجود العرض فى نفسه هو وجوده فى محلّه و موضوعه بعينه، فلا- ينفكّ وجود العرض عن وجود محلّه- فإذا كان كذلك، فلا يمكن إحراز أحدهما بالوجدان، و الآخر بالأصل، إذ

١- الكافى ٣: ٣٨٢- ٥ و ٦، الفقيه ١: ٢٥٤- ١١٤٩، التهذيب ٣: ٤٣- ٤٤- ١٥٢ و ١٥٣، الاستبصار ١: ٤٣٥- ١٦٧٩ و ١٦٨٠، الوسائل ٨: ٣٨٢- ٣٨٣، الباب ٤٥ من أبواب صلاه الجماعة، الحديث ١ و ٢، نقلًا بالمعنى.

الاتّصاف بالكزّيّه لا حاله سابقه له حتى تستصحب على الفرض، و نفس الكزّيّه لا فائده في استصحابها، لما عرفت من أنّ ما هو مأخوذ في موضوع الحكم هو اتّصاف الماء بالكزّيّه لا نفسها، فحينئذ لو كان هناك حوض فيه مقدار الكزّ من الماء فشككنا بعد ذلك في كزّيّته من جهة احتمال أنّه انعدم و وجد ماء آخر غير بالغ حدّ الكزّ، لا يمكن استصحاب كزّيّه هذا الماء، إذ هذا الماء متى كان كزّا حتى نستصحب كزّيّته؟ و استصحاب وجود الكزّ في الحوض و ان كان يجرى إلّا أنّه لا- يثبت كزّيّه هذا الماء الموجود فيه إلّا على القول بحجّيه الأصول المثبتة.

و الحاصل: أنّ الأوصاف التي لم يكن لها حاله سابقه بل لا ينفك وجودها عن وجود موضوعها إذا أخذت في موضوع الحكم، ليس لنا إحرازها بالاستصحاب بعد ما أحرزنا الجزء الآخر المأخوذ في الموضوع بالوجدان، إذ استصحاب الوصف بمفاد «كان» التامّه و إن كان جاريا إلّا أنّه لا- يثبت اتّصاف الموضوع به، و استصحابه بمفاد «كان» الناقصه مثبت غير حجّه على ما تقرّر في مقرّه.

هذا كلّ فيما إذا كان الوصف أمرا وجوديا، و لو كان الوصف المأخوذ في الموضوع أمرا عدميا، مثل أن يقال: «الماء الّذى لا يكون كزّا ينفعل» فالكلام الكلام.

ففي المثال المتقدّم لو كان الماء الموجود في الحوض قليلا في زمان و شككنا بعد ذلك في بقائه على حاله قلّته لأجل احتمال معدوميّته و وجود ماء آخر بالغ حدّ الكزّ، فاستصحاب عدم وجود الكزّ في الحوض - المسمّى بالعدم الأزلّي و المحمولى باعتبار أنّ العدم يحمل على الوصف فيقال: «وصف الكزّيّه

معدوم» مثلا- حيث إن له حاله سابقه يجرى لكّنه لا يثبت أنّ هذا الماء لا يكون كزّاء، و استصحاب عدم كون هذا الماء كزّاء- المسمّى بالعدم النعتيّ- لا يكون جاريا، لعدم الحاله السابقه له.

المقدّمه الثالثه: أنّ ما يوجد من الأوصاف و الأعراض بوجود موصوفه و معروضه بعد وجود موضوعه لا- يمكن أن يتّصف الموضوع بعدم ذلك الوصف و وجوده معا، ضروره استحاله اجتماع النقيضين، و لا أن لا يتّصف بأحدهما، بداهه استحاله ارتفاع النقيضين، بل لا بدّ حين وجود الموضوع من اتّصافه إمّا بوجود ذلك الوصف أو بعدمه، أمّا لو لم يضع الموضوع قدمه فى عالم الوجود، فلا يتّصف لا بوجود وصفه و لا بعدمه، و لا يكون هذا من ارتفاع النقيضين، المستحيل، إذ المعدوم لا يمكن أن يتّصف بشىء وجوديّ أو عدميّ، نعم، كما أنّ نفس الموضوع معدوم، كذلك نفس الصفه أيضا معدوم، لكن اتّصاف الموضوع المعدوم بصفه، و هكذا اتّصافه بعدمها غير معقول، فلا يمكن أن يقال: «إنّ هذا الماء قبل وجوده كان متّصفا بعدم الكزّيّه و الآن كما كان».

و بعد ما عرفت هذه المقدّمات الثلاث تعرف أنّه تقييد المرأه بأنّها غير قرشيّه لا محاله فى المثال المذكور بمقتضى المقدّمه الأولى، و أنّ هذا التقييد يكون على نحو مفاد «كان» الناقصه و العدم النعتيّ، و أنّ التقييد هو اتّصاف المرأه بأن لا تكون من قريش بمقتضى المقدّمه الثانيه، و أنّه يستحيل اتّصاف المرأه قبل وجودها بهذا الوصف بمقتضى المقدّمه الثالثه، فلا يمكن إحراز هذا القيد بالأصل، فإنّه مشكوك من أوّل الأمر، و نفس عدم القرشيّه و إن كان يجرى

فيه الأصل، إلّا أنّه لا يكون قيّدا مأخوذاً في الموضوع، فلا يفيد إحرازه (١). هذا خلاصه ما أفاده في وجه عدم جريان الأصل في الأعدام الأزلية.

ولا شبهه في المقدمه الأولى من المقدمات التي بنى مقصوده عليها من أنّه لا يمكن بقاء العامّ على عمومه بعد ورود الخاصّ، ضروره أنّ السالبة الجزئية تنافي و تناقض الموجه الكليّ، وهكذا العكس، و لا-ريب أيضا في المقدمه الثالثه من أنّ اتّصاف الموضوع بالعدم- كاتّصافه بوجود الوصف- ليس له حاله سابقه.

إنّما الإشكال في المقدمه الثانيه من أنّه لو كان الموضوع مرّكبا من عرض و محلّه، فلا محاله يكون القيّد هو الاتّصاف بهذا العرض. و بعبارة أخرى: هو وجود العرض بمفاد «كان» الناقصه. و لو كان أمرا عدميّا- كما هو الغالب في العمومات- يكون القيّد العدم النعتيّ و العدم بمفاد «ليس» الناقصه.

و حاصل ما أفاده في وجهه: أنّ الموضوع في مثل «أكرم كلّ عالم» بعد ورود «لا- تكرم الفاسق» حيث إنّه مقيّد- بمقتضى المقدمه الأولى- بنقيض عنوان الخاصّ، فلو كان التقييد بنحو «ليس» التامّه بحيث كان الموضوع هو «كلّ عالم لم يكن معه فسق» فإمّا أن يكون الموضوع باقيا على إطلاقه من جهه النعتيه حتّى يكون الموضوع هو «العالم الّذى لم يكن معه فسق سواء كان فاسقا أم لا» فهو غير معقول، بداهه ثبوت التهافت بين الإطلاق من جهه النعتيه، و التقييد بالعدم المحمولي.

أو لا يكون الموضوع باقيا على إطلاقه، بل هو مقيّد من هذه الجهه أيضا، فالتقييد بالعدم المحمولي من قبيل الأكل من القفا، إذ التقييد بالعدم النعتيّ مغن

عن التقييد بالعدم المحمولي.

وفيه: أنّ العامّ مقيد بالعدم المحمولي، الملازم مع العدم النعتيّ خارجا، و هو بالقياس إلى العدم النعتيّ لا مطلق و لا مقيد.

بيان ذلك: أنّ كلّ ما يكون ملازما لشيء في الوجود لا يلزم أن يكون محكوما بحكمه، كما مرّ في بحث الضدّ، بل اللازم أن لا يكون المتلازمان في الوجود مختلفي الحكم.

مثلا: استقبال القبلة ملازم وجوده مع استدبار الجدى في بعض البلاد، و مع كون اليمين بطرف المغرب، و الشمال بطرف المشرق، و لا- يمكن تحقّق الاستقبال بدون تحقّق هذه الأمور، لكن لا- يلزم أن يكون استدبار الجدى مثلا- محكوما بحكم الاستقبال من جهة الملازمه، بل الاستدبار من هذه الجهة ليس له حكم أصلا، لأنّه لغو محض و إن كان في طبعه لا يخلو عن حكم من الأحكام.

و لا يفرق في ذلك بين الواجبات النفسيّة و الغيريّة، فحينئذ تقييد العالم بعدم الفسق على نحو مفاد «ليس» التامه لا يوجب تقييده بما يكون ملازما له في الوجود، و هو الجهة النعتية و اتّصاف العالم بعدم كونه فاسقا، بل الموضوع مقيد بالعدم المحمولي فقط، و أمّا جهة النعتية حيث إنّها ضروريّة الوجود و لا دخل لها في غرض المولى أصلا، فالموضوع بالنسبة إليه لا مطلق و لا مقيد.

فأتّضح أنّ تقييد العامّ بنقيض عنوان الخاصّ فيما يكون الخاصّ أمرا وجوديا- كما هو الغالب- لا يلزم أن يكون بالعدم النعتي، بل يمكن أن يكون بالعدم المحمولي، و لا محذور فيه.

هذا، و لو كان ما أفاده تاما، لجرى في الموضوع المركّب من جوهرين أو

عرضين أو عرض قائم بمحلّ و جوهر آخر غير محلّ هذا العرض، إذ نسأل عن الجزء الثانى، و نقول: هل هو مأخوذ بنحو مفاد «كان» التامّه بحيث يكون الجزء الأول باقيا على إطلاقه حتى بالنسبه إلى كونه مجتمعا مع هذا الجزء و مقترنا معه، و عدمه، أو لا يكون مطلقا من هذه الجهه، بل قيّد بكونه مقترنا و مجتمعا مع الجزء الثانى؟ فإن كان الأوّل، يلزم التهافت، و إن كان الثانى، فيكون التقييد بالجهه النعتيه مغنيا عن التقييد بالوجود المحمولى و بمفاد «كان» التامّه، فلا يمكن إحراز أحد الجزئين بالتعبّد بعد ما كان الجزء الثانى محرزا بالوجدان فى غير الموضوعات المركّبه من العرض و محلّه أيضا، كما فى الصلاه المقترنه مع الطهاره، إذ استصحاب الطهاره بمفاد «كان» التامه لإثبات كون الصلاه مقترنه مع الطهاره يكون من الأصول المثبتة التى لا نقول بحجّيتها، و بنحو مفاد «كان» الناقصه ليس له حاله سابقه حتى نستصحبه.

و أمّا ما ذكرنا فى المقدمه الثانيه من أنّ الموضوع لو كان مركّبا من العرض و محلّ هذا العرض، لا يعقل أن يكون القيد المأخوذ فى هذا الموضوع الوجود المحمولى و بنحو مفاد «كان» التامّه، بل لا بدّ و أن يكون القيد هو الوجود النعتى و الاتّصاف، فهو و إن كان تامّا إلّا أنّه يختصّ بما إذا كان العرض أمرا وجوديّاً حيث إنّ العرض وجوده فى نفسه هو بعينه وجوده فى موضوعه، و أمّا لو كان أمرا عدميّاً، فحيث إنّ العدم باطل محض و نفى صرف لا يمكن أن يتّصف الموضوع به حقيقه، ضروره أنّ الاتّصاف الحقيقى لا بدّ له من طرفين وجوديين.

نعم، يمكن أن يكون معرّفا لعنوان و خصوصيه تكون تلك الخصوصيه و ذلك العنوان الوجودى وصفا حقيقيا، و لكن أطلق على العدم الوصف بالعنايه

والمجاز، وإلا «لا شيء» لا يمكن أن يكون وصفاً حقيقياً للشيء، فإذا كان المخصّص أمراً وجودياً- كما في «لا تكرم من كان متّصفاً بالفسق»- فلا- محاله يقتيد العامّ بنقيض هذا العنوان، ومن المعلوم أنّ نقيض الاتّصاف هو عدم الاتّصاف لا الاتّصاف بالعدم، فيكون المراد من «أكرم كلّ عالم» بعد التقييد «أكرم كلّ عالم لم يكن متّصفاً بالفسق» لا «كلّ عالم يكون متّصفاً بعدم الفسق».

و بالجمله، ما ذكرنا راجع إلى أنّ المأخوذ في الموضوع هو اتّصاف المحلّ بالعرض، و نقيضه هو عدم الاتّصاف، الأزلّي المحمولي، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فيقال: إنّ زيدا العالم قبل عشر سنين - مثلاً- لم يكن موجوداً لا نفسه ولا صفه من صفاته، والآن هو موجود بالوجدان، و أمّا اتّصافه بالفسق فنشكّ فيه، فنستصحب عدمه الأزلّي، فيلتئم الموضوع. و هكذا نقول في قول الصادق عليه السّلام: «المرأه إذا بلغت خمسين سنه لم تر حمرة إلا أن تكون امرأه من قریش» (١) فإنّ هذه المرأه- المشكوك قرشيتها- قبل وجودها لم تكن لا نفسها ولا اتّصافها بالقرشيه، و بعد وجودها نشكّ في اتّصافها بالقرشيه، فيصحّ استصحاب عدم الاتّصاف، الأزلّي المحمولي الذي هو أحد جزأى الموضوع، و نضمّه إلى الوجدان، فيلتئم الموضوع، أي: المرأه التي لم تكن متّصفه بالقرشيه.

نعم، لو كان المخصّص أمراً عدمياً، يشكّل ذلك، إذ العامّ حينئذ يقتيد بأمر وجودي، كما لو ورد «إنّ المرأه إذا بلغت ستين سنه لم تر حمرة إلا أن تكون غير قرشيه» فإنّ الموضوع يصير حينئذ «المرأه التي تكون من قریش» و من الواضح أن ليس للاتّصاف بالقریش حاله سابقه حتى نستصعبه و نضمّه

١- الفقيه ١: ٥١-١٩٨، الوسائل ٢: ٣٣٦، الباب ٣١ من أبواب الحيض، الحديث ٧.

إلى الوجدان فنثبت له حكم العام.

ثم إن ما أفاده في الكفاية من أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص (١)، إلى آخره، تام لا شبهه فيه، و يكون مراده منه أن العام لا يعنون بشيء من العناوين إلا بنقيض عنوان الخاص و إن كانت العبارة قاصره عن إفادته، فلا يرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ (٢) من أنه كلام لا محصل له، إذ العام لا يقتيد بكل عنوان، و شمول الحكم لكل عنوان غير عنوان الخاص لا يكون من ناحيه التقييد بذلك، بل من جهه عدم تقييد العام بشيء منها.

هذا، و من غريب ما صدر من شيخنا الأستاذ في المقام ما أورده على صاحب الكفاية في هذا المقام من أنه لا وجه للعدول من عنوان القرشيّة المأخوذه في لسان الدليل إلى العنوان الانتزاعي الّذى هو الانتساب إلى القریش، إذ لو ثبت جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه فلم لا يجرى في نفس عنوان القرشيّة المأخوذه في الدليل؟ و أى فرق بينهما؟ و لو لم يثبت و لم يصح ذلك، ففي العنوان الانتزاعي أيضا كذلك (٣).

و جوابه أوضح من أن يخفى، فإن الانتساب إلى القریش ليس مفهوما انتزاعيا عن القرشيّة، بل هو نفس مفهوم القرشيّة و معناها، إذ الياء في «قرشيّة» ياء النسبه، فهو كالعراقي و الإيراني و غيرهما، و المعنى في جميع ذلك هو

١- كفايه الأصول: ٢٤١.

٢- أجود التقريرات ١: ٤٧٣.

٣- أجود التقريرات ١: ٤٧٤.

المنتسب إلى القريش و إلى إيران و العراق.

بقى في المقام ما أفاده بعض (١) الأعاظم من التفصيل في جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه.

و حاصله بتوضيح منّا: أنّ القيد المأخوذ في الموضوع تاره يكون قيّداً في مقام الماهويّ و التصوّر، كما في تقييد ماهيّة الإنسان بكاتب بحيث يكون الموضوع هو الماهيّة المقيّده و الحصّه الخاصّه من ماهيّة الإنسان، التي هي الإنسان الكاتب، و أخرى يكون قيّداً في رتبه وجود الموضوع و في مقام التصديق، كما في تقييد زيد- بعد أخذه مفروض الوجود- بكونه قائماً مثلاً.

أمّا الأول: فيجرى فيه استصحاب العدم الأزلّي، سواء كان القيد مأخوذاً بنحو النعتيه و بمفاد «كان» الناقصه، أو كان مأخوذاً بنحو المحموليه و بمفاد «كان» التامه، و ذلك لأنّ الماهيّة المركّبه- كالإنسان الكاتب- لا محاله مسبوقه بالعدم الأزلّي حيث إنّه ممكن ليس بواجب الوجود، فيستصحب هذا العدم إلى الآن، و تترتّب عليه آثار العدم لو كانت له، أو ينفى عنه آثار وجود الموضوع، سواء شككنا في أصل وجود الموضوع أو في قيده و وصفه النعتي أو المحمولى، إذ نقيض تلك الماهيّة المركّبه له فردان: أحدهما: عدم الموضوع، و الآخر: وصفه و قيده.

و أمّا الثاني- و هو التقييد في رتبه وجود الموضوع و بعد أخذه مفروض الوجود- فلا- يجرى فيه الاستصحاب مطلقاً، كان الوصف ناعتيّاً أو محموليّاً، لأنّ نقيض القيام في رتبه وجود زيد يكون عدم ذلك القيام في هذه الرتبه أيضاً لا العدم المطلق بالضروره، بداهه أنّ المتناقضين في رتبه واحده، و من المعلوم

١- هو المحقّق العراقي رحمه الله، راجع نهايه الأفكار ٤: ٢٠٠-٢٠٣.

أنَّ عدم القيام في ظرف وجود زيد، الّذى هو بديل للقيام في ظرف وجود زيد نعتيًا أو محموليًا ليس له حاله سابقه من أوّل وجود زيد هو مشكوك، فلا يمكننا إجراء الاستصحاب فيه، فالميزان في صحّة الاستصحاب و عدمها في الأعدام الأزليّه هو أخذ الموضوع مفروض الوجود و عدمه، فيجرى في الثّانى دون الأوّل، و أمّا كون العدم نعتيًا أو محموليًا فأجنبيّ عن ذلك. هذا خلاصه ما أفاده- قدّس سرّه- في هذا المقام من التفصيل.

و هو غير تامّ لا يمكن المساعدة عليه.

أمّا ما أفاده من جريان الاستصحاب في القسم الأوّل و ترتيب آثار العدم أو نفى آثار الوجود على المستصحب فهو و إن كان تامًا كبرى إلّا أنّه لا ربط له بما نحن بصده، و هو إحراز أحد جزأى الموضوع، العدميّ باستصحاب العدم الأزليّ، و الجزء الآخر بالوجدان، إذ استصحاب عدم وجود الماء غير الكرّ في الحوض- مثلا- و إن كان جاريا إلّا أنّه لا يثبت أنّ هذا الماء الموجود في الحوض غير كرّ.

و أمّا ما أفاده في القسم الثّانى ففساده أوضح من أن يخفى، فإنّ لازمه ارتفاع النقيضين قبل وجود الموضوع، و أنّ القيام قبل وجود زيد لا موجود حيث لا يوجد موضوعه، و لا معدوم، لعدم وجود معروضه حتى يتحقّق العدم في ظرفه الّذى هو بديل له بزعمه.

و حلّه: أنّ نقيض الخاصّ هو عدم الخاصّ لا العدم الخاصّ، أى: العدم الّذى هو الخاصّ.

و بعبارة أخرى: نقيض كلّ شىء- كما قال أهل الميزان- هو رفعه، فنقيض قيام زيد يوم الجمعة هو عدم ذلك القيام، لا عدمه في يوم الجمعة

بحيث لا يكون عدمه يوم الخميس نقيضا له، فالحقّ عدم تماميه هذا التفصيل، و أنّ التفصيل الذي أفاده شيخنا الأستاذ لا بدّ من الالتزام به بحسب الكبرى و إن كان إرادته في تطبيق هذه الكبرى على العامّ المخصّص غير وارد، كما أوضحناه.

وهم وإزاحه:

إذا شكّ في فرد لا- من جهة التخصيص، كما إذا شكّ في صحّة الوضوء بماء مضاف، فإنّ الشكّ فيها من جهة إجمال دليل الأمر بالوضوء لا من جهة التخصيص، فربما يتوهم صحّة التمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالندر- مثلا- فيما إذا وقع متعلّقا للندر، بدعوى أنّ دليل وجوب الوفاء بالندر، الدالّ بعمومه على وجوب الوضوء بالماء المضاف المتعلّق للندر كاشف عن صحّته، فإنّ الباطل لا يصير واجبا، فيمكن رفع الشكّ ببركه التمسك بعموم [وَلْيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ \(١\)](#) و ربما يؤيّد ذلك بالأدلة الدالة على صحّة الصوم في السفر، و الإحرام قبل الميقات، و الحكم بصحّة النافله في وقت الفريضة لو تعلّق بها النذر.

و الحقّ أنّ هذا البحث لا- ينبغي أن يتعرّض له، إذ لا- معنى للشكّ لا- من جهة التخصيص، فإنّ الدليل المثبت لحكم بعنوانه الثانوي- كدليل النذر أو وجوب طاعه الوالدين و المولى إلى غير ذلك- لو أخذ في موضوعه حكم بعنوانه الأوّلي- كما في الموارد المذكوره، فإنّ مورد النذر لا- بدّ و أن يكون راجحا، و ما يأمر به الوالدين أو المولى لا بدّ و أن يكون جائزا- فمن الواضح أنّ

التمسك بعمومات وجوب الوفاء بالنذر و وجوب إطاعة الوالدين و المولى مثلا لاندرج المشكوك كونه راجحا أو جائزا فى حكم العام هو التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه بعينه، فلا وجه للبحث عنه مستقلا، و الشك ناشئ من جهه التخصيص لا غير.

و لو لم يؤخذ فى موضوعه حكم أصلا، فلا شك فى اندراجه تحت العام، و بعد اندراجه تحته يحكم بحكمه، فيصير الوضوء بالماء المضاف واجبا، و يثبت لازمه، و هو الصحه، و حينئذ لو كان دليل العنوان الثانوى مطابقا لدليل العنوان الأولى فى الحكم، فهو، و إنما بأن كان أحدهما متكفلا للحكم الوجوبى، و الآخر للحكم التحريمى، فيقع التعارض بينهما، فلا بد من الرجوع إلى المرجحات فى باب التعارض، و مع عدم المرجح يحكم بالتخير.

و توهم أن يكون حينئذ من باب التراحم - كما فى الكفايه (١) - فيؤثر ما هو أقوى ملاكا من الآخر لو كان فى البين، و إلا لم يؤثر أحدهما، للزوم الترجيح بلا مرجح، فيحكم بالإباحه فى الفرض، فاسد، إذ المناط فى باب التراحم أن تكون الاستحاله ناشئه من مقام الامتثال - لا فى مقام الجعل - كما فى إنقاذ الغريقين، بخلاف باب التعارض، فإن الملاك فى كون الدليلين من هذا الباب أن استحاله الأخذ بكليهما نشأت من مقام الجعل و التكليف، و أن أحدهما يقتضى محبوبه أمر و الآخر مبغوضيه هذا الأمر، و من المعلوم أن المقام ليس من قبيل دليل وجوب إنقاذ الغريقين أو الإزاله و الصلاه بحيث لا تكون منافاه بين الدليلين فى مقام الجعل أصلا، و إنما المنافاه نشأت من جهه عدم قدره العبد على الامتثال، كما لا يخفى.

و أما الأدلة الدالة على صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات لو وقع موردا للنذر، لا يصلح للتأييد، إذ نفس هذه الأدلة تخصص ما يدل على أن متعلق النذر لا بدّ و أن يكون راجحا فى جميع الموارد بغير الصوم و الإحرام.

و توهم أن الصوم و الإحرام يعتبر فيهما قصد القربة، و لا يصحّحان بدونه، و الأمر النذرى توصيلى يسقط بمجرد الإتيان بمتعلقه فكيف يحكم بلزوم قصده؟! فاسد، إذ الأمر النذرى تابع لمتعلقه فى التوصيلى و التعبدية، و لا يتمخض فى أحدهما معينا، فإن كان المتعلق تعبديا قريبا، فهو أيضا كذلك، و إن كان توصليا فتوصلي.

و الحق فى الجواب عن كلا- الإشكاليين- من اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، و لزوم قصد القربة فى الصوم و الإحرام مع كون الأمر النذرى يسقط بدونه- بما ذكرنا من الالتزام بالتخصيص، كما هو أحد الوجوه المذكوره فى الكفايه (١)، و من تبعيه الأمر النذرى للمتعلق فى التعبدية و التوصلي، لا ما أفاده فى الكفايه (٢) من الوجهين:

أحدهما: أن الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات راجحان ذاتا، و عدم الأمر بهما إنما هو لمانع يرتفع مع النذر.

و الثانى: الالتزام بصيرورتها راجحين بنفس تعلق النذر بهما و إن لم يكونا قبلهما كذلك من جهة عروض عنوان راجح ملازم لتعلق النذر بهما، إذ كلا الوجهين مخدوشان.

أمّا الأول: فلأن ما فرض أنه مانع لو كان مانعا فى مرحله الملاك، فلازمه عدم الرجحان فيهما ذاتا، و صيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما، فهو راجع

١- كفايه الأصول: ٢٦٣.

٢- كفايه الأصول: ٢٦٣.

إلى الوجه الثانى، إذ قبل تعلق النذر لا يكون الملاك تامًا موجبًا للرجحان، وإن كان مانعًا عن الأمر و الملاك تامّ فيهما، فلازمه صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بداعى المحبوبيته، و لا يمكن الالتزام به.

و أما الوجه الثانى: فلأنّ ذاك العنوان الموجب للحسن - مضافا إلى أنّه سفسطه و معلوم العدم- لا بدّ و أن يقصد فى مقام الإتيان على فرض وجوده، لما مرّ فى بحث مقدّمه الواجب [من] أنّ قصد العنوان الذى به يصير الفعل حسنا و راجحا، لازم.

مثلا: ضرب اليتيم حسن لو كان بقصد التأديب، فإنّه يوجب حسنه، و أمّا ضربه لا يقصد هذا العنوان فهو مصداق للظلم و إن ترتّب عليه التأديب قهرا.

و الحاصل: أنّه لو كان رجحان الفعل بواسطه طرؤ عنوان عليه لا بالذات، لا يصحّ هذا الفعل - لو كان قريبا- إلّا إذا قصد هذا العنوان بداعى المحبوبيته، فإنّ المأمور به حيثئذ هو ذلك العنوان لا نفس الفعل، فلازم ذلك فى المثالين هو عدم الصحه بمجرد قصد الأمر النذرى من دون أن يقصد ذاك العنوان الموجب للحسن.

و أمّا الحكم بصحّ النافله فى وقت الفريضه عند النذر على القول بحرمتها بدون النذر: فلأنّ ما يكون حراما- لو سلّم هو عنوان التطوّع و التنفّل، كما يظهر من أدلّتها، و من المعلوم أنّ ذات «الصلاه خير موضوع» لا مرجوحيه فيها أصلا، بل المرجوحيه تعرض عليها بواسطه انطباق عنوان التنفّل عليها، و بتعلق النذر بها تخرج عن تحت عنوان التنفّل، فلا تكون نفلا بعد ذلك و زياده حتى تكون حراما.

لا- يقال: صحَّه النذر متوقَّفه على رجحان المتعلِّق، و هو يتوقَّف على خروجه عن تحت عنوان التنفُّل المتوقَّف على النذر، و هل هذا إلَّا دور؟

فإنَّه يقال- مضافا إلى أنَّه لا دليل على توقُّف صحَّه النذر على رجحان المتعلِّق حين النذر، بل يكفي رجحانه في مقام امتثال الأمر النذري و لو حصل من قبل نفس النذر:- إنَّ ذات الصلاه ما لم ينطبق عليها عنوان التطوُّع و التنفُّل محبوبه و راجحه، و من الواضح أنَّ الناذر ينذر أن يأتي بركعتين وقت الفريضة لا أن يتطوُّع بالصلاه في ذلك الوقت، و إتيان الصلاه وقت الفريضة في نفسه و طبعه مستحبُّ راجح لو لا- عروض عنوان التنفُّل عليه، و النذر يمنع عن عروض هذا العنوان، لا أنَّه يوجب الرجحان في المتعلِّق، فتدبَّر جيِّدا.

بقي شىء راجع إلى الاستصحاب في الأعدام الأزليَّة فاتنا هناك، فنستدركه هنا، و هو: أنه روى مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السَّلام قال:

«كلُّ شىء هو لك حلال حتَّى تعلم الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب فيكون عليك و قد اشتريته و هو سرقه، و مملوك عندك و هو حرٌّ قد باع نفسه أو خدع فبيع قهرا، أو امرأه تحتك و هى أختك أو رضيعتك، و الأشياء كلُّها على هذا حتَّى يستبين لك غير ذلك، أو تقوم به البيئه»(١).

و استدلَّ بهذه الروايه على جريان أصل البراءه فى الشبهات البدويَّة، و دلالة صدرها و ذيلها على ذلك من الوضوح بمكان.

و أمَّا التمثيل بهذه الأمثله الثلاثه فلا ينطبق على المقصود، و لذا قد حمل على التنظير و التشبيه.

١- الكافي ٥: ٣١٣- ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

ثم إن وجه التنظير بالثوب والحكم بحليته و جواز التصرف فيه - مع احتمال الخلاف - هو قاعده اليد، و بالمملوك و الحكم برقيته - مع احتمال خلافه - هو أصله الصّحّه في فعل الغير. و هذا واضح لا ستره عليه.

أمّا وجه التنظير بالمرأه و الحكم بحليتها - مع احتمال كونها رضيعته أو أخته - فهو غير واضح، إذ مقتضى القاعده عند الشكّ في صحّه العقد و فساده هو: الفساد و عدم حصول العلقه الزوجيه، و لا يستقيم هذا التنظير إلّا بإجراء استصحاب العدم الأزلّي بأن يقال: إن هذه المرأه في الأزل لم تكن موجوده و لا منتسبه لهذا الرّجل بأن تكون أخته أو أمّه و غير ذلك - و قد انقلب عدم نفسها إلى الوجود، فوجدت بالوجدان، و نشكّ في انقلاب عدم انتسابها، فنستصحب ذلك العدم الأزلّي إلى الآن، و نحكم بأنّها لا تكون منتسبه إلى هذا الرّجل فيصحّ عقده عليها. و هكذا في صوره احتمال كونها رضيعته.

تذييل يذكر فيه أمران:

الأول:

إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصيص بأن ورد عامّ، مثل «أكرم العلماء» ثم ورد «لا تكرم زيدا» و تردّد أمره بين أن يكون عالما حتّى يكون «لا- تكرم زيدا» مخصّصا للعامّ و بين أن يكون جاهلا- حتّى لا- يكون دليل حرمه إكرامه تخصيضا للعامّ، بل يكون تخصّصا، فهل يحكم بالتخصيص و أنّ زيدا عالم ليس بواجب الإكرام أو يحكم بالتخصّص و أنّه ليس بعالم، فيترتب عليه أحكام غير العالم؟

ذهب بعض إلى الثاني، و مثاله في الشرعيّات: مسأله تنجيس كلّ نجس

لملأقيه، و ما ورد من أنه «لا بأس بغساله الاستنجاء»^(١) فإنّ عدم البأس بها لو كان من جهه أنّها نجسه معفو عنها، فهو تخصيص لدليل تنجيس كلّ نجس لمأقيه، و لو كان من جهه أنّها طاهره، فتخصّص.

و عمدّه الوجه للثاني - أى: القول بالتخصّص - هو: أنّ العامّ حيث إنّ أصل لفظي تكون مثبتاته و لوازمه العقليّه حجّه، فيمكن التمسك به لإثبات أنّ زيدا - الذى يحرم إكرامه - لا يكون عالما، و أنّ الغساله حيث إنّها غير منجسه لمأقيه، فلا تكون نجسه، فيحكم على «زيد» أحكام غير العالم، و على الغساله أحكام الماء الطاهر.

هذا، و فيه: أنّ العامّ و إن كان من الأصول اللفظيه و المثبت منها حجّه قطعاً إلا أنّ مثبتها لا يزيد على أنفسها، فلو ثبت حجّيه العامّ فى مقام الشكّ فى المصدق، فتثبت لوازمه أيضاً، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ حجّيه العامّ - حيث إنّ بناء العقلاء، و لم ترد آيه و لا - روايه على أنّ كلّ عامّ حجّه - فلا بدّ من الاقتصار بما جرى عليه سيرتهم و استقرّ عليه بناؤهم قطعاً، و هو العمل بالعامّ عند الشكّ فى الصدق لا فى المصدق، و عند الاشتباه فى الانطباق لا ما ينطبق العامّ عليه. و بعبارة أخرى: عند الشكّ فى المراد لا فى كيفيه استعمال اللفظ بعد معلوميه المراد.

الثانى:

أنّه إذا ورد عامّ، مثل: «أكرم العلماء» ثمّ ورد «لا تكرم زيدا» و المسمّى بلفظ «زيد» مردّد بين العالم و الجاهل، فهل يكون عموم العامّ دالاً على أنّ زيدا العالم يجب إكرامه، و أنّ من يحرم إكرامه هو زيد الجاهل أم لا؟

١- الكافي ٣: ١٣- ٥، الفقيه ١: ٤١- ١٦٢، التهذيب ١: ٨٥- ٢٢٣ و ٨٦- ٢٢٧ و ٢٢٨، الوسائل ١: ٢٢١- ٢٢٣، أحاديث الباب ١٣ من أبواب الماء المضاف و المستعمل.

الظاهر ذلك، و ذلك لانحلال العلم الإجمالى بحرمه إكرام زيد الجاهل أو العالم من جهة وجود الأصل اللفظى فى أحد طرفيه، لما يأتى - إن شاء الله- من أنّ العلم الإجمالى منجّز فيما إذا لم يكن أحد الأصلين الجاريين فى الطرفين مقدّما على الآخر، و إلّا لم يكن منجّزا و لا يلزم الاحتياط، بل ينحلّ، و يحكم على طبق الأصل الحاكم، و هذا كما لو علم إجمالا بنجاسه أحد الكأسين، و قامت البيّنه على نجاسه أحدهما المعين، فإنّه يحكم بطهاره الآخر، و لا يلزم الاحتياط، و لا ريب فى تقدّم الأصل اللفظى على الأصل العملى، فاللزام الحكم بوجوب إكرام زيد العالم، و لازمه العقلى هو أنّ من يحرم إكرامه هو زيد الجاهل، و هو حجّه فى الأصول اللفظيه. هذا تمام الكلام فى التمسك بالعامّ فى الشبهات المصادقيه.

فصل: فى جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

أشاره

و الكلام يقع فى جهات ثلاث:

الأولى: فى لزوم أصل الفحص، و أنّه هل يجب مطلقا، أو لا يجب كذلك، أو هناك تفصيل؟

الثانية: فى مقدار الفحص، و أنّه هل يجب بمقدار يحصل به القطع، أو الاطمئنان، أو مطلق الظنّ؟

الثالثة: فى الفرق بين الفحص فى المقام و بينه فى الشبهات البدويّه لجريان الأصول العمليّه.

أما الوجه الأولى:

فقد ذكر فى وجه لزوم الفحص عند احتمال وجود المخصّص وجوه لا فائده فى ذكر جميعها و النقض و الإبرام فيها، فلنقتصر على وجهين منها:

أحدهما: ما أفاده صاحب الكفايه (١) - قدّس سرّه - من أنّ المناطق فى لزوم الفحص و عدمه هو المعرضيّ للتخصيص و عدمها، فلو كان هناك عامّ لم يكن معرضا للتخصيص - كما هو الغالب فى العمومات الصادره من أهل المحاوره - فلا يجب الفحص أصلا، لاستقرار السيره من العقلاء على العمل بالعامّ حينئذ، و لو كان معرضا للتخصيص - كما فى عمومات الكتاب و السنّه - فلا يجوز العمل قبل الفحص، لاستقرار السيره على عدم العمل عند ذلك، و لا أقلّ من الشكّ

فى استقرار السيره على العمل بالعام إذا كان كذلك.

هذا، و ما أفاده تام على مبناه من أن استفاده العموم من أدواته يحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمه فى مدخولها، إذ على هذا المبنى لا بد فى حمل العام على العموم من إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و من المعلوم أنه لو كان من ديدنه الإتيان بالمخصصات و المقييدات المنفصله لا يمكن إحراز أنه فى مقام بيان تمام مراده حتى تتم مقدمات الحكمه، و يحكم بالعموم ببركتها.

و أما على ما اخترناه من أن العموم يستفاد من نفس أداءه العموم، و هى بأنفسها متكفله لبيان العموم فى مدخولها، فلا يتم ذلك، فإن العام ينعقد له ظهور فى العموم على هذا بلا احتياج إلى جريان مقدمات الحكمه، فهو حجّه ما لم يزاحمه حجّه أخرى أقوى منها.

الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ (١) من أنه يلزم الفحص عن المخصص فيما بأيدينا من الكتب المدونه التى فيها عمومات الكتاب و السنه من جهه العلم الإجمالى بورود مخصصات و مقييدات و معارضات كثيره لها، فلا بد من الفحص بمقدار ينحل العلم الإجمالى، و يخرج المورد عن أطراف الشبهه.

لا يقال: إن المعلوم الإجمالى فيما ذكر مرّد بين الأقل و الأكثر، فيؤخذ بالأقل، و لا يلزم الفحص أصلاً، كما لو علمنا إجمالاً باشتغال ذمتنا بالدين و لا ندري أنه هل هو دينار أو ديناران أو أكثر فإنه لا يجب أزيد من المقدار المتيقن الذى هو الأقل، و فى الزائد تجرى البراءه عن التكليف، و تصير الشبهه بدويّه بالنسبه إليه.

فإننا نقول: المعلوم بالإجمال تاره لا يكون له تعيين فى الواقع أصلاً

بحيث لا- يعلم به أحد حتّى من كان عالما بالغيّب، كما إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الكأسين لا- بعينه ولا بشرط، فإنّه من المحتمل نجاسه كلا الإناءين فى الواقع، فلا يتعيّن ما هو معلوم إجمالاً واقعا، و مثل هذا العلم الإجمالى لا ينحلّ أصلا، و لا تصير هذه القضيه المنفصله المانع للخلوّ المشكوكه الطرفين متيقّنه أصلا.

و أخرى يكون له تعيّن فى الواقع و نفس الأمر و هو على قسمين:

الأوّل: أن يكون المعلوم بالإجمال كمّيه خاصّه بحيث لا معرّف له إلّا عنوان العدد، كما إذا علم باشتغال الذمّه بالدين فى الجمله إمّا دينار أو أكثر، و فى هذا القسم يدور الأمر بين الأقلّ و الأ-كثر، و لازمه انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيليّ بالمقدار المتيقّن و الشكّ البدوى بالزائد عنه.

الثانى: أن يكون المعلوم بالإجمال الّذى له تعيّن فى الواقع معنونا بعنوان خاصّ معرّف له، كما إذا علم بأنّه مديون ل «زيد» بمقدار مكتوب فى الدفتر بحيث يعلم به تفصيلا عند المراجعه إليه.

و فى هذا القسم و إن كان المعلوم مردّدا بين الأقلّ و الأكثر إلّا أنّه حيث إنّ الذمّه مشتغله بمجموع ما فى الدفتر، و تنجز التكليف بذلك، فلا ينحلّ العلم الإجمالى، و لا يلتزم فقيهه بأنّه يكفى مراجعه مقدار من الدفتر يظفر بها بالمقدار المتيقّن.

و السرّ فى ذلك: أنّ الانحلال فى القسم الأوّل من جهه أنّ الشكّ فى الزائد عن المقدار المتيقّن شكّ فى أصل التكليف، فيرفع بأصل البراءه، و فى هذا القسم الشكّ فيه شكّ فى التكليف المنجز الواصل [إلينا] فهو نظير ما إذا شككنا فى كون القبله فى هذا الطرف أو ذاك الطرف، فإنّه لا يجوز الاكتفاء

بالصلاه إلى أحدهما، بل لا بدّ من الاحتياط، فهذا القسم من قبيل الشكّ في المتباينين في الحكم وإن لم يكن منه حقيقه.

إذا عرفت ذلك، تعرف أنّ المقام من هذا القسم، إذ بعد ما علمنا إجمالاً بوجود مخصّصات و مقيدّات و معارضات وارده على العمومات الموجوده فيما بأيدينا من الكتب فقد علمنا بوجود التكليف المنجزه الواصله إلينا بحيث يمكننا الظفر عليها عند مراجعه هذه الكتب، فمعلومنا معنون بعنوان خاصّ غير عنوان العدد، و لازمه لزوم الفحص و لو في شبهه واحده باقيه و طرف واحد باق من أطراف العلم الإجمالي بهذا العنوان الخاصّ، لأنّه شكّ في التكليف المنجز الواصل لا في أصل التكليف حتى يرفع بأصل البراءه. و لا فرق في ذلك بين المخصّصات و المقيدّات و المعارضات، كما لا يخفى.

و أما الجبهه الثانيه:

فالحقّ فيها هو جواز الاكتفاء في الفحص بمقدار يحصل به الاطمئنان على عدم وجود مخصّص أو غيره، و لا يلزم تحصيل القطع، لاستقرار سيره العقلاء على العمل بمجرد الاطمئنان، مضافاً إلى أنّ تحصيل القطع أمر عسر حرجيّ منفيّ في الشريعه المقدّسه، و لا يكتفى بمطلق الظنّ، لعدم الدليل على حجّيته.

هذا، و لكن يمكن أن يقال: إنّ أدلّه لزوم الفحص عن الشبهات البدويّه- مثل ما دلّ على وجوب السؤال و التعلّم، كروايه «يؤتى بالعبد يوم القيامه فيقال له: هلّا عملت، فيقول: ما علمت، فيقال: هلّا تعلّمت»^(١) - يعمّ المقام أيضاً، إذ كما أنّ الجاهل بالحكم يجب عليه التعلّم و الفحص عنه، و لا يجوز له التمسك ب «رفع ما لا يعلمون» قبل الفحص، كذلك من ظفر بروايه دالّه على

١- أمالي المفيد: ٢٢٧-٢٢٨-٦، و عنه في البحار ٢: ٢٩-١٠.

طهاره الخمر و يحتمل ان يكون هناك روايه اخرى دالّه على نجاسته أقوى منها سنداً أو دلالة، كما هو الواقع، يجب عليه الفحص عنها، و لا- يجوز له التمسك بما دلّ على طهارته، و إلّا يؤتى به يوم القيامة فيقال: هلاّ اجتنبت عن الخمر، فيقول: أنا ما علمت بنجاسته، فيقال له: هلاّ تعلمت.

و الحاصل: أنه على تقدير عدم وجود العلم الإجمالي بوجود المخصّصات فيما بأيدينا من الكتب أو انحلاله مع وجوده، مع ذلك يجب الفحص، و لا- يجوز العمل بالعامّ أو المطلق قبل الفحص عن المخصّص و المقيّد و المعارض، لمكان تلك الأدلّة التي يتمسك بها على وجوب الفحص في الشبهات البدويّة، فإنّها بعمومها يشمل المقام أيضاً.

أما الجبه الثالثه:

فلا- ريب في الفرق بين الفحص في المقام و بينه في الأصول العمليّة العقلية، إذ الفحص في المقام عمّا يزاحم الحجّيه و عن مطابقه مقام الثبوت للإثبات- و بعبارة أخرى: الفحص عن المانع مع وجود المقتضى- بخلاف الفحص في الشبهات البدويّة لجريان الأصول العمليّة العقلية، فإنّه لإحراز موضوع حكم العقل بالبراءه، ضروره أنّ العقل لا يحكم بقبح العقاب فيما إذا بيّن المولى وظيفه العبد، و إنّما العبد قعد في بيته و لم يخرج إلى محلّ يسمع بيان المولى، بل يحكم بقبح العقاب بلا بيان من طرف المولى بحيث لو تفحص العبد لظفر به، فموضوع حكم العقل بالبراءه من الأوّل مقيّد بالفحص و عدم الظفر، فبدون الفحص لا مقتضى للبراءه و لا حجّه عليها.

و أما الأصول العمليه الشرعيّه مثل: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(١)

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

و غير ذلك، فهي و إن كانت عامه شامله لكل ما شك في حكمه فحص عنه أو لا، إلا أنها خصيت بما بعد الفحص قطعاً إما بالدليل العقلي المتصل أو المنفصل أو اللفظي المنفصل.

فإن خصيت بالقرينه العقلية الضرورية المتصلة بحيث لا ينعقد لها ظهور إلا في الخاص، و في الشبهات بعد الفحص، فحالتها حال الأصول العقلية العمليه في أن موضوعها من الأول مقيد بما بعد الفحص.

و إن خصيت بالقرينه المنفصله العقلية أو اللفظية، فربما يقال بعدم الفرق بين المقامين، و أن الفحص في كليهما يكون عمّا يزاحم الحجته، إذ الظهور منعد للعام في العموم، و تمت حجته على ذلك في الأصل اللفظي و العملي بلا تفاوت بينهما.

و لكن التحقيق أن الموضوع و المقتضى للبراءه لا يكون تاماً مطلقاً حتى في أدله البراءه الشرعيه المخصصه بالقرينه المنفصله، و ذلك لأن لنا حينئذ فحصين: أحدهما: الفحص عن مخصص «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» و غيره من أدله البراءه الشرعيه، فإنه أيضا عام نحتمل وجود مخصص له، فإذا فحصنا و ظفرنا بما دل على وجوب السؤال و التعلم و الفحص الذى هو مخصص له، فنرى أن نفس هذا المخصص يدل على وجوب الفحص، فيقيد العام في «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» بما بعد الفحص، فكأنه قال: كل شىء فحصت عن حكمه و ما ظفرت به مطلق، فلا بد بمقتضى دليل المخصص من فحص آخر لإحراز موضوع حكم البراءه الشرعيه في الشبهات البدويه.

و هذا الفحص الثانى عن مقتضى البراءه و عن نفس الحجته، بخلاف الفحص الأول، فإنه عمّا يزاحم الحجته.

و الحاصل: أنّ أدلّة البراءة الشرعيّة و إن كانت أصولاً لفظيّة عامّة، و يكون الفحص عن مخصّصات هذه الأصول فحصاً عمّا يزاحم الحجّيّه، فلا- فرق بين المقامين من هذه الجهة إلّا أنّه بعد الفحص و الظفر بالمخصّص تقيّد هذه العمومات بما بعد الفحص، فيصير موضوع الحكم فيها بعد التقيّد هو الشبهات بعد الفحص، فعلى هذا يكون الفحص فى الشبهات البدويّه لتماميّه المقتضى و لإحراز موضوع أصل البراءة مطلقاً، بخلافه فى الأصول اللفظيّة، فإنّه لإحراز أنّ مقام الثبوت على طبق مقام الإثبات. و بعبارة أخرى: الفحص عن المانع مع وجود المقتضى.

اشاره

مثل: «يا أيها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس التخاطب، أو تعم غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

و الكلام يقع في جهات ثلاث:

الأولى:

في صحه تعلق التكليف بالمعدومين و عدمها.

ولا- ريب [في] أن التكليف بمعنى البعث الفعلى و الزجر الفعلى يستحيل تعلقه بالمعدومين حتى على القول بإمكان الواجب التعليقى، ضروره أن التكليف لا- بد له من موضوع و مكلف يتوجه إليه التكليف بحيث يتمكن من الامتثال و لو فيما بعد، و لا يعقل تكليف المعدوم فعلا بفعل و لو على تقدير وجوده و معلقا عليه، و لا يقاس ذلك بالواجب التعليقى، فإن المكلف هناك موجود، فلا مانع من تكليفه بالفعل بشىء معلقا على زمان متأخر، بخلاف المقام.

نعم، جعل الحكم على المعدومين فضلا عن الغائبين بنحو القضايا الحقيقيه- سواء كان بأداه الخطاب أو غيرها- بمكان من الإمكان، كما فى قوله تعالى: **لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** (١) فإنه تعالى جعل وجوب الحج بنحو القضية الحقيقيه على عامه المستطيعين، و ذلك من جهه أن القضية الحقيقيه إنما هى متكفله لبيان الحكم و إثباته على الموضوعات المقدر وجودها، بل شأنها إثبات الملازمه بين الحكم و الموضوع على فرض

الوجود، و لا ينظر فيها إلى وجود الموضوع أصلاً.

الجهه الثانيه:

فى صحّه المخاطبه معهم بأداه الخطاب أو بنفس توجيه الكلام إليهم و عدمها.

و لا ريب فى عدم صحّتها، فإنّ الخطاب الحقيقى عبارته عن توجيه الكلام نحو المخاطب و تفهيمه إيّاه، و لا يمكن ذلك إلّا مع وجود المخاطب و التفاته، فلا تصحّ المخاطبه مع الموجودين الحاضرين مجلس الخطاب لو كانوا نائمين فضلاً عن المخاطبه مع الغائبين أو المعدومين.

الجهه الثالثه: فى أنّ أداه الخطاب موضوعه للخطاب الحقيقى أو لا؟.

و الظاهر أنّها لو استعملت فى القضايا الخارجيه، تكون ظاهره فى الخطاب الحقيقى، و استعمالها فيها أحياناً بغير داعى التفهيم- بتنزيل المعدوم منزله الموجود، و الغائب منزله الحاضر- و إن كان ممكناً و صحيحاً، كما فى «يا أبتاه» و «يا أمّاه» لو قيل فى مقام التحيير، إلّا أنّه خلاف ظاهر الكلام، و لذا يحتاج إلى عناية زائده و قرينه صارفه عمّا هو الظاهر منه، و لكن لو استعملت فى القضايا الحقيقيه، فلا يحتاج إلى عناية أصلاً، فإنّ تنزيل المعدوم و الغائب منزله الموجود و الحاضر، المصحح للخطاب معهما عبارته أخرى عن كون الموضوع مفروض الوجود، و لا ريب [فى] أنّه مقوم لكون القضيه حقيقيه.

تذييل: فى ثمره هذا البحث. و قد ذكر له ثمرتان:

الأولى: حجّيه ظواهر الكتاب للمعدومين بناء على عموم الخطابات لهم.

و فيه: أولاً: أنّه يبتنى على مقاله المحقق القمى (١)- قدّس سرّه- من أنّ حجّيه

الظواهر تختصّ بمن قصد إفهامه. و سيجى ء إن شاء الله أنّه خلاف التحقيق.

و ثانيا: لو سلّمنا ذلك، فلا- نسلمّ انحصار المقصودين بالإفهام بالمشافهين، بل بينهما عموم من وجه، إذ ربّما يكون شخص مخاطبا و مقصودا بالإفهام، و ربّما يكون «زيد» مثلا مخاطبا فقط و المقصود بالإفهام شخص آخر، و ربّما يكون «زيد» مقصودا بالإفهام و المخاطب شخص آخر.

الثانيه- و هي العمده المفيده:- صحّ التمسك بالإطلاق على القول بالتعميم،

فإنّ الخطابات القرآنيه لو كانت شامله لغير المشافهين، يصحّ التمسك بإطلاقاتها لرفع كلّ ما يحتمل كونه قيّدا للحكم و دخيلا فيه، و لا يحتاج إلى التمسك بقاعده الاشتراك فى التكليف حتّى يلزم إحراز اتّحاد المشافهين و غيرهم صنفا.

و أمّا لو لم تكن شامله لهم، فلو كان الخطاب نصّا، فلا كلام فيه، و لو كان مطلقا، فإن كان ما يحتمل دخله فى الحكم و كونه قيّدا له من الأمور الممكنه الزوال، ككون الخطاب فى مسجد النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم و فى المدينه و غير ذلك ممّا لا يكون فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار فى حق المشافهين، فيصحّ أيضا التمسك بالإطلاق، و يثبت بذلك الاتّحاد فى الصنف، و يسرى الحكم إلى غير المشافهين بواسطه قاعده الاشتراك فى التكليف.

و إن لم يكن كذلك، بل كان ممّا له اقتضاء البقاء فى حقّ المشافهين، كما احتتمل بعض دخل زمان الحضور فى وجوب صلاه الجمعه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لعدم لزوم ذكر مثل هذه القيود- لو كان له دخل فى الحكم- على المولى، و معه لا يحرز اتّحاد الصنف حتى نتمسك بذيل قاعده الاشتراك، و نسرى الحكم إلى غير المشافهين، كما لا يخفى.

فصل إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده،

كما في قوله تعالى:

الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (١) حيث إنَّ الْمُطَلَّقَاتُ عَامٌّ لِلرَّجَعِيَّاتِ وَالبَائِنَاتِ، وَالمَرَادُ مِنَ الضَّمِيرِ فِي وَبُعُولَتُهُنَّ هُوَ الرَّجَعِيَّاتُ فَقَطْ، فَهَلْ يَجِبُ ذَلِكَ تَخْصِيصَ الْعَامِّ بِخُصُوصِ الرَّجَعِيَّاتِ أَمْ لَا؟

وَالْأَقْوَالُ ثَلَاثَةٌ: قَوْلٌ بِتَقَدُّمِ أَصَالِهِ الْعَمُومِ فِي طَرَفِ الْعَامِّ، وَالِاتِّزَامِ بِالِاسْتِخْدَامِ فِي طَرَفِ الضَّمِيرِ، كَمَا أَفَادَهُ شَيْخُنَا الْأَسْتَاذُ (٢)، وَ قَوْلٌ بِتَقَدُّمِ أَصَالِهِ عَدَمِ الْإِسْتِخْدَامِ عَلَى أَصَالِهِ الْعَمُومِ، وَالِاتِّزَامِ بِالتَّخْصِيصِ، كَمَا أَفَادَهُ بَعْضُ، وَ قَوْلٌ ثَالِثٌ بِعَدَمِ جَرِيَانِ كَلَا الْأَصْلِينَ، وَ لَزُومِ الرَّجُوعِ إِلَى مَا تَقْتَضِيهِ الْأَصُولُ الْعَمَلِيَّةُ، كَمَا أَفَادَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ (٣) قَدَّسَ سِرَّهُ.

وَ حَاصِلُ مَا أَفَادَهُ فِي الْمَقَامِ هُوَ: أَنَّهُ حَيْثُ إِنَّ أَصَالَهُ الْعَمُومِ وَ أَصَالَهُ عَدَمِ الْإِسْتِخْدَامِ وَ أَصَالَهُ الْإِطْلَاقِ، وَ غَيْرَهَا - وَ الْجَامِعُ لِلْكَلِّ هُوَ أَصَالُهُ الظُّهُورُ - تَكُونُ مِنَ الْأَصُولِ اللَّفْظِيَّةِ الْبِنَائِيَّةِ الْعَقْلَانِيَّةِ، وَ لَا تَكُونُ حَاجَتِيَّتَهَا مِنْ بَابِ التَّعَبُّدِ بِهَا، فَلَا بَدَّ مِنَ الْعَمَلِ بِهَا بِمَقْدَارِ بَنَى عَلَيْهِ عَمَلُهُمْ يَقِينًا، وَ جَرَى عَلَيْهِ سِيرَتُهُمْ قَطْعًا، وَ لَا يَجُوزُ التَّعَدُّى مِنْ ذَلِكَ، وَ إِنَّمَا الْمَعْلُومُ مِنْ بِنَائِهِمْ وَ اسْتِقْرَارِ سِيرَتِهِمْ هُوَ الْعَمَلُ بِهَا فِيمَا إِذَا شَكَّ فِيمَا أُرِيدَ لَا فِيمَا إِذَا شَكَّ فِي أَنَّهُ كَيْفَ أُرِيدَ. وَ بَعْبَارَهُ

١- البقره: ٢٢٨.

٢- أجود التقريرات ١: ٤٩٢.

٣- كفايه الأصول: ٢٧١-٢٧٢.

أخرى: فى الشكّ فى المراد لا- فى كلففه الاستعمال بعد معلومفه المراد، و أنّه هل هو بنحو الاستخدام أو غير ذلك؟ فلا وجه للعمل بأصالة الظهور و أصالة عدم الاستخدام فى ناحفه الضمير، و هكذا لا مورد للعمل بأصالة العموم فى طرف العامّ و إن كان الشكّ فىه فى أصل المراد، إذ موردها يختصّ بما إذا انعقد للكلام ظهور فى العموم بأن لا يكون الكلام مشتقلا على ما يصلح للقريئته على الخصوص، كما فى المقام، فإنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد العامّ يكون ممّا يحتمل أن يتكل عليه، و يجعله قريئته على الخصوص، لكونه صالحا لذلك.

هذا، و أورد عليه شيخنا الأستاذ بأنّ المقام لا يصلح لأن يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريئته، فإنّ الميزان فى باب اكتناف الكلام بما يصلح للقريئته هو أن يكون ذلك فى كلام واحد، و أمّا لو كان فى كلامين مستقلّين، فلا يجوز للمولى أن يتكل بما فى أحدهما على إرادته خلاف الظاهر من الآخر، و المقام من هذا القبيل، فإنّ المُطَلَّقاتُ يَتَرَبُّصْنَ كلام مستقلّ متكفّل لحكم، و بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ كلام آخر مستقلّ مشتمل على حكم آخر، فلو اتكل على ما فى هذا الكلام من الضمير على إرادته الخصوص من العامّ فى ذاك الكلام، فقد أخلّ ببيان مرامه (١).

و الحقّ فى المقام هو الالتزام بالتخصيص، و أنّ رجوع الضمير إلى بعض الأفراد قريئته عرفيه على أنّ المراد من العامّ هو الخصوص.

و ذلك لأنّ لنا ظهورين: أحدهما: ظهور العامّ فى العموم، و الآخر:

ظهور الضمير فى اتحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه، و من الواضح أنّ الظهور الثانى مقدّم عرفا. و ذلك من جهه أنّ الضمير بمنزله اسم الإشارة بعينه،

و هو لا- يشار إلى لفظ «المشار إليه» بما هو لفظ، بل يشار إلى معناه، كما أنّ الضمير لا يرجع إلى لفظ المرجع، بل يرجع إلى ما يراد منه و ما بمعناه، فإذا كان كذلك، فالضمير الراجع إلى معنى بحسب ظهور الكلام يعين ما أريد من مرجعه، و يكون قرينه عليه، كما أنّ اسم الإشارة كذلك يشير إلى ما يراد من المشار إليه و يعين المراد منه، مثلاً: فى مثل «رأيت أسداً و ضربته» يكون لفظ «الأسد» ظاهراً فى أنّ المراد منه هو الحيوان المفترس بحسب الوضع، و لفظ «ضربته» ظاهراً فى أن المراد من ضميره هو الرّجل الشجاع بحسب الانصراف، و أنّه هو المراد من مرجعه، فيقدّم الظهور الثانى- و هو ظهور الضمير فى اتّحاد ما يراد منه مع ما أريد من مرجعه- على الظهور الأوّل، و هو: ظهور العامّ فى العموم، فنحكم بالتخصيص، و أنّ المراد الجدىّ من العامّ هو الخصوص و إن كان ظاهراً فى العموم و استعمل فيه.

و ليعلم أنّ الحكم بالتخصيص ليس من جهة تقديم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم حتى يقال: إنّها ليست بحجّه فيما إذا كان المراد معلوماً، بل من جهة أقوائيه ظهور الضمير فى اتّحاد ما يراد منه مع ما يراد من مرجعه على ظهور العامّ فى العموم عرفاً. هذا كلّه بحسب الكبرى.

أمّا الآيه المباركه: فالظاهر أنّها ليست من صغريات تلك الكبرى، فإنّ الضمير فى (بعولتهن) راجع إلى جميع أفراد العامّ، و إنّما التخصيص بالرجعيّات استفيد من الدليل الخارج، و الكلام فيما إذا كان المراد من الضمير هو الخاصّ بحسب ظهور الكلام و بحسب الإراده الاستعماليّه، لا فيما إذا كان المراد من الضمير بحسب الإراده الاستعماليّه هو العامّ، و إنّما خصّص المراد الجدىّ منه ببعض أفراد العامّ، كما فى المقام، فإنّ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ

ظاهر في أنّ بعوله جميع المطلقات محكومون بحكم الأحقيّة بالردّ، و لو لا الأدلّه الخارجيه الدالّه على أنّه لا رجوع للبائئات، لكنّا نتمسك بعمومه، و نحكم بأنّ كلّ مطلقه سواء كانت بائنه أو رجعيه حكمها كذا.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ تعقّب العامّ بضمير راجع إلى بعض أفراد العامّ - بمقتضى الظهور العرفي الاستعمالي - قرينه عرفيه على إرادته ذلك البعض من العامّ، و لكنّ الآيه المباركه لا تكون من هذا القبيل.

فصل: اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم

اشاره

المخالفه بعد إطباقهم على جوازه بمفهوم الموافقه.

و الكلام يقع في مقامين:

الأول: في مفهوم الموافق،

و نعى به ما يوافق المنطوق في الإيجاب و السلب، و بالمخالف ما يخالف المنطوق في ذلك.

فنقول: المفهوم الموافق على قسمين: أحدهما: ما يكون بالأولويه، كما في *فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ* (١) و الآخر: ما يكون بالمساواه، كما في *«إِنَّمَا حَرَّمَ الخمر لا- لاسمه بل لإسكاره»* فَإِنَّ دلاله حرمة التأفيف على حرمة الضرب و الشتم و سائر أنواع الأذى تكون بالطريق الأولى، و دلاله حرمة الخمر- المنصوص علتها، أي: الإسكار- على كل مورد وجدت هذه العلة فيه- كالنيذ- تكون بالمساواه.

و ليعلم أَنَّ الدلاله على المفهوم بالأولويه أو المساواه سواء كانت بالملازمه العقليه أو العرفيه إِنَّمَا تكون من الدلالات اللفظيه العرفيه، كما أَنَّ دلاله الجمله الشرطيّه- مثلا- على المفهوم المخالف أيضا تكون من الدلالات اللفظيه العرفيه، فالمفهوم مطلقا هو ما يفهمه العرف من اللفظ من جهه الملازمه العقليه أو العرفيه بين المنطوق و المفهوم، فلا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ من أَنَّ الأولويه إذا كانت عرفيه- كما في آيه «الأف»- تخرج عن المفهوم، و تدخل في

المداليل اللفظية(١).

و كيف كان، فلو وقع التعارض بين العام و ما له المفهوم من الكلام، فلا بد أن ينظر في منطوق هذا المفهوم، فإن كان بينه و بين العام عموم مطلق، كما في «لا تكرم الفساق» و «أكرم فساق خدام العلماء» الّذى يدلّ بمفهومه على وجوب إكرام عدول خدام العلماء و هكذا أنفسهم، فيقدّم المفهوم على العموم، و ذلك من جهة أنّ المفهوم من لوازم المنطوق و من توابعه، و لا يعقل أن يتصرّف في المفهوم من دون أن يتصرّف في منطوقه، ففي الحقيقة يقع التعارض بين المنطوقين، فلو كان المنطوق أخصّ مطلقاً من العموم، فلأقوائته يخصّص العامّ به، و يحكم بحرمه إكرام الفساق إلّا العلماء و خدامهم، فإنهم يجب إكرامهم مطلقاً، سواء كانوا فاسقين أو عادلين بمقتضى دليل «أكرم فساق خدام العلماء».

و إن كان بينهما عموم من وجه كما إذا ورد «لا تكرم الفساق» ثمّ ورد «أكرم خدام العلماء» الّذى يدلّ بمفهومه على وجوب إكرام العلماء بالطريق الأولى، فلو قدّم العموم على المنطوق في مورد التعارض، يختصّ وجوب الإكرام- الثابت في المنطوق- بخصوص العدول من الخدام، و لازمه اختصاص وجوب الإكرام- الثابت في المفهوم- بخصوص العدول من العلماء، و لو قدّم المنطوق على العموم، فيعمّ وجوب الإكرام- الثابت في المنطوق- للفَسَاق و العدول من خدام العلماء، و يثبت بتبعه وجوب الإكرام للعلماء- و لو كانوا فاسقين- بالأولويّة القطعيّة.

و الحاصل: أنّ المفهوم تابع للمنطوق في السعه و الضيق، فلو قدّم

المنطوق على العموم لأخصيَّته أو لوجه آخر وبقى على حاله و لم تضيق دائرته، فالمفهوم أيضا يبقى على حاله، و لو ضيقت دائره المنطوق لجهه من الجهات، فتضيق دائره المفهوم أيضا، و لا يفرق في ذلك بين أن تكون الدلاله على المفهوم بالأولويّه أو بالمساواه، كما لا يخفى.

هذا كلّه في المفهوم الموافق،

أما المفهوم المخالف:

فحاصل ما أفاده في الكفايه (١) أنّه إن كان دلالة العامّ على العموم و ما له المفهوم على المفهوم كلاهما بالإطلاق - كما هو المختار عنده - أو بالوضع، فلا- يكون هناك عموم و لا مفهوم، لتراحم الظهورين الإطّلاقيين أو الوضعيين، فإن كان أحدهما أقوى، يؤخذ به، و إلّا يصير كلّ منهما مجملا مع الاتّصال، و في حكم المجمل مع الانفصال، و انعقاد الظهور لكّلهما.

و سكت - قدس سرّه - عن حكم تعارض العموم و المفهوم إذا كان أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق.

و التحقيق في المقام أن يقال: قد عرفت في بحث المفهوم أنّ دلالة الجملة الشرطيّه على المفهوم وضعيه، و أنّه لا ريب في ظهور الجملة - لو لم نقل بصراحته - في أنّ القيد راجع إلى الحكم لا المتعلّق و الموضوع.

مثلا: لو قال المولى: «لو توضّأت فصلّ» يفهم منه عرفا بلا ريب و لا ارتياب أنّ التوضؤ قيد لوجوب الصلاه، لا أنّه قيد للمتعلّق، و لو كان قيدا له، لكان حقّ العبارة أن يقال: صلّ عن وضوء أو عن طهاره.

نعم، دلالة الجملة على كون القيد منحصرافا في المذكور لا تكون بالوضع، بل تكون بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، و على ذلك فإنّما أن تكون

النسبه بين العموم و المفهوم عموما من وجه، و حينئذ لو كانت دلالة العامّ على العموم بالوضع - بأن كان مدخولا للفظ «كلّ» أو جمعا محلّي باللام - كما إذا ورد «كلّ ماء جار لا ينجسه شىء» و ورد أيضا - كما ورد - «إذا بلغ الماء قدر كتر لا ينجسه شىء» (١) فإنّ مفهومه «إذا لم يبلغ الماء قدر كتر ينجسه شىء» فحينئذ يقدم العموم على المفهوم، إذ دلالة الشرطيه على المفهوم و إن كانت بالوضع إلّا أنّ دلالتها على انحصار سبب الاعتصام و عدم انفعال الماء بالكزيه و عدم وجود عدل لها تكون بالإطلاق، فلا يصلح لأن يعارض مع ما يدلّ على وجود عدل لها بالوضع، فيقيّد المنطوق، و يكون المتحصّل منه أنّه «إذا كان الماء قدر كتر أو جاريا لا ينجسه شىء» و مفهومه أنّه «إذا لم يكن الماء قدر كتر و لم يكن جاريا فينجسه شىء».

و لو كانت دلالة العامّ على العموم بالإطلاق، كما فى المفرد المحلّي باللام، و مثاله «الماء الجارى يطهر بعضه بعضا» مع مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كتر لا ينجسه شىء» فيصير العامّ و ما له المفهوم مجملا أو فى حكمه، كما أفاده فى الكفايه (٢)، لما أفاده من عدم تماميه مقدّمات الحكمه فى واحد منهما.

أو تكون النسبه بينهما عموما و خصوصا مطلقا، بأن يكون المفهوم - مثلا - أخصّ مطلقا ممّا يدلّ على العموم، كما فى «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شىء» (٣) و مفهوم «إذا بلغ الماء» إلى آخره.

و فى هذه الصوره يقدم المفهوم على العموم مطلقا، سواء كانت دلالة

١- الكافي ٣: ٢- ٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧، الاستبصار ١: ٦- ١، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٣.

٣- المعبر ١: ٤٠، الوسائل ١: ١٣٥، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٩.

العام على العموم بالوضع أو بالإطلاق.

و السرّ في ذلك أنّ الكلام- بعد ما انعقد له ظهور في المفهوم و كان أخصّ مطلقاً ممّا يدلّ على العموم- لا يكون معارضا للعموم، بل يكون قرينه عرفيه على عدم استعمال العامّ في العموم أو عدم إرادته منه و لو كانت دلالة ما له المفهوم على المفهوم بالإطلاق و كانت أضعف بمراتب من دلالة العامّ على العموم، و لذا يكون لفظ «يرمى» في «رأيت أسدا يرمى»- مع عدم دلالة على الرمي بالنبل بالوضع بل بالانصراف- قرينه على إرادته الرّجل الشجاع من الأسد مع أنّ دلالة على الحيوان المفترس بالوضع. و هذا واضح لا ستره عليه.

إشارة

فلا- ريب في رجوعه إلى الأخيره و أنّه المتيقّن، و إنّما الكلام في أنّه هل يشترك غير الأخيره معها في رجوع الاستثناء إليه أو تختصّ الأخيره بذلك؟

و يقع الكلام في مقامين:

إشارة

الأوّل: أنّه هل يمكن رجوعه إلى الجميع في مقام الثبوت أو لا يمكن؟

و الثاني: أنّه هل هو ظاهر في مقام الإثبات و الدلاله في الرجوع إلى الأخيره فقط أو الجميع، أو لا يكون ظاهراً في شىء منهما؟

أمّا المقام الأوّل:

فالحقّ فيه أنّه لا- ينبغى التوهّم في إمكان الرجوع إلى الجميع و إن كان يظهر من صاحب المعالم أنّه محلّ الإشكال، حيث إنّه- قدّس سرّه- أتعب نفسه الزكيه و مهّد مقدّمه لإثبات أنّ وضع أداه الاستثناء عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، و بيّن فيها أقسام الوضع (١)، فكأنّه ادّعى مدّع و توهّم متوهّم استحاله ذلك، و هو أثبت إمكانه.

و لكن لا حاجه إلى هذه المقدّمه و إن كان أصل الدعوى- كما أفاده صاحب الكفايه (٢)- دعوى تامّه، فإنّه لا موجب لتوهّم ذلك إلّا توهّم استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى واحد، المستحيل بزعمه و إن قلنا بجوازه في محلّه، إذ لا شكّ في أنّ لفظ «إلّا» مثلاً- له معنى واحد، و هو الإخراج، و استعمال في هذا المعنى الواحد، و التعدّد في ناحيه طرف الإخراج لا نفس الإخراج،

١- المعالم: ٢٩٣ و ما بعدها.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٣-٢٧٤.

و كون المخرج عنه و المستثنى - المخرج - متعددا لا يوجب تعدد الإخراج و الاستثناء، و لذا لا يتوهم أحد أنّ تعدد المستثنى يستلزم استعمال لفظ «إلا» فى أكثر من معنى واحد، فأداه الاستثناء - سواء قلنا بأن وضعها عامّ و الموضوع له فيها خاصّ، أو قلنا بأن الموضوع له فيها أيضا عامّ، كما هو مختار صاحب الكفايه (١) - لا تستعمل إلا فى معنى واحد، و هو الإخراج.

أما المقام الثانى:

فالذى ينبغى أن يقال فيه هو: أنّ تعدد الجمل إمّا من ناحيه تعدد الموضوعات فيها فقط مع اتحاد محمولاتها، أو من جهه تعدد المحمولات فقط مع اتحاد موضوعاتها، أو من قبل الموضوعات و المحمولات معا.

فلو كانت الجمل المتعدده من قبيل الأوّل أو الثانى، فتاره يكرر الموضوع المتحد فى جميعها أو المحمول كذلك، و أخرى لا، فإن لم يكرر سواء تعددت الموضوعات أو المحمولات، فالظاهر رجوع الاستثناء إلى الجميع، إذ الجمل و إن كانت متعدده بحسب الصوره إلا أنّها فى الواقع تكون جملة واحده.

ففى مثل «أكرم العلماء و الأشراف و الشبيهه (٢) إلا الفساق منهم» الذى يكون الموضوع [فيه] متعددا و المحمول واحدا و إن كان الموضوع فى هذه الجمل متعددا ظاهرا و به صارت الجمل متعدده إلا أنّه فى الحقيقه واحد، كأنه قال: «أكرم هؤلاء المذكورين إلا الفساق منهم» فمقتضى الظهور العرفى رجوع الاستثناء إلى الجميع.

١- كفايه الأصول: ٢٥.

٢- كذا.

و هكذا فى مثل «أكرم العلماء وقلمدهم و أضفهم إلما الفساق منهم» اللى يكون المحمول فىه متعددا و إن كان صوره جمل متعدده إلما أنه فى الواقع جملة واحده، كأنه قال: «العلماء محكومون بهذه الأحكام إلما الفساق منهم» فإتهم لا يحكمون بهذه الأحكام.

هذا كله فىما لم يكرر ما هو متحد فى جميعها، و إن كثر ذلك، مثل أن قال: «أكرم العلماء و الأشراف، و أكرم الشبيه إلما الفساق منهم» أو قال: «أكرم العلماء و أضفهم، و قلمد العلماء إلما الفساق منهم» فى كلا القسمين كان ظاهرا فى رجوعه إلى الأخير، بمعنى أنه ظاهر فى رجوعه إلى جملة كثر فى الموضوع أو المحمول لو كانت أخيره، أو هى و ما بعدها لو كان شىء بعدها، و ذلك لأن العرف يرون هذه الجملة منقطعه عما قبلها لا ربط لها به أصلا، فتكرار الحكم أو الموضوع مع كونه واحدا قرينه عرفيه على رجوع الاستثناء إلى هذه الجملة المكرر فىها الحكم الواحد أو الموضوع الواحد.

و الحاصل: أن الميزان فى ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع هو كون الجمل المتعدده عند العرف جملة واحده. و بعبارة أخرى: كونها بحيث لو كان لفظا جامعا دالما على جميع الموضوعات أو شاملا لجميع المحمولات يعبر المتكلم بهذا اللفظ. و الميزان فى رجوعه إلى الأخير أن لا يكون كذلك، و مع التكرار ينقطع الكلام عما قبله بنظر العرف، فكأنه تم و خلص و أتى بكلام مستأنف، فياخذ الاستثناء محله، و هو الجملة الأخير- لو كانت هى ما كثر فىها الموضوع أو المحمول أو ما يكون كذلك و ما بعده من الجمل المعطوفه عليه- و بعد أخذه محله لا وجه لرجوعه إلى الجميع، كما لا يخفى.

بقى الكلام فىما إذا كان تعدد الجمل بتعدد موضوعاتها و محمولاتها معا،

كما إذا قال: «أكرم العلماء، و جالس الفقراء، و احترم الشبيه إلّا الفسّاق منهم» و لعلّه هو محلّ الكلام بين الأعلام.

فقول: تاره يكون العموم بالوضع، و أخرى بقريته الحكمه، فإن كان بالوضع، فلا ريب فى عدم رجوع الاستثناء إلى الجميع، بل يرجع إلى الأ-خير، فإنّه المسلّم و المتيقّن. و أمّا رجوعه إلى غيرها فهو و إن كان ممكنا بحسب مقام الثبوت و الواقع إلّا أنّه بحسب مقام الإثبات و الدلاله لا-وجه له، فإنّ العام- بمقتضى تعهّد المتكلّم بأنّه متى أتى بلفظ «العلماء» مثلا أراد منه إسراء الحكم إلى كلّ فرد من أفراد العالم- يدلّ على العموم و ظاهر فيه ما لم ينصب المتكلّم قريته ظاهره بحسب الفهم العرفى على خلافه، و الاستثناء قريته للأ-خير مسلّمه، و أمّا بالنسبه إلى غيرها فلا ظهور له عرفا فى ذلك، و ما لا ظهور له عرفا فى كونه قريته صارفه لظهور الكلام لا-يمكن و لا- يصلح لأن يتكل عليه المتكلّم فى مقام المحاوره، فلا يرفع اليد عن ظهور العام فى العموم.

و بعبارة أخرى: مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقريته، الموجب للإجمال هو ما كان أصل القريته شيئا محرزا، و كان الشكّ فى جهه إجمال القريته، كما فى المخصّص المجمل المتصل، فإنّه يوجب إجمال العام، لكونه قريته عرفيه على عدم إرادته العموم من العام، فهو صالح لأن يتكل عليه المتكلّم، لا ما كان الشكّ فى أصل وجود القريته، كما فى المقام.

و بهذا يظهر حكم ما كان العموم مستفادا من قريته الحكمه، فإنّ الإطلاق باق على حاله بعد تماميه مقدمات الحكمه ما لم ينصب المتكلّم قريته ظاهره عرفيه على الخلاف، و قد عرفت عدم صلاحية الاستثناء المتعقّب للجمل للقريته، غاية الأمر أنّ هذا الظهور ممّا كان بالوضع، فاتّضح أنّ الاستثناء ظاهر فى رجوعه إلى الأ-خير بحسب المتفاهم العرفى، و لا-وجه لرجوعه إلى غيرها.

فصل: فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

اشاره

و لا يخفى أنّ هذا البحث بحث أصوليّ محض لا يترتب عليه ثمره عمليّه أصلا، فإنّا إلى الآن لم نر و لم نسمع من أحد ممّن بنى على حجّيه الخبر الواحد التوقّف فى ذلك، و مع ذلك ينبغى الكلام فى بيان ما يدلّ على المرام و الجواب عن الشبهات التى أوردت فى المقام.

فقول: إنّ لكلّ من العامّ الكتابى و الخاصّ الخبرى جهتين: جهه السند، و جهه الدلاله، و من المعلوم أنّه لا معارضه بينهما من جهه الدلاله، فإنّ المفروض أنّ الخاصّ يكون قرينه على التصرّف فى العامّ، و ناظرا إليه من جهه كونه نصّا فى مقام الدلاله، أو تكون دلالاته أظهر و أقوى من دلالة الكتاب بحيث لو فرضنا أنّ هذا الخاصّ كان أيضا من الكتاب، كان مخصّصا له قطعاً، فكما أنّ مثل «لا ربا بين الوالدين» (١) لو كان آيه من آيات الكتاب، لكان مخصّصا ل حرّم الرّبا (٢) قطعاً، و هكذا «نهى عن بيع الغرر» (٣) لو كان كذلك، لكان مخصّصا ل أحلّ الله البيع (٤) يقينا و لم يكن تعارض بينهما من جهه الدلاله، كذلك لا تعارض بينهما لو لم يكن كذلك.

١- الفقيه ٣: ١٧٦-٧٩٢، الوسائل ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرّبا، الحديث ٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- سنن أبى داود ٣: ٢٥٤-٣٣٧٦، سنن الترمذى ٣: ٥٣٢-١٢٣٠، سنن ابن ماجه ٢: ٧٣٩-٢١٩٤ و ٢١٩٥، سنن الدارقطنى ٣:

١٥-٤٦، سنن البيهقى ٥: ٣٣٨.

٤- البقره: ٢٧٥.

و هكذا من الواضح أنه لا معارضة بين سنديهما أيضا، بل المعارضة إنما تكون بين سند الخبر و دلالة الكتاب، فحينئذ إذا ثبت التعبد بصدوره و صار بمقتضى أدله حجّيته بمنزله ما إذا سمعناه من الإمام عليه السلام، و لم يبق مجال للتوقف في صدوره، فلا محاله يكون مخصّصا للكتاب و ناظرا إليه و قرينه على التصرف فيه و مقدّما عليه إمّا من جهة الحكومه أو الورود على الكلام، كتقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية، و لا يمكن بعد ذلك الأخذ بظهور الكتاب، فإنّه لا يكون متعرّضا للخاصّ و ناظرا إليه، و البيان الّذى يجرى فى تقدّم الأصول اللفظية على الأصول العملية بعينه يجرى فى المقام و إن لم يكن من ذاك الباب، فإنّه يقال: إنّ رفع اليد عن العموم من جهة كون الخاصّ قرينه عليه و ناظرا إليه و متعرّضا لحاله لا إشكال فيه.

و أمّا رفع اليد عن الخبر بواسطة الكتاب - حيث لم يكن الكتاب كذلك - إمّا يكون بلا موجب و بلا جهة، و إمّا يكون دوريا لو كان من جهة دلالة الكتاب على العموم.

و ذلك لأنّ دلالة الكتاب على العموم متوقّفه على عدم حجّية الخبر الواحد، ضروره أنه لو كان حجّه، لم يكن العامّ الكتابي باقيا على عمومته، و عدم حجّية الخاصّ الخبري متوقّف على دلالة العامّ الكتابي على العموم، و هذا دور واضح.

بقى الكلام فى الشبهات التى أوردت فى المقام، و هى ثلاث:

الأولى:

أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، لجاز نسخه به أيضا، لأنّ النسخ أيضا نوع من التخصيص، غاية الأمر أنه تخصيص فى الأزمان، كما أنّ التخصيص المصطلح تخصيص فى الأفراد، و التالى باطل

بالإجماع، فالمقدّم مثله.

و جوابها: أنا نمنع بطلان التالى، و نلتزم به بشرطين:

أحدهما: أن لا يكون هناك مانع من ذلك، كقيام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي.

و الثانى: أن لا يكون الخاصّ الخبرىّ ظاهرا فى ثبوت الحكم فى الشريعة من أول الأمر.

و بعبارة أخرى: لم يكن الخبر ظاهرا فى أنّ المعصوم عليه السّلام بين الحكم الثابت فى الشريعة لا الحكم الثابت فى هذا اليوم و لم يكن قبله.

و أمّا لو قام الإجماع على عدم جواز النسخ بعد انقطاع الوحي، كما ادّعى، أو كان ظاهر الروايات الواردة عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - كما هو الظاهر - أنّ ما نطق به هو الحكم الثابت فى الشريعة المقدّسه من أول الأمر، لا أنّه الحكم العذى كان من هذا اليوم و لم يكن قبله، فلا يجوز النسخ لمانع فى الأوّل، و لعدم المقتضى له فى الثانى، لأنّ النسخ هو رفع الحكم من حين، لا من أول الأمر.

الثانية:

أنّ حجّيه خبر الواحد حيث إنّ مدرکها هو الإجماع و هو دليل لئبى، فلا بدّ من العمل به بالمقدار المتيقّن، و هو الخبر الذى لم يكن العامّ الكتابىّ مخالفا له.

و الجواب: أوّلا: بأنّ المدرک غير منحصر به، بل يأتى إن شاء الله أنّه غير متحقّق، و عمدته المدرک الأدلّه الأخر من السيره القطعيّه المتّصله بزمن المعصومين عليهم السّلام، و الروايات المتضافره بل المتواتره الواردة عنهم عليهم السّلام.

و ثانيا: بما ذكرنا فى صدر المبحث من أنّ هذا البحث علمىّ صرف

و أصولي محض، إذ لم نر ولم نسمع إلى الآن فيمن يرى حججه خبر الواحد أن يتوقف في ذلك، ولم يخصيص العام الكتابي بالخبر الواحد في مقام العمل.

الثالثه - وهى العمده:-

ورود الروايات الكثيره الداله بألستها المختلفه على أن «ما خالف كتاب الله باطل» (١) أو «زخرف» (٢) أو «لم نقله» (٣) أو «اضربوه على الجدار» (٤) و أمثال ذلك من التعابير بدعوى أن المخالفه بالعموم و الخصوص أيضا نحو من المخالفه، فتشملها هذه الأخبار.

و جوابها: أن هذه الأخبار منصرفه إلى المخالفه التي توجب تحير الناظر إليها، و لا- تشمل المخالفه بالعموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد مما يكون أحد المتخالفين قرينه عرفيه على التصرف في الآخر.

و الشاهد على ذلك: أننا نعلم إجمالاً علماً قطعياً- لا يشوبه شك و لا ريب- بورود روايات عنهم السّلام مخالفه للكتاب بهذا النحو من المخالفه مع أن تلك الأخبار آبيه عن التخصيص قطعاً.

و يشهد على ذلك أيضا: الأخبار العلاجيّه التي وردت في باب تعارض الخبرين الداله على وجوب الأخذ بما وافق الكتاب (٥)، فإنها صريحه أو

١- المحاسن: ٢٢١-١٢٩.

٢- الكافي ١: ٦٩-٣ و ٤، الوسائل ٢٧: ١١٠-١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٢ و ١٤.

٣- الكافي ١: ٦٩-٥، الوسائل ٢٧: ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٥.

٤- لم نجده في مظانّه.

٥- الكافي ١: ٦٧-١٠ و ٦٩-١، و ٢: ٢٢٢-٤، التهذيب ٦: ٣٠١-٣٠٢-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦ و ١٠٩-١١٠ و ١١٢، الباب ٩

من أبواب صفات القاضي، الأحاديث ١ و ١٠ و ١٨.

كالصريح في ذلك، بناء على أنها وردت لترجيح حججه على حججه أخرى، كما هو المختار و سيأتي إن شاء الله في محله، لا أنها وردت لتمييز الحججه عن اللاحجه، كما اختاره صاحب الكفايه (١).

و ذلك لأنه في هذه الروايات حكم بوجود الأخذ بالمشهور بين الأصحاب و أعدلها و أوثقها و إن خالف الكتاب، و جعل وجوب الأخذ بما وافق الكتاب في طول الأخذ بما اشتهر بين الأصحاب، و بأعدلها، فنفس هذه الأخبار تدل على وجوب العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفه في صورته المعارضه، فكيف في غيرها؟

ثم إن ما احتمله صاحب الكفايه قدس سره - من أنها ناظره إلى أنهم عليهم السلام لا يقولون ما خالف قول الله، الواقعي و إن كان مخالفا لكلامه الظاهري و ما يكون بين الدفتين، نظرا إلى أن القول يطلق على الرأي و الاعتقاد، يقال: قال فلان في كتابه كذا، أي: رأيه كذا، و مراده الجدوى من لفظه كذا، لا أنه مراده الاستعمالي (٢) - ليس بشيء، فإنها وردت في مقام تعيين الميزان في صدق الخبر و كذبه، لكثرة من يكذب عليهم في ذلك الزمان لأجل أن الناس لا يعتقدون بهم عليهم السلام، و من يفترى عليهم ما يخالف كتاب الله لأجل إسقاطهم عن عيون الناس و حطّ درجتهم عندهم.

و أيضا هو مخالف لصريح بعضها الأمر بعرض الأخبار على الكتاب، و الأخذ بما يوافقه و طرح ما يخالفه (٣)، و واضح أنه لا معنى للأمر بطرح ما يخالف قول الله تعالى واقعا، فإنه لا طريق إليه إلا للراسخين في العلم.

١- كفايه الأصول: ٥٠٦.

٢- كفايه الأصول: ٢٧٦.

٣- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢٠ - ٢١ - ٤٥، الوسائل ٢٧: ١١٣ - ١١٤، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

فصل: إذا ورد عامّ و خاصّ،**اشاره**

فإمّا أن يكونا متقارنين أو لا، و على الثانى فإمّا أن يكون الخاصّ متقدّمًا أو متأخّرًا، و على التقديرين إمّا أن يكون ورود المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أم لا، فهذه الصور الخمس بحسب الواقع.

و الحقّ فى جميع الصور هو الحكم بأنّ الخاصّ مخصّص لا ناسخ و لا منسوخ.

و بعد ما بيّنا أنّ حكم جميع الصور واحد و لا يختلف باختلافها، فلا يبقى مجال للتكلّم فى صورته الشكّ، التى لا تخلو فى الواقع عن إحداها.

فنعول: أمّا الحكم بالتخصيص و العمل بالخاصّ فى صورته التقارن و ما يكون ورود العامّ المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالخاصّ: فواضح.

و أمّا فى صورته كون ورود العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ،

فيقع الكلام فى جهتين:**اشاره**

الأولى: فى حجّيته أصاله العموم و تماميتها.

و الثانية: فى أنّه هل يقدّم أصاله عدم النسخ على أصاله العموم

على تقدير تماميتها و يحكم بالتخصيص، أو يقدّم أصاله العموم و يبنى على العمل بالعامّ؟

و هذا بحث مفيد كثير الفائده يأتى فى جميع العمومات المتأخّره عن الخصوصيات.

فعلى تقدير كون العامّ ناسخا بتقديم أصاله العموم يحكم جميع أفراد

العامّ - التي منها أفراد الخاصّ - بحكم العامّ، مثلا: لو ورد «لا تكرم زيدا العالم» ثمّ ورد بعد ذلك «أكرم كلّ عالم» يحكم على ذلك بكلّ عالم حتى «زيد» بوجوب الإكرام.

و الحقّ أن يقال: إنّه على تقدير تماميه أصاله العموم تقدّم على أصاله عدم النسخ و يحكم بأنّ العامّ ناسخ، و ذلك لأنّ ما يمكن أن يكون مدركا لأصاله عدم النسخ أمور ثلاثه:

الأوّل: الاستصحاب، و أنّ الحكم الّذى ثبت فى زمان لم ينسخ و باق على ما كان، و من المعلوم أنّه أصل عمليّ لا تقاوم أصاله العموم على تقدير حجّيتها، فإنّها أصل لفظيّ، و معها لا- يبقى لنا شكّ حتى تصل النوبه إلى الاستصحاب الثانى: ظهور دليل الخاصّ فى استمرار الحكم و دوامه، و أنّ مقتضاه بقاء حكم الخاصّ حتى بعد ورود العامّ، و هو مقدّم على ظهور العامّ فى العموم من جهه كثره التخصيص و قلّه النسخ و لو كان هذا الظهور بالإطلاق و كان ظهور العامّ فى العموم بالوضع، كما أفاده صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه.

و لا يخفى أنّ نفس الدليل المتكفّل لبيان الحكم لا يعقل أن يكون متعرّضا لبيان استمرار الحكم و عدمه، و أنّ الجعل مستمرّ أو غير مستمرّ فضلا عن أن يكون ظاهرا فيه، فإنّ الحكم لا- بدّ أن يلحظ أولا- و يجعل، ثمّ بعد ذلك يحكم بأنّه مستمرّ أو غير مستمرّ، إذ الحكم موضوع للحكم بالاستمرار فلا- يعقل أن يلاحظ استمراره فى رتبه لحاظ نفسه، فلا بدّ من التماس دليل آخر دالّ على ذلك.

الثالث: روايه «حلال محمّد صلّى الله عليه وآله وسلم حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١) بتقريب أنّ حكم الخاصّ أيضا إما حلال أو حرام، فبمقتضى عموم هذه الروايه يبقى إلى يوم القيامة، ولا ينسخ بورود العامّ بعده.

ولا يخفى أنّ المدرك لو كان هذه الروايه، لكان لدعوى تقديم أصاله عدم النسخ على أصاله العموم مجال، فإنّ النسبه بين هذه الروايه وبين العامّ الوارد بعد الخاصّ عموم من وجه، إذ عموم العامّ يقتضى وجوب إكرام كلّ عالم حتى مورد الخاصّ، و عموم الروايه يقتضى بقاء كلّ حكم و عدم نسخه حتى حكم الخاصّ، فيقدّم عموم الروايه، المقتضى للتخصيص و العمل بالخاصّ على عموم العامّ، المقتضى للنسخ، لكثرة التخصيص و قلّه النسخ.

لكنّ الإنصاف أنّ هذه الروايه غير ناظره إلى بقاء كلّ حكم من الأحكام و عدم نسخه، بل ناظره إلى أنّ هذه الشريعه لا تكون كسائر الشرائع موقّته، بل شريعه مستمرّه إلى يوم القيامة، و الحلال من قبل هذا النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلم حلال من قبل الله، و حرامه حرام من قبله تعالى، فهي ظاهره في أنّ نوع الأحكام باق، لا أنّ كلّ شخص من أشخاصها كذلك حتى تكون عامّه يمكن التمسّك بها عند الشكّ في أصل بقاء الحكم، مثلا: نتمسّك بها إذا شككنا في وجوب صلاه الجمععه في زمان الغيبه، و نحكم ببقاء الوجوب، و إن لم تكن ظاهره فيما ذكر، فلا تكون ظاهره في بقاء أشخاص الحكم أيضا، بل تكون مجمله لا ظاهره في هذا و لا في ذاك، فظهر أنّ المدرك منحصر بالاستصحاب، و قد عرفت أنّه لا وجه لجريانه، فلا مناص عن الالتزام بأصاله العموم، و الحكم بناسخيّه العامّ. هذا في الوجه الثانيه.

وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الْجِهَةِ الْأُولَى:

وهي أنّ أصله العموم في نفسها حجّجه في المقام أم لا؟ فنقول: محلّ الكلام هو العمومات المتأخّره التي وردت عن المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و لا- مجال لتوهم كون مثل هذه العمومات باقية على عمومها و ناسخه للخصوصات، و ذلك من جهة أنّها ظاهرة في ثبوت الحكم المتكفّل لبيانها من أوّل الشريعة لا من زمان ورود العامّ، و بعد ما كانت متكفّله لبيان الأحكام الثابتة في الشريعة من أوّل زمان التشريع لا من زمان ورود هذه العمومات، فكيف يمكن كونها ناسخه؟! فإنّ دليل النسخ يرفع الحكم الثابت من حين وروده لا من حين ثبوت الحكم في الشريعة.

مضافا إلى أنّ قريته الخاصّ للعامّ محفوظه، و لا- مانع من تقديم البيان عن وقت الخطاب، و ما توهم مانعته تأخيره عنه أو عن وقت الحاجة لا تقديمه.

هذا كلّه فيما إذا كان العامّ متأخرا عن الخاصّ، و أمّا إذا كان الخاصّ متأخرا- و لا يخفى أنّه لا ثمره للنزاع في أنّه ناسخ أو مخصّص، فإنّه على كلّ حال يجب العمل على الخاصّ بعد وروده، و لو فرض ثمره فيما إذا ترك العمل بالعامّ قبل ورود المخصّص و كان موجبا للقضاء أو الكفّاره، فهي نادره جدّا، و هذا بخلاف ما لو كان العامّ متأخرا، فإنّ البحث عن ذلك- كما عرفت- له ثمره مفيدة كثير الفائدة- فلو ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، فالحكم بالتخصيص و أنّ الخاصّ بيان للعامّ واضح لا إشكال فيه.

و أمّا لو ورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ، فالقول بأنّ الخاصّ مخصّص و بيان للعامّ مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو قبيح لا يصدر عن

الحكيم، كما أنّ الالتزام بالنسخ في جميع الخصوصيات الواردة عن المعصومين - إن قلنا بجوازه في زمانهم - في غاية البعد، حيث إنّها في غاية الكثرة، بل ما من عامّ كتابي أو من سنّه النبيّ إلّا وقد ورد منهم عليهم السّلام مخصّص واحد أو اثنان أو أزيد، و هل يرضى أحد أنّ جميع الأحكام - إلّا ما شدّد و ندر منها - نسخ في عصر الأئمّه عليهم السّلام؟

و هكذا الالتزام بأنّ هذه الخصوصيات كانت موجوده قبل حضور وقت العمل و لكن لم تصل إلينا [و] إلى زمانهم عليهم السّلام - كما يشهد به ورود بعضها عن طرق العامّه كما وصل إلينا بعينه - يصحّ في الجملة و في بعض الموارد لا في جميعها، فمن ذلك يقع الإنسان في حيره و إشكال و من ثمّ التزم شيخنا العلّامة الأنصاري - على ما حكاه شيخنا الأستاذ عن التقريرات و تبعه صاحب الكفايه (١) - بأنّ هذه العمومات وردت لبيان الأحكام الظاهريّه لتكون مرجعا للمكلّف في ظرف الشكّ، فالخاصّ المخالف المتأخّر ناسخ للحكم الظاهري، و مخصّص و مبين للحكم الواقعي، و لا يلزم منه تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما لا يخفى.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ المراد من أنّها لبيان الأحكام الظاهريه إن كان أنّها كلّها غير ناظره إلى الواقع و لا تبين الأحكام الواقعيه بل هي متكفّله لبيان وظيفه الشاكّ في الحكم الواقعي، فهو باطل بالضرورة، مضافا إلى أنّها لو كانت كذلك أيضا الكلام الكلام، كما إذا ورد «كلّ شيء مطلق» ثمّ ورد بعد حضور وقت العمل به «أنّه في الشبهات قبل الفحص و الأموال و الأعراض يجب الاحتياط» فلنسأل عن هذا الخاصّ و أنّه مخصّص للعامّ أو ناسخ له؟

١- أجود التقريرات ١: ٥٠٦، كفايه الأصول: ٢٧٦، و انظر: مطارح الأنظار: ٢١٢.

و إن كان المراد أمرا آخر غيره، فلا نتعقله.

فالحق في الجواب أن يقال: إن هذه العمومات كلها ناظره إلى الواقع و مبيته للأحكام الواقعية، كما أن السؤالات عنها أيضا سؤالات عن الأحكام الواقعية، و العمل بها أيضا بعنوان أنها كذلك، و الخاص المتأخر مخصيص و بيان له، و لا محذور فيه، فإن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبح الظلم - الذي لا ينفك عنه و ذاتي له بحيث لا يمكن أن يصدق الظلم في مورد و لا يكون قبيحا، و ترتب القبح عليه يشبه ترتب المعلول على علته - بل قبحه كقبح الكذب و الإيذاء و أمثال ذلك مما لا يكون قبيحا ذاتا، بل يكون قبيحا لو خلى و طبعه بحيث لو لم يعرض عليه عنوان حسن موجب لحسنه - كما إذا توقّف إنجاء مؤمن على الكذب أو إنقاذ الغريق على إيذائه - يكون قبيحا لا مطلقا، فلو كان هناك مصلحة اقتضت تأخير البيان أو مفسده في عدمه، فلا يكون قبيحا، بل القبح في عدمه، فعلى هذا لا مانع من الالتزام بكون الخاص المتأخر الوارد عن المعصومين صلوات الله عليهم - مخصيصا و بيانا للعام، و تأخيره من جهة مصلحة فيه أو مفسده في عدمه، و قد عرفت أن القول بالنسخ أو أنه كان موجودا قبل وقت الحاجة و لم يصل إلينا فاسد لا يمكن الالتزام به، فيتعين القول بالتخصيص، و ورود الخاص بعد وقت الحاجة لمصلحه.

إن قلت: لازم هذا القول إلقاء الشارع المكلفين في المفسد برهه من الزمان بواسطه عدم بيانه المخصيص و عملهم بمقتضى العموم.

قلت: أولا: بأنه مختص بما إذا كان العام متكفلا لحكم ترخيصي و الخاص مشتملا لحكم إلزامي على خلافه لا مطلقا، كما لا يخفى.

و ثانيا: بأن الإلقاء في المفسد أيضا ليس قبحه كقبح الظلم، فلا مانع منه

لو كان مصلحه فى ذلك أو مفسده فى عدمه أشدّ و أكد منه، و إلما يلزم الإشكال فى أصل التشريع، و أنه لم جاء الشارع بالأحكام تدريجيًا مع أنّ عدم بيان بعضها فى زمان موجب لإلقاء المكلف فى المفاسد؟

فتلخص ممّا ذكرنا أنه لا بدّ من الحكم بالتخصيص فى جميع الصور الخمس، و بعد ذلك لا مجال للتكلم فى صور الشكّ.

بقى أمران:

الأول:

أنّ حقيقه النسخ بالنسبه إلى غير العالم بالغيب هو الرفع، مثلاً:

يرى مصلحه فى فعل يأمر به فى زمان ثمّ يبدو و يظهر له أنه ذو مفسده و أخطأ فينسخه و يرفع ما أثبت.

و أمّا بالنسبه إلى العالم بالغيب- كالبارى تعالى- هو الدفع لا الرفع، مثلاً:

يأمر بفعل و يظهر دوامه و استمراره لمصلحه فى إظهار الدوام و الاستمرار مع أنه فى الواقع لا يريد إلاً فى زمان معيّن خاصّ ثمّ ينسخه.

ثمّ إنه لا- إشكال فى جواز النسخ قبل حضور وقت العمل و بعده لغير العالم بالغيب، و أمّا العالم بالغيب الأمر بداعى الجدّ فلا يجوز له النسخ قبل حضور وقت العمل، سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد الكائنه فى متعلقاتها، أو قلنا بأنّها تابعه للمصالح فى جعلها، و ذلك لأنّ الفعل إن كان فيه أو فى الأمر به مصلحه، فكيف ينهى عنه؟! و إن لم يكن فيه أو فى الأمر به مصلحه، فكيف يأمر به؟!؟

و الحاصل: أنه لو كان بعث المولى بداعى الجدّ لا- امتحانا و تجربه، فلا- يعقل النسخ قبل حضور وقت العمل فى حقّ العالم بالغيب و المطلع على المصالح و المفاسد.

نعم، هذا مختصّ بما إذا كانت القضية المتكفّله لبيان الحكم قضيه خارجيه أو قضيه حقيقيه موقته، كما في قوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (١) و أمّا لو كانت قضيه حقيقيه غير موقته بوقت، كما في «القاتل يقتل» فلا محذور في نسخه و لو بعد ساعه، و ذلك لأنّه في مثل هذه القضيه لم يلحظ وجود الموضوع أو مجي ء وقت خاصّ، بل الموضوع أخذ مفروض الوجود، فلو كان قتل القاتل له مصلحه في اليوم و ليس له مصلحه غدا، فيجوز للمولى إنشاؤه اليوم و نسخه غدا و لو لم يقتل أحد أحدا، لأنّ المفروض أنّ القتل أخذ مفروض الوجود و لا يوقّت بوقت.

لا يقال: محذور اللغو يأتى هنا أيضا، إذ المولى مع أنّه يعلم على الفرض أنّه لا يقتل أحد أحدا فكيف يأمر بقتل القاتل حينئذ؟! فإنّه يقال: يمكن أن يكون نفس الأمر بقتل القاتل موجبا لعدم تحقّق القتل في الخارج، فلا يكون لغوا. مع أنّ هذا الإشكال لا يختصّ بالمقام، إذ مع عدم النسخ أيضا لو فرض أنّه إلى يوم القيامة لم يقتل أحد أحدا يجي ء هذا الإشكال، و إنّما هو إشكال آخر، و هو أنّه كيف يصحّ الأمر مع علم الأمر بانتفاء شرطه!؟

الثاني: بقى الكلام فى البداء،

و هو ممّا تواترت عليه الأخبار، بل بعضها دالّ على أنّه من أعظم ما يعبد به الله (٢)، و أنّه ما نال نبىّ منصب النبوه إلّا بعد ما اعترف به (٣).

و ما يستفاد من أخبار هذا الباب أنّ الممكنات - ممّا وقع و حدث و ما يقع

١- البقره: ١٨٥.

٢- الكافى ١: ١٤٦- ١.

٣- الكافى ١: ١٤٨- ١٣.

و يتحقق بعد ذلك و ما هو واقع و متحقق بالفعل - على قسمين:

أحدهما: ما علمه الله - تبارك و تعالى - أنبياءه و أوصيائه أنه يتعلق به مشيئته، و هو مسمى بالأمر المحتوم، و البداء ليس فى هذا القسم.

و الثانى: ما لم يعلمه الله - تبارك و تعالى - أحدا من الممكنات أنه متعلق مشيئته، و فى هذا القسم من الموجودات جهتان: جهة راجعه إلى الخالق، و هى تعلق مشيئته الربّ به و عدمه، و جهة راجعه إلى الخلق، و هى وجود العلة التامة لحدوثه و تحققه لو لا تعلق مشيئته - تبارك و تعالى - على خلافه.

و العلم بالجهة الأولى و الإحاطه بها مستحيل للممكن و إن بلغ ما بلغ حتى أشرف الموجودات و أفضلهم نبينا صلى الله عليه و آله و سلم مثل: أن دعاء زيد هل يستجاب؟

و صدقته هل تدفع البلاء أم لا؟ و أما الجهة الثانية فحصول العلم به للممكن بمكان من الإمكان، و ممّا نطقت به الروايات بالنسبه إلى نبينا و أوصيائه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - فإنّ مضمون بعضها أنه «لو لا آيه فى كتاب الله و هى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ (١) لأخبرتكم بما كان و ما هو كائن و ما يكون إلى يوم القيامة» (٢) و ذلك من جهة أنّهم - سلام الله عليهم - عالمون بالأسباب العاديه و العلل التامة للأشياء مع قطع النظر عن تعلق المشيئته بها، فهم معتقدون و قاطعون بتحققها و حدوثها لو لا تعلق مشيئته تعالى على الخلاف.

و الحاصل: أنّ الإحاطه بما هو من صقع الربوبى و ما هو فعل الربّ - و هو المشيئته - خارجه عن حيطه البشر إلّا بمقدار علمه الله تبارك و تعالى، و ما

١- الرعد: ٣٩.

٢- الاحتجاج ١: ٦١٠، و عنه فى البحار ٤: ٩٧-٤.

يمكن إحاطته به ما عدا ذلك.

مثلا: يعلم النبي أو الوصي أن زيدا يدعو في يوم كذا و يتصدق في يوم كذا، و أما أن دعاءه مستجاب أم لا؟ و صدقته دافعه للبلاء أم لا؟- حيث إنه منوط بالمشيئة و مربوط بإرادته تعالى- فلا- يعلمه، و لا يمكن ذلك إلا إذا علمه تعالى أنه يشاء أو لا يشاء.

و البداء يقع في القسم الثاني من القسمين، أي ما لم يعلمه تعالى أحدا من خلقه، و ذلك بمعنى أنه يظهر ما خفي على العباد و يعتقدون وقوعه من جهه علمهم بتحقق أسبابه العاديّه و علله التامه و عدم علمهم بأنه ممّا لا يشاؤه تعالى، فيظهر لهم ذلك. و إطلاق البداء عليه- مع أنه في الحقيقة إبداء- من جهه أنه أشبه شىء بالبداء في المخلوق.

و ممّا ذكرنا ظهر وجه إخبار النبي بوقوع شىء مع أنه لا يقع على فرض تسليم أن مثل هذا الإخبار صدر من نبي أو وصي، فإنه إخبار عمّا يعلم بوجود علته التامة لو لا تعلق المشيئة على خلافه. و هو مقتضى الجمع بين الأخبار.

و منه يظهر وجه أنه من أعظم ما يعبد به الله، فإن من يقول بمقاله اليهود- من أن يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ (١) و أن إجابته الدعاء و دفع البلاء لا يكون تحت مشيئته- لا يدعو و لا يتضرع و لا يتصدق، بخلاف من يعتقد بالبداء و أنه يفعل ما يشاء و ما يريد.

ثم إن إطلاق البداء على ما ذكرنا إمّا نلتزم بأنه خلاف الظاهر من جهه القرينه العقليه الداله عليه، و هي استحاله خفاء شىء له تعالى، و أنه لا يعزب

عن علمه مثقال ذرّه، أو نقول: إنّه على الحقيقه و لا يستلزم نسبه الجهل إليه تعالى، و نجيب بما فسّر به قوله تعالى: **الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا (١)** و غير ذلك- ممّا هو ظاهر في حدوث العلم له تبارك و تعالى- و هو أنّ لله تعالى علمين:

أحدهما: انكشاف جميع الأشياء عنده، و هو حاصل له تعالى قبلها و حينها و بعدها، و عين ذاته، و يستحيل تغييره.

و ثانيهما: كون الشيء بمشاهدته و محضره تعالى، و من الواضح أنّه فرع وجود الشيء، فما لم يوجد يستحيل كونه مشاهدا له و بمحضره تعالى، فهو سالبه بانتفاء الموضوع، و الآيات الظاهره في حدوث علمه تعالى ناظره إلى هذا العلم لا تأويل فيها، بل هي على ظاهرها و لا محذور فيه، فإنّ العلم بهذا المعنى حاصل له قطعا، و هو حدوثي بلا شبهه، و يسمّى في الروايات بالعلم النافذ من جهه أنّها عين مشيئته تعالى النافذه الحادته و ليس شيئا غيرها.

فصل: فى المطلق و المقيّد

اشاره

قد مرّ فى الواجب المطلق و المشروط أنّ الإطلاق لغه و عرفا بمعنى الإرسال- و يعبر عنه بالفارسيّه ب «يله و رها»- يقال: «فلان مطلق العنان» أى:

غير مقيّد. و يقابله التقيّد، يقال: «فلان مقيّد» أى: ربطت إحدى رجليه بالأخرى.

و ليس للأصوليين فى ذلك اصطلاح خاصّ غير اصطلاح العرف و اللغه حتى يتنازع فى تعريفاتهم بأنّها غير مطّرده أو غير منعكسه، بل يستعملونها فيما يستعمل فى اللغه و العرف، غايه الأمر أنّهم يحملون على الألفاظ و المعانى فقط، فيقولون: هذا اللفظ أو هذا المعنى مطلق أو مقيّد، و لا يحملون على الذوات من جهه أنّ نظرهم مقصور عليها دون غيرها، فلا يهتمّان النقض و الإبرام فى تعريفاتهم فى المقام، و إنّما المهمّ بيان مصاديق المطلق، فنقول:

منها: اسم الجنس.

اشاره

و لنقدّم مقدّمه يوضّح بها ما وضع له ذلك، و هى أنّ الماهيّة إمّا أن يقصر النّظر إلى ذاتها و ذاتيّاتها، و لا يلاحظ شىء خارج عن الذات معها، فهو الماهيّة من حيث هى التى يحمل عليها الجنس و الفصل، فيقال: «الإنسان حيوان ناطق» أو الجنس فقط، كما فى «الإنسان حيوان» أو الفصل فقط، كما فى «الإنسان ناطق» و لا يصحّ فى هذا اللحاظ حمل غير الذات أو الذاتى عليها أى محمول كان.

و إما أن يلاحظ معها شىء خارج عنها، و هى إما أن تلاحظ عاربه عن جميع الخصوصيات المشخصه و المصنّفه و مجردة عنها، فهى «الماهية البشرطلا» و يقال لها: «الماهية المجردة» التى يحمل عليها نوع محمولات علم الميزان، فيقال: «الإنسان كلىّ أو نوع» و فى هذا اللحاظ لا يصحّ حملها على الأفراد بأن يقال: «زيد إنسان».

أو تلاحظ ساربه فى جميع الأفراد و فانيه فى تمامها، و هى «الماهية اللابشرط القسمى» و يقال لها: «الطبيعة المطلقة» و «الكلىّ الطبيعى» و فى هذا اللحاظ يصحّ حملها على جميع الأفراد بأى خصوصية كانت من: الطول، و القصر، و العلم، و الجهل، و القيام، و القعود، و غير ذلك.

أو تلاحظ ساربه فى بعض الأفراد و غير فانيه فى بعضها الآخر، و هى «الماهية البشرطشىء» التى هى مقيدة ببعض القيود و لوحظ تحقّقها فى ضمن بعض الخصوصيات دون بعض، سواء كان القيد الملحوظ فيها وجوديًا، كالإنسان العالم، أو عدميًا، كالإنسان الذى ليس بجاهل، و لا يتفاوت الحال بذلك، إذ كون القيد وجوديًا أو عدميًا لا يوجب تفاوتًا فى لحاظ الماهية ساربه فى بعض الأفراد، التى هى «الماهية البشرطشىء» فلا وجه لما قيل: من أنّ القيد الملحوظ فيها لو كان وجوديًا، فهى «الماهية البشرطشىء» و لو كان عدميًا، فهى «الماهية البشرطلا».

و الحاصل: أنّ الماهية التى لوحظ معها شىء خارج عن ذاتها مقسم لهذه الأقسام الثلاثة، و يعبر عنها ب «اللابشرط المقسمى» و هى بنفسها لا تكون قابله لأن يحمل عليها شىء، لأنّ المقسم لا يخلو عن أحد الأقسام، فالأقسام منحصره فى الأربع، و لا خامس فى البين. و الحصر عقلىّ، كما هو واضح.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أمور ثلاثة:

الأول:

أنّ الموضوع له أسماء الأجناس - كالإنسان - هو الجامع بين جميع هذه الأقسام، و هي الماهية المهملة و الطبيعه غير الملحوظه معها شىء، لا- الذات و لا- ما هو خارج عنها بأقسامها الثلاثة، لما عرفت من صحّح إطلاق الإنسان على جميع الأقسام بلا عنايه أصلا.

و الثانى:

أنّ ما أفاده صاحب الكفايه من أنّ اللابشرط القسمى كلّى عقلى لا موطن له إلّا الذهن^(١)، ليس على ما ينبغى، لما عرفت من أنّها الماهية التى لوحظت ساريه فى جميع الأفراد و فانيه فى جميع الأشخاص، و هي الكلى الطبيعى و يحتمل عليها حال كونها ملحوظه كذلك لا مقيدته و مشروطه بكونها ملحوظه كذلك حتى يقال: لا موطن لها إلّا الذهن.

و بعباره أخرى: القضية باصطلاح أهل الميزان «حيثيه» لا «مشروطه» و إن كان لحاظ السريان أمر لا موطن له إلّا الذهن إلّا أنه فى مقام الحكم لا يحكم على الماهية المشروطه بكونها لوحظت ساريه، بل يحكم عليها حين كونها ملحوظه كذلك.

و الثالث:

أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى و القسمى هو: أنّ الأولى لوحظت لا بشرط حتى بالقياس إلى نفس اللابشرطيه، فلم يلحظ فيها السريان فى جميع الأفراد. و بعباره أخرى: هي لا بشرط بالنسبه إلى الاعتبارات الثلاثة، و لا يحكم عليها بشىء، و الثانيه ليست كذلك، بل لوحظت مطلقه ساريه فى جميع الأفراد، كما أنّ الفرق بين اللابشرط المقسمى و الطبيعه من حيث هي هي أنّ الأولى لوحظ معها شىء خارج عن ذاتها، بخلاف الثانيه، فإنّها لم يلحظ

فيها ذلك أيضا، بل قصر النظر إلى نفس الذات.

ثم إن محلّ الكلام في هذا المقام ليس هو الطبيعه من حيث هي هي، لأنّ نفس محمولها قرينه عليها، وهكذا الماهية بشرطها، إذ كما أنّ المحمول في مثل «الإنسان حيوان ناطق» قرينه على أنّ الموضوع هو الماهية من حيث هي كذلك المحمول في مثل «الإنسان نوع» يكون قرينه على أنّ الموضوع هو الماهية بشرطها، و المحمول فيها هو المعقول الثانوي، كما أنّه في الأولى هو الذات أو الذاتيّة، وهكذا الطبيعه المهملة، فإنّ الإهمال لا يمكن في الواقعيّات، كما مرّ غير مرّه، فلا نشكّ من هذه الجبهة، بل محلّ الكلام هو «اللابشرط القسّمى» الذي هو المطلق و «البشرطى ء» الذي هو المقيد.

و منها: علم الجنس،

كأسامه، و المشهور بين أهل العربيّه أنّه موضوع للماهية و الطبيعه المعهودة في الذهن.

و أورد عليهم صاحب الكفايه: بأنّه على ذلك كلّى عقليّ لا موطن له إلّا الذهن، فلا يمكن صدقه على الأفراد الخارجيه إلّا بعنايه و تأويل، مع أنّه يصحّ حمله على الأفراد بلا تصرّف.

مضافا إلى أنّ وضعه لمعنى لا يستعمل فيه أبدا ينافى الحكمه، فلا يصدر عن الواضع الحكيم (١).

أقول: لو كان المراد أنّ المعهوديه في الذهن قيد للموضوع له، فالأمر كما أفاده قدّس سرّه.

و إن كان المراد أنّه طريق إلى ذاك المتعين لا أنّه جزء للموضوع له، فلا محذور فيه، و يصحّ حمله على الأفراد الخارجيه، فإنّه بمنزله اسم الإشاره

و الموصول، فكما يصحّ التعبير عنه بالموصول بأن يقال: الفعل الذى هو معهود بينى و بينك لا توجد فى الخارج، و هكذا باسم الإشارة بأن يقال: ذاك الفعل المعروف بينى و بينك لا توجد، كذلك يصحّ التعبير عنه بعلم الجنس بأن يقال: رأيت أسامه، بمعنى أنه رأيت فردا من تلك الطبيعه المعروفه بينى و بينك، فبحسب مقام الثبوت يمكن ذلك و لا مانع منه، و إذا ثبت الوضع بتصريح أهل اللغه و العربيه، فلا بدّ من الالتزام به فى مقام الإثبات أيضا، إذ لا طريق لنا إلى إثبات الوضع إلّا تصريحهم به.

و منها: المفرد المعرّف باللام

بأقسامه من المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد الذكري أو الخارجى لا الذهني، فإنّه بحكم النكره و لا تعيين فيه، فإنّ اللام وضعت فى المعرّف بلام الجنس - على المشهور - للإشاره إلى الطبيعه المعهوده فى الذهن.

و قد أورد عليه صاحب الكفايه بما أورده فى اللابشرط القسمى و علم الجنس (١).

و الجواب هو الجواب.

نعم، ربما يقال: إنّ اللام لو كانت للإشاره إلى الطبيعه كيف تقع مدخوله لأسماء الإشارة فى مثل «هذا الإنسان»؟! مع أنّ اسم الإشارة أيضا يشير إلى الطبيعه، فتكون الطبيعه مشاره بإشارتين.

و فيه أوّلا: أنه أى محذور فى كون الشىء مشارا بإشارتين؟

و ثانيا: أنّ «هذا» إشاره إلى الفرد من الطبيعه المشار إليها باللام.

هذا فى المعرّف بلام الجنس، و أمّا المعرّف بلام الاستغراق أو العهد

الخارجى أو الذكري: فالمعروف أنها للإشارة إلى جميع أفراد الطبيعه فى الأول و إلى الفرد المعين فى الثانى و الثالث. و القول بأنها وضعت لكل واحد منها مستقلاً لا للجامع بين جميعها- و هو «الإشارة»- بعيد غايته. هذا.

و أمّا ما أفاده فى الكفايه من أنّ الظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما فى لفظ «الحسن» و «الحسين»^(١) فلا نعقل له معنى محصّياً، بل هى بمعنى أنها زينه لمدخولها، كالذهب المذى هو زينه للمرأة، و على تقدير التسليم أى خصوصيته فى الألف و اللام؟ لما ذا لا تكون الباء و التاء مثلاً للتزيين؟

نعم، دخولها فى الأعلام للمح ما قد كان عنه نقلاً، حيث تفيد فائده لا تكون بدونها توجب حسناً فى المعنى، فتكون للتزيين. و هذا هو المراد بالتزيين فى كلمات النحويين.

ثم إنّه- قدس سرّه- بعد ذلك أشار إلى دفع ما ربّما يقال نقضاً عليه- من أنّه لا ريب فى دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم، و من المعلوم أنّ المدخول لا يفيد ذلك، فلا بدّ من أن يكون من ناحيه اللام، و أنّه إشاره إلى مرتبه معينه، و لا تعين إلّا للمرتبه المستغرقه لجميع الأفراد- بأنّ التعيين غير منحصر فى تلك المرتبه، بل أقلّ مراتب الجمع أيضاً متعين.

و لو سلّم فلا- بدّ من الالتزام بدلاله اللام على الاستغراق ابتداءً بلا- توسط الدلاله على التعيين، و عليه لا يكون التعريف إلّا لفظياً^(٢). هذا خلاصه ما أفاده.

و هو ممّا لا- يمكن المساعده عليه، فإنّه- قدس سرّه- لو أراد بالتعيين التعيين بحسب المفهوم، فهو لا- يختصّ بأقلّ المراتب و أكثرها، بل كلّ مرتبه متعينه، و كما أنّ الثلاثه من حيث هى متعينه كذلك الأربعة و الخمسه و هكذا.

١- كفايه الأصول: ٢٨٤.

٢- كفايه الأصول: ٢٨٥.

و إن أراد بالتعيين التعيين بحسب الصدق على ما فى الخارج، فالأقل لا تعين له، بداهه أنّ الثلاثة كما تصدق و تنطبق على «زيد» و «عمرو» و «خالد» كذلك تصدق على ثلثه أخرى من أفراد العام، و هذا بخلاف «جميع الأفراد»، فإنّه - حيث لا يكون فى البين أمران أو أمور يكون «جميع الأفراد» مرددا بينهما و محتملا و شاملا لكلّ منهما على سبيل البدليّه - متعين لا يصلح للصدق على كثيرين، كما كان الأقل كذلك.

إن قيل: لو كان الأمر كما ذكرتم من أنّ استفاده العموم فى الجمع المحلّى باللام تكون من ناحيه دلالة اللام على التعيين و لا دخل للمدخول فى ذلك، فلما ذا لا يكون المفرد المعرّف باللام مفيدا للعموم؟

فالجواب عنه: أنّ الفرق واضح لا يكاد يخفى، فإنّ اللام فى الجمع المحلّى بها إنّما تدلّ على الاستغراق حيث لا عهد فى البين، إذ لو كان هناك عهد لا شبهه فى عدم دلالتها على الاستغراق، و لم يقل به أحد، بل عدّوا عدم وجود العهد شرطا لدلالتها على الاستغراق.

و أمّا احتمال الجنس فى الجمع المحلّى باللام مندفع من جهه أنّ صيغه الجمع قرينه على أنّ النّظر إلى الأفراد لا الطبيعه، بخلاف المفرد، فإنّه إمّا ظاهر فى أنّ اللام الداخلة عليه للجنس، كما يظهر من صاحب الكفايه (١) - و هو الظاهر - أو محتمل لذلك، و معه لا مجال لدلالتها على الاستغراق فى المفرد.

و أمّا ما أفاده من أنّه على تقدير تسليم استناد الدلالة على العموم إلى اللام فلا محيص عن الالتزام بدلالتها عليه ابتداء بلا توسط الدلالة على التعيين، ففيه: أنّ لازمه أنّه إذا استعملت فى بعض أفرادها، يكون مجازا، مع أنّا نرى

بالوجدان أنه بلا عناية و لا تصرف، بل هي كاستعمالها في العموم بلا تفاوت أصلا، فلا محيص عن الالتزام بإفاده اللام للتعين و أنّ العموم مستفاد بواسطته.

ثمّ إنّه ظهر ممّا ذكر أنّه لا- مجال للقول بأنّ الهيئه وضعت للاستغراق، فإنّ لازمه أيضا التوسّع و المجازيّه فيما إذا استعملت في بعض الأفراد، و قد عرفت أنّه خلاف الوجدان.

و منها: النكره.

و قد قيل: إنّها وضعت للفرد المنتشر و المرّدّ بين الأفراد.

و الظاهر أنّه ليس الأمر كذلك، إذ لا مصداق للفرد المرّدّ، بل كلّ فرد- بتعبير صاحب الكفايه(١)- هو هو لا هو أو غيره.

فالصحيح أنّ النكره هي الحصّه القابله للانطباق على كثيرين من الطبيعه، سواء كان(٢) معلوما عند المتكلم مجهولا- عند المخاطب أو كان مجهولا عندهما و لا يكون أزيد من قسم واحد، فلا وجه لتقسيمها إلى قسمين- كما في الكفايه(٣)- لأنّ الرّجل في جاء رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ(٤) أيضا مدلوله حصّه من طبيعه الرّجل قابله للانطباق على كثيرين، غايه الأمر أنّ تعينه في حز قيل في المثال جاء من قبل استعمال لفظ «جاء» و في «جئني برجل يتعين بعد الامتثال لا أنّه موضوع لمعنى في الأوّل و لمعنى آخر في الثاني.

ثمّ إنّ الحقّ الحقيق بالتصديق أنّه لا- تعدّد في وضع «رجل بل هو وضع للماهيّه المهمله و الطبيعه المبهمه في جميع الموارد، و إنّما الوحده تستفاد من

١- كفايه الأصول: ٢٨٥.

٢- كذا، و الأنسب تأنيثها و ما بعدها من الكلمات.

٣- كفايه الأصول: ٢٨٥.

٤- القصص: ٢٠.

التنوين، كما أنّ الألف و النون فى التنويه، أو الواو و النون فى الجمع المصحح، و الهيهة فى الجمع المكسر تدلّ على التعدّد.

فتلخص أنّ ما وضع له اسم الجنس و النكره أمر واحد و شىء فارد، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين الأقسام الأربعة.

ثمّ إنّ الإطلاق بأى معنى كان لا يكون قابلا للتقييد.

أمّا على ما نسب إلى المشهور من أنّ المطلق وضع للطبيعه المقيده بالشمول- و بعبارة أخرى: معنى الإطلاق أخذ القيود- فواضح.

و أمّا على المختار من أنّه رفض القيود، و الإرسال الذى هو معنى الطبيعه اللابشرط القسمى التى لوحظت فانيه فى جميع الأفراد: فلما فى لحاظ الفناء فى جميع الأفراد- الذى هو معنى الإطلاق و اللابشرط القسمى- و لحاظ الفناء فى بعض الأفراد دون بعض- الذى هو معنى بشرطىء و المقيّد- من التعاند و التنافى، و من البديهى أنّ الشىء لا يمكن أن يقيد بما يضاؤه و يعانده.

و من ذلك ظهر فساد ما فى الكفايه(١) من قابليه الإطلاق بهذا المعنى.

ثمّ إنّ بعد ما ظهر من مطاوى ما ذكرنا أنّ الإطلاق و التقييد خارجان عن حقيقه الموضوع له فى أسماء الأجناس نظرا إلى أنّ لحاظ اللابشرطيه و بشرطيه شىء منهما ليس قيدها، كما أنّ اعتبار الطبيعه من حيث هى و بشرطها أيضا كذلك يظهر أنّ لا- ظهور للموضوع أو متعلق التكليف لا- فى الإطلاق و لا- فى التقييد، فيدور الأمر بينهما، لاندفاع احتمال بقيه الاعتبارات، لما عرفت من أنّ الطبيعه المهمله حيث إنّ الإهمال فى الواقعيّات غير معقول لا يمكن أن تكون موضوعه للحكم أو متعلقه للتكليف، و عرفت أيضا أنّ اعتبار بشرطيه

و من حيث هي للطبيعه خارج عن محطّ نظر الأصولي، فإنّ الأوّل مختصّ بما يحمل عليه الذاتيّ و الذاتيات، و الثاني بما يحمل عليه المعقولات الثانويّه، و شىء منهما لا ربط له بعلم الأصول.

مضافا إلى أنّ نفس المحمول في هذين القسمين قرينه على ما أريد من الموضوع، فالأمر مردّد بين إرادته اللابشرط القسمى و الشرطشىء، فحينئذ إن كانت هناك قرينه خاصّه على إرادته أحدهما من اللفظ، فهو المطلوب، و إلّا فلا بدّ من التماس قرينه عامّه معيّنه لأحدهما، و هي قرينه الحكمه، و بها عند تماميّتها يثبت الإطلاق، و يستكشف تعلق إرادته المتكلمّ بإثبات الحكم للطبيعه الساريه الفانيه في جميع الأفراد.

و تماميّتها تتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الأولى منها:

ورود الحكم على المقسم، بمعنى أن يكون موضوع الحكم أو المتعلّق مع قطع النظر عن الحكم قابلا- للانقسام إلى المقيّد بما يشكّ دخله فيه و بغيره.

توضيحه: أنّ للصلاه- مثلا- انقسامات قبل تعلق الوجوب بها- و يعبر عنها في كلمات شيخنا الأستاذ بالانقسامات السابقه و الأوّليه- ككونها إلى القبلة و إلى غير القبلة و مع السوره و بلا- سوره و هكذا، و انقسامات بعد تعلق الأمر بها- و يعبر عنها في كلماته بالانقسامات اللاحقه و الثانويه- ككونها بقصد الأمر و بدونه و غير ذلك، فلو شككنا في أنّ الواجب هو الصلاه بداعى الأمر أو مطلقا، فحيث إنّ الحكم لم يرد على المقسم، بمعنى أنّ الصلاه قبل تعلق الحكم بها لا تكون قابله للانقسام إلى الصلاه بقصد الأمر و بدونه، فلا يمكن التمسك بالإطلاق على القول باستحاله التقييد، كما هو المشهور، و ذلك لا لما

ذكره شيخنا الأستاذ (١) من أنّ استحاله التقييد مستلزمه لاستحاله الإطلاق، لما بينهما من تقابل العدم و الملكة، لأننا ذكرنا في بحث التعبدى و التوصلى أنّ لازمه استحاله العلم له تعالى لاستحاله الجهل في حقه، و استحاله الغناء في حقه لاستحاله الفقر له تعالى، و ذكرنا أنّ استحاله التقييد تستلزم ضروريّه الإطلاق أو التقييد بالطرف المقابل إن كان ممكنا، بل لأنّ الإطلاق حينئذ لا يكشف عن المنكشف و أنّ غرضه تعلق بالمطلق، إذ من المحتمل أنّ الإطلاق نشأ من استحاله التقييد مع أنّ الغرض في الواقع تعلق بالمقيّد.

هذا كلّه على القول باستحاله أخذ الانقسامات اللاحقه في متعلّق التكليف، و أمّا على ما هو المختار من جوازه - كما حقّقناه مفضّلا في بحث التعبدى و التوصلى - فليس لنا حاجة إلى هذه المقدّمه أصلا.

الثانيه منها:

كون المولى في مقام بيان تمام مراده و جميع ما له دخل في غرضه لا في مقام الإهمال و الإجمال، كقول الطبيب للمريض: «لا بدّ لك من شرب الدواء».

و الحقّ أنّ المراد من البيان في المقام هو البيان في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و هو ما يكون عن جدّ، خلافا لصاحب الكفايه (٢) حيث التزم بأنّ البيان في المقام هو مجرد إظهار تمام مراده و لو لم يكن عن جدّ، بل كان قاعده و قانونا، نظرا إلى أنّ البيان الجدّى و الواقعى - كما في قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة - ينافى التقييد من جهه أنّ المقيّد يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان، فينتلم به الإطلاق، و لا يمكن التمسك به بعد ذلك أصلا.

١- أجود التقريرات ١: ٥٢٠.

٢- كفايه الأصول: ٢٨٨.

أقول: قد تقدّم منّا في بحث العامّ و الخاصّ أنّه إذا كان للكلام ظهور من جهات و علمنا بواسطة دليل خارجيّ بخلاف الظاهر من إحدى الجهات، لا يجوز رفع اليد من ظهوره من سائر الجهات.

مثلاً: العالم في «أكرم العالم» بعد ما ظهر بقرينه الحكمة فيمن يتّصف بصفه العلم، سواء كان عادلاً أو فاسقاً، و سواء كان هاشميّاً أو غيره، عربيّاً أو غيره و هكذا، فإذا ورد «لا- تكرم الفاسق من العلماء» و رفعنا اليد عن ظهوره في التسويه بين الفاسق و العادل بواسطة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهوره في بقيه السوءات و الانقسامات، و ذكرنا هناك أنّ إلقاء الكلام إظهاراً لتمام مراده ضرباً للقاعده ليكون ميزاناً في ظرف الشكّ لا معنى له، و لا بدّ من كون المراد الجدّي و الواقعي مطابقاً لمقام الإظهار و الإفهام، و إلّا لأخلّ بغرضه.

ثمّ لو علمنا بأنّه في مقام البيان، لا كلام في التمسك بالإطلاق، كما إذا أحرز أنّه ليس في مقام البيان، لا إشكال في عدم جوازه، إنّما الإشكال فيما شكّ في ذلك.

و الظاهر أنّه لا- كلام أيضاً في جواز التمسك في هذه الصورة، و إنّما الكلام في وجه ذلك، مع أنّ التمسك بالإطلاق يحتاج إلى جريان مقدّمات الحكمه، و المفروض أنّ إحداها مشكوكه، فربما يقال: إنّ الوجه في ذلك أنّ المقيّد حيث إنّ حصّه من المطلق مشتمل عليه لا- محاله و يوجد في ضمنه، فإذا أمر المولى بعق الرقبه و لم يقيّد بالمؤمنه، فيدور الأمر بين كون الرقبه واجبا مستقلاً أو واجبا ضمنيّاً، فإنّ غرضه في الواقع إمّا تعلق بالمقيّد، فيكون المطلق واجبا ضمنيّاً، و إمّا تعلق بالمطلق، فهو واجب مستقلّ، و لا ريب في ظهور الوجوب في الاستقلالي لا الضمني.

وفيه: أنّ منشأ الظهور إمّا الوضع أو القرينه، و المفروض أنّ اللفظ لم يوضع للمطلق، و ليست القرينه فى البين إمّا الحكمه التى إحدى مقدماتها مشكوكه، فمن أين يكون الظهور؟ و بعبارة أخرى: إنّنا نقطع بأنّ الموضوع له اللفظ- الذى هو الطبيعه المهمله- لم يكن متعلقا للحكم، لما مرّ مرارا من أنّ الإهمال فى الواقعيّات غير معقول، و نقطع بأنّه إمّا لوحظ فيه الإطلاق و السريان أو لوحظ فيه التقييد، فبأى مرجح يرجح لحاظ الإطلاق على التقييد.

و قيل وجه ثان له، و هو: بناء العقلاء فى الاحتجاجات و الأقرير على الأخذ بالإطلاق ما لم ينصب المتكلّم قرينه على أنّه لا يكون فى مقام البيان.

أقول: لا ريب فى وجود هذه السيره العقلانيه، لكنّها هل هى سيره تعبدية بلا بينه و لا برهان، أم ليس الأمر كذلك؟ الظاهر أنّه ليس من باب التعيّد المحض، بل وجه بنائهم عليه هو: أنّ الإنسان حيث إنّ الله- تبارك و تعالى- علّمه البيان لإظهار مراداته الواقعيّه بما يكون كاشفا عنها من الألفاظ و لا طريق له إلى ذلك غالبا إلّا هو، فهو ملتزم بمقتضى تعهده أنّه متى أتى بلفظ أراد معناه، و أيضا له التزام آخر، و هو: جعل الكواشف مطابقه لمراداته الواقعيّه سعه و ضيقا، و هذا هو معنى تبعيّة مقام الثبوت للإثبات، فعلى هذا ليس للمتكلّم أن يأتى بلفظ مطلق مع أنّه أراد فى الواقع المقيّد، لأنّه خلاف مقتضى تعهده إلّا إذا نصب قرينه على أنّه لا- يكون فى مقام البيان، فالمولى إذا لم ينصب قرينه على ذلك، يؤخذ بظاهر كلامه، و يحكم بأنّ مقام الثبوت أيضا موسّع لا تضيق فيه تبعا لمقام الإثبات الذى لم يكن فيه تضيق.

و بعبارة أخرى: حيث إنّ الإطلاق رفض القيود بتمامها و عدم أخذ شىء منها، بخلاف التقييد، فالمولى لو تعلق غرضه بالمقيّد، فعليه التقييد و الأخذ،

و لو تعلق غرضه بالمطلق فليس عليه إلا عدم أخذ شىء في متعلق حكمه، و رفض كل قيد يفرض فيه، فإذا فعل ذلك، لم يخل ببيانه، و بين تمام مراده، فإنه - كما عرفت - ليس في البين إلا احتمال التقييد، و احتمال لحاظ بقيه الاعتبارات خارج عن حريم المعنى، و بعد ما كان إرادته التقييد محتاجا إلى أخذ القيد في المتعلق بمقتضى الالتزام الثانى و تبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت يتعين الإطلاق بلا شبهه. و هذا واضح لا ستره عليه.

المقدمه الثالثه:

عدم وجود قرينه على التعيين أو ما يحتمل قرينته عليه. و بعد تماميه هذه المقدمات يتمسك بالإطلاق فيما إذا شك في دخل قيد في متعلق التكليف.

مثلا: إذا شكنا في صحه البيع الفارسى و عدمها، نتمسك بإطلاق قوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** و تماميه المقدمات، فإن البيع حيث إنه قبل تعلق الحكم به ينقسم إلى قسمين: الفارسى، و العربى، فالحكم وارد على المقسم، و السيره العقلانيه تقتضى أن تكون الكواشف على طبق المرادات الواقعيه سعه و ضيقا ما لم ينصب المتكلم قرينه على أنه لم يكن في مقام البيان، و المفروض أنه لم يأت بما يدل على أنه لم يكن في مقام البيان، و هكذا لم ينصب قرينه على أن غرضه تعلق بالبيع العربى، فنحكم بتبعيه مقام الثبوت لمقام الإثبات، و أن البيع مطلقا - سواء كان بالعربى أو الفارسى - محكوم بحكم الحثيه.

بقى أمران:

الأول: أن من جمله ما يكون قرينه على التعيين الانصراف، و هو على أقسام:

اشاره

الأول:

أن يكون بدويًا زائلا- بأدنى تأمّل كما في لفظ «الإنسان» فإنّه حيث إنّ الغالب فيه أن يكون ذا رأس واحد و يدين و رجلين، فالعرف من جهة هذه الغلبه يرى ابتداء و بالنظره الأولى من كان ذا رأسين أو ذا أربعة أرجل مثلا خارجا عن حقيقه الإنسان، لكنّه بعد أدنى تأمّل و أقلّ تفكّر يحكم بأنّه أيضا إنسان حقيقه، فلو كان الإنسان في روايه و دليل محكوما بحكم، لا يعتنى بمثل هذا الانصراف و يتمسك بالإطلاق، و يثبت الحكم لجميع الأفراد حتى من كان ذا رأسين.

القسم الثاني:

ما يكون موجبا لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه، كما في لفظ «الحيوان» فإنّه بحسب معناه اللغوى صادق على كلّ ما يكون واجدا للحياه حتى الإنسان، و لكنّ العرف يرى الإنسان مع أنّه واجد للحياه و مشترك مع سائر الحيوانات في كونه مادّيّا و ذا روح بخارىّ خارجا عن حقيقه الحيوان بحيث لو خوطب أحد بهذا اللفظ ليتأذى منه، و من هنا أفتى الفقهاء بجواز الصلاه في شعر الإنسان سواء كان من المصلّى أو من غيره، كما إذا تزوّجت امرأه بشعر امرأه أخرى مع ورود الروايات الدالّه على عدم جواز الصلاه في شعر حيوان لا يؤكل لحمه، و وبره بألسنتها المختلفه، و ليس ذلك إلّا من جهة انصراف لفظ «الحيوان» و ظهوره عرفا في غير الإنسان، و مثل هذا الانصراف لا ريب في كونه قرينه على التعيين، كالقرينه اللفظيه، فمعه لا يمكن التمسك بالإطلاق.

القسم الثالث:

ما يكون وسطا بينهما لا بنحو يكون زائلا بالتأمّل كالأوّل و لا موجبا لظهور اللفظ في غير المنصرف عنه، بل بنحو يبقى العرف متحيّرا أو شاكّا في صدق اللفظ على بعض الأفراد، و هذا كما في ماء الزاج

و الكبريت، فإنه لا شبهه في صدق الماء عليهما بمعناه اللغوي، و لكنّ العرف لو عرضتهما عليه، يشكّ في كونهما ماء، و يبقى متحيراً لا يدرى أى شىء حقيقتهما.

و هذا القسم من الانصراف هو الذى يسمّى فى كلمات شيخنا العلامة الأنصارى بالشكّ فى الصدق، و يعتبر عنه بالشبه المفهوميه أيضا، و يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يحتمل للقريته و ما يمكن أن يعتمد عليه المتكلّم، و معه لا- يمكن التمسك بالإطلاق، كما لا يخفى.

الأمر الثانى:

ذكر فى الكفايه أنّ وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب يمنع عن التمسك بالإطلاق(١).

و هو ممنوع، لأنّ لفظ المطلق - كالماء مثلا- صدقه على كلّ من المتيقّن و غير المتيقّن على حدّ سواء، و لا يفرق بنظر العرف فى مصداقيه الماء القليل و الكثير، و إذا كان الصدق على جميع الأفراد على حدّ سواء بنظر العرف و المفروض أنّ المتكلّم فى مقام بيان تمام مراده الجدّى - كما هو المختار- فكون المتيقّن مرادا من اللفظ قطعاً لا يوجب حمل المطلق عليه، فإنّ إرادته المتيقّن لا تنافى إرادته غيره أيضا، و بعد كون اللفظ بحسب مفهومه العرفى صادقا على غير المتيقّن كما يصدق على المتيقّن بلا تفاوت بينهما لو كان المتيقّن تمام مراد المولى، لكان عليه البيان، و إلّا لأخلّ بغرضه، لما سبق من أنّ مقتضى تعهد المتكلّم و التزامه أن يجعل مبرزه على طبق مراده الواقعى سعه و ضيقا إلّا أن ينصب قرينه على أنّه لم يكن فى مقام البيان، و من ثمّ نرى أنّ الفقهاء لا يقصرون الحكم فى الروايات على موارد أسئلتها، و لا يجعلون مورد

السؤال مخصّصاً مع أنّه من أظهر موارد القدر المتيقّن في مقام التخاطب.

مثلاً: لو فرضنا أنّه سأل سائل عن الخمر، فقال الإمام عليه السّلام: «كلّ مسكر حرام» لا يلتزم أحد بأنّ حكم الحرمة مختصّ بالخمر، لأنّها المتيقّن في مقام التخاطب.

ثمّ لو تنرّنا عن مسلكتنا و سلكتنا ما سلكته صاحب الكفايه - الخارج عن مسلكت التحقيق - من أنّ المراد من البيان هو إظهار المراد و لو لم يكن عن جدّ بل قانوناً و قاعده (١)، فلا يمنع وجود القدر المتيقّن في مقام التخاطب أيضاً عن التمسك بالإطلاق، و ذلك لأنّ كون القدر المتيقّن في مقام التخاطب مورداً للقاعده لا ينافي كون غيره يصدق عليه اللفظ من الأفراد أيضاً ضرباً للقاعده، بل مقتضى صدق اللفظ على جميع الأفراد بالسويّه بنظر العرف - بحيث لا يفرّقون بين المتيقّن و غيره في صدقه عليه - أنّه أراد جميع الأفراد ضرباً للقاعده على هذا المسلك، و لو أراد المتيقّن فقط قانوناً دون جميع الأفراد كذلك و مع ذلك أتى بلفظ المطلق الصادق عليه و على غيره، لأخلّ بغرضه.

نعم، لو كان المراد من البيان أنّ المولى في مقام إفاده فائده بحيث يفهم المخاطب شيئاً ما من كلامه، لكان وجود القدر المتيقّن مانعاً عن التمسك بالإطلاق، لكن لا اختصاص به في مقام التخاطب، بل وجود القدر المتيقّن الخارجى أيضاً كذلك.

و الحاصل: أنّ وجود القدر المتيقّن لو كان مانعاً عن التمسك بالإطلاق، يمنع في كلا المقامين، و لو لم يكن، ففي كلا المقامين أيضاً.

فصل: إذا ورد مطلق وحده نأخذ به قطعاً،

أشاره

كما أنه إذا ورد مقيد وحده كذلك.

أما لو ورد مطلق ومقيد معاً، فإما أن يكون المطلق متكفلاً لحكم إلزامي أو مستلزماً له - كما إذا كان مشتملاً على حكم وضعي - أو لا، وعلى الأول إما أن يكون المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب أو لا، وعلى الثاني إما [أن] يكون المطلق مشتملاً على حكم بنحو مطلق الوجود والانحلال أو يكون بنحو صرف الوجود، وهذه جميع الأقسام، وبتكلم في كل منها مستوفى إن شاء الله.

أما لو كان مشتملاً على حكم إلزامي أو مستتبعا له، وكان المقيد مخالفاً له في الإيجاب والسلب، فلا ريب في حمل المطلق على المقيد، ولا يضّر التمسك بالإطلاق من سائر الجهات، فإن المطلق - كما عرفت - لا يصادم ظهوره بورود المقيد، وإنما تقصر حجته.

وأما في الموافق الذي يكون بنحو مطلق الوجود، كما في «أكرم العالم» و«أكرم العالم العادل» فلا إشكال في الأخذ بالمطلق وعدم حمله على المقيد - وإن تخيله بعض الفقهاء العظام، والظاهر أنه في بعض فروع العروه موجود نظيره، وأظن أنه في باب الصوم في مفطريه الارتماس في الماء - لعدم التنافي بينهما، إذ أي منافاه بين وجوب إكرام كل عالم ووجوب إكرام العالم العادل بعد حكم كل من الدليلين بوجوب إكرام العالم العادل وانحلال الحكم في المطلق بأحكام عديده ثابتة لموضوعات متعدده؟

نعم، لو قلنا بمفهوم الوصف ليدخل في القسم الأول، لكننا أثبتنا في

محلّه أنّه ليس للوصف مفهوم.

أمّا في الموافق الذي يكون بنحو صرف الوجود- كما في المثال المعروف «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» و أمثال ذلك ممّا لم يكن مطلوب المولى في دليل المطلق إلّا وجودا واحدا لا جميع الوجودات- فتاره نحرز وحده الحكم و نقطع من الخارج أنّا لسنا مكلفين بتكليفين، كما إذا ورد- كما ورد-: «امسح مقدّم رأسك»^(١) ثمّ ورد «امسح ناصيتك ببّله يمناك» فإنّ من المقطوع عدم وجوب المسح مرّتين على مقدّم الرأس، فيدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين: إمّا عن ظهور المطلق في الإطلاق بأنّ نحمله على المقيّد، و نقول: إنّ المراد من المطلق هو المقيّد، أو عن ظهور المقيّد في الإلزام بالخصوصيّة بأنّ نحمل ظهور «امسح ببّله يمناك» في وجوب المسح و وجوب كونه ببّله اليمنى على وجوب المسح و استحباب كونه ببّله اليمنى.

و بعبارة أخرى: نحمله على أفضل أفراد الواجب، كما في طبعي الصلاة و الصلاة في المسجد، و هذا هو المراد من حمل المقيّد على الاستحباب، لا أنّ المجموع المقيّد مستحبّ بحيث لا يكون فيه إلزام أصلا و كان مستحبّا فعليا، كما لا يخفى.

و المشهور في هذا الفرض هو حمل المطلق على المقيّد، بل لم نر أحدا يتوقّف في ذلك، و إنّما الإشكال في وجهه، و قد ذكر لها وجوه:

منها: ما قيل- كما في الكفاية^(٢)- من أنّ التقييد حيث إنّهُ ليس تصرّفا في معنى اللفظ، بل هو تصرّف في وجه من وجوه المعنى- لو كان المولى في مقام

١- الكافي ٣: ٢٩-٢، التهذيب ١: ٦٢-١٧١ و ٩١-٢٤١، الوسائل ١: ٤١٠، الباب ٢٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- كفاية الأصول: ٢٩٠.

بيان تمام مراده- فبالظفر بالمقيّد نستكشف أنّه لم يكن في مقام البيان، فلم يكن إطلاق في البين حتى يستلزم حمله على المقيّد تصرّفًا في المطلق.

و فيه: أنّ الظفر بالمقيّد لا- يكشف عن عدم كون المولى في مقام البيان قانونا- كما هو مختار صاحب الكفايه (١)- بل يكشف عن أنّه لم يكن بمراد جدّي له، و هكذا على المختار من أنّ المراد من البيان هو بيان مراده الجدّي و الواقعي لا- يرفع الظهور المنعقد للمطلق في الإطلاق أيضا، فإنّ الشئ لا ينقلب عمّا هو عليه، بل ظهور المطلق في الإطلاق على حاله، و لا يصادمه الظفر بالمقيّد، فأى موجب لرفع اليد عن هذا الظهور؟

و منها: ما أفاده صاحب الكفايه- قدّس سرّه- من أنّ ظهور المقيّد في الإيجاب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق (٢).
و هو كما أفاده إلّا أنّ الكلام في منشأ الأقوائيه.

و ربما يقال: إنّ ظهور الهيئه في الوجوب التعيني في المقيّد حيث إنّ بالوضع يقدم على ظهور المطلق في الإطلاق، فإنّه بمقدّمات الحكمه.

و فيه (٣): أنّ الهيئه على مختاره- قدّس سرّه- لم توضع إلّا للجامع بين الوجوبين، و التعيين إنّما يستفاد من مقدّمات الحكمه.

و على ما اخترناه من أنّها لم توضع إلّا لإبراز الاعتبار النفسانيّ و إنّما العقل يحكم بلزوم الإتيان بما جعله المولى على عهده و أبرزه بمبرز ما لم يرخص في تركه، فالوجوب و الاستحباب أمران خارجان عن مدلول اللفظ، فهذا الوجه ليس بوجيه.

١- كفايه الأصول: ٢٩٠.

٢- كفايه الأصول: ٢٩١.

٣- ورد في هامش الأصل هذه العبارة: و فيه أنّ استفاده الوجوب التعيني أيضا بمقدّمات الحكمه عنده [كفايه الأصول: ٩٩] كما هو مختارنا أيضا.

و الوجه الموجّه في حمل المطلق على المقيّد و تقدّم المقيّد عليه ما ذكرنا في بحث العامّ و الخاصّ من أنّ ظهور القرينه- و لو كان أضعف الظهورات- مقدّم على ظهور ذى القرينه و لو كان أقواها، و مثلنا هناك بمثل: «رأيت أسدا يرمى» فإنّ ظهور «يرمى» في الرمي بالنبل- و إن كان ضعيفا غايته، فإنّ الرمي كما يكون بالنبل يكون بالتراب أو غيره أيضا- مقدّم بنظر العرف على ظهور «الأسد» في الحيوان المفترس و إن كان بالوضع، و لا يكاد يشكّ أحد في ذلك.

و السرّ فيه: أنّ القرينه ناظره إلى ذى القرينه و مفسّره له و مانعه عن انعقاد الظهور فيه لو كانت متّصله، فكلّ ما يكون قرينه، فظهوره أيّما ما كان يكون حاكما على ظهور ذى القرينه كيف ما كان، و الميزان الكلّي في تشخيص القرينيه و طريق إثباتها أن يفرض الكلام متّصلا، فإن كان أحد الظهورين مانعا عن انعقاد الظهور الآخر، فهو قرينه و مقدّم عليه حال الانفصال أيضا. و من هذا القبيل:

ظهور المقيّد، كما في «امسح على ناصيتك ببّله يمناك» فإنّنا لو فرضنا كونه متّصلا بقوله: «امسح على مقدّم رأسك» يفهم منه مع العلم بأنّ التكليف واحد أنّ المراد من المسح على مقدّم الرأس هو المسح على الناصيه ببّله اليمنى لا مطلقا، فيقدّم عليه حال كونه منفصلا أيضا، لقرينته عليه، كان الظهور بمقدّمات الحكمه أو بالوضع. و هذا واضح لا ستره عليه.

و أخرى: لا- نحرز وحده الحكم، و نحتمل أن يكون المطلوب متعدّدا و هو الغالب، و يدور الأمر حينئذ بين حمل المطلق على المقيّد و الحكم بأنّ المطلوب واحد، أو نعمل بكلا الدليلين و نحكم بتعدّد المطلوب.

و الحقّ هو الأوّل، و توضيحه يقتضى تقديم مقدّمه، و هى: أنّه ينقسم الدليلان من حيث تعلّقهما بالسبب و عدمه إلى أقسام:

الأول: أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب غير ما هو عليه الآخر.

الثاني: أن يكون كلّ منهما معلقاً على سبب واحد.

الثالث: أن يكون أحدهما معلقاً و الآخر غير معلق على شىء .

الرابع: أن لا يكون شىء منهما معلقاً.

ولا- ريب فى خروج القسمين الأولين عن محلّ النزاع، فإنّ تعدّد السبب كاشف عن تعدّد الحكم، ومعهُ يبقى المطلق على إطلاقه و المقيّد على تقييده، و لا يتصرّف فى شىء منهما، و هكذا وحده السبب كاشفه عن وحده المطلوب، فيدخل فيما أحرز اتّحاد التكليف، و يجرى فيه جميع ما جرى هناك، فالنزاع منحصر فى القسمين الأخيرين، و نتكلّم أولاً فى مقام الثبوت ثمّ نتبعه مقام الإثبات.

فنقول: إنّه فى الواقع و نفس الأمر يمكن أن تكون مصلحه واحده قائمه بالمطلق أو المقيّد، و يمكن أن تكون مصلحتان.

و حينئذ تاره تكون إحداهما قائمه بالمطلق و الأخرى قائمه بالخصوصيّة بنحو المطلوب فى المطلوب و الواجب فى الواجب بحيث يكون التقيّد ذا مصلحه لا المقيّد، و تعلق بالفرض بالخصوصيّة لا الخاصّ. و قد ذكرنا فى بحث النهى عن الضدّ أنّ وقوع الخصوصيّة تحت الإلزام بمكان من الإمكان بل واقع، كما فى الصلاه المنذور وقوعها فى المسجد، و ذكرنا أنّه يمكن أن تكون ذات المقيّد محكومته بالوجوب، و يكون التقيّد و الخصوصيّة محكوماً بحكم آخر من الأحكام أيّما ما كان سوى الحرمة من جهه أنّها تنافى إطلاق الأمر و تقييده.

و أخرى تكون إحداهما قائمه بالمطلق و الأخرى بالمقيّد لا التقيّد، و بالخصوصيّة لا الخاصّ، و فى هذه الصوره يمكن أن تكون المصلحتان بنحو

لا تحصلان بوجود واحد، كما إذا فرضنا أنّ المولى أمر بعق الرقبه ثم بالرقبه المؤمنه، فلا بدّ للمكلف من عتق الرقبتين، و يمكن أن تكونا بنحو تحصلان بوجود واحد و بالإتيان بالمقيّد- نظير إكرام العالم الهاشمي فيما إذا وجب كلّ منهما- و لا يحتاج إلى وجودين، إمّا بنحو الارتباطى بأن تكون استيفاء المصلحتين منوطا بإتيان المقيّد أولاً بحيث لو أتى بالمطلق أولاً، لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحه المقيّد أصلاً، نظير ما أفاده صاحب الكفايه (١) في بحث الأجزاء من احتمال وجود مصلحه للصلاه مع الوضوء و وجود مصلحه أخرى للصلاه مع التيمّم حال فقدان الماء بنحو لو استوفى مصلحه الصلاه مع التيمّم فى أول الوقت لا يبقى مجال لاستيفائها مع الوضوء، أو بنحو الاستقلالى بحيث يمكن استيفاء مصلحه المقيّد بعد استيفاء مصلحه المطلق.

هذا كلّه فى مقام الثبوت، أمّا فى مقام الإثبات: فهذه الاحتمالات الخمسه كلّها- سوى الأوّل منها- خلاف ظاهر الكلام يحتاج إلى مثونه زائده و قرينه مفقوده فى المقام، ضروره أنّ احتمال تعلّق الأمر بالخصوصيه- مضافاً إلى ندرته- مدفوع: بأنّ ظاهر قول المولى: «أعتق رقبه مؤمنه» أنّ المقيّد يكون تحت إلزامه، لا تقيد الرقبه بالإيمان، كما أنّ الاحتمال الثالث يدفعه ظهور الكلام فى أنّ المطلوب وجود واحد لا وجودان، و الرابع يدفعه ظهور الدليلين فى الوجوبين النفسين التعيينيين.

و مقتضى الاحتمال الرابع: استحاله الأمر التعيينى بهما فى عرض واحد، بل لا بدّ من الأمر الترتبى بأن يأمر بعق المجزّده عن قيد الإيمان على تقدير عصيان المقيده، فيكون الأمر بالمطلق حدوثاً مشروطاً بعصيان الأمر بالمقيّد،

١- كفايه الأصول: ١٠٨ و ما بعدها.

و الأمر بالمقيد أيضا يكون مشروطا بعدم الإتيان بالمطلق بقاء لا حدوثا، و من البديهي أنه خلاف مقتضى ظاهر الأمر، فإنه يقتضى كونه مطلقا لا مشروطا.

و هكذا الاحتمال الخامس أيضا مدفوع: بأن مقتضاه أن يأمر المولى تخيرا بأن يقول: «إما أعتق رقبه مؤمنه أولا أو أعتق رقبه مجرده عن قيد الإيمان ثم أعتق رقبه مؤمنه» و ذلك لأن المولى حيث إنه يحصل غرضه بكلا النحويين، و يمكن للبعد استيفاء كلتا المصلحتين، و تحصيل غرض مولا بطريقتين، فالأمر تعيينا بسلوك أحد الطريقتين دون الآخر جزاف، فلا بد من الأمر بسلوك أحد الطريقتين تخيرا، و هو يحتاج إلى قرينه مفقوده على الفرض في المقام، بل ظاهر كلا الدليلين أنهما متكفلان لحكمين إلزاميين نفسيين مطلقين تعيينيين، و لا معارضة بينهما من جهة من هذه الجهات أصلا، فكل من هذه الاحتمالات سوى الأول منها مدفوع لا التفات إليه، فيبقى الاحتمال الأول، و هو كون المصلحة في الواقع و نفس الأمر واحده، و مقتضاه كون التكليف أيضا واحدا.

و بعد ما عرفت أنه بحسب مقام الإثبات ليس لنا إلا هذا الاحتمال تعرف أنه يجرى في هذا القسم ما جرى في صورته إحراز اتحاد التكليف من الاحتمالين: حمل المطلق على المقيد و التصرف في المطلق، و إبقاؤه على حاله، و التصرف في المقيد بحمله على أفضل الأفراد، و عرفت أن الحق هو الأول، لأن التعارض بين ظهور المطلق في الإطلاق، و ظهور المقيد في وجوب المقيد متعينا، و الأخذ بظهور المطلق متوقف على عدم وجود القرينه على الخلاف، و بعبارة أخرى: حجته بقاء منوط بعدم البيان، و المقيد قرينه و بيان له، فيرفع اليد عن ظهوره في الإطلاق، كما أنه لو كان متصلا، لكان مانعا عن

أصل انعقاد الظهور و عن حجّيه المطلق حدوثا.

و من هنا يعلم حكم ما لو كان دليل المقيّد متكفّلا لحكم غير إلزاميّ، فإنّ ما لا إلزام فيه أيّ منافاه له مع إطلاق المطلق؟

مثلا: لو فرضنا أنّه ورد «زر الحسين عليه السّلام» الذي بإطلاقه يدلّ على مطلوبه زياره الحسين، سواء كان الزائر متطهّرا أم لا، ثمّ ورد «زر الحسين و أنت لابس أطهر ثيابك» فإذا كان الأمر بهذا المقيّد أمرا غير إلزاميّ و كان المكلف مرخصا في ترك هذا المقيّد و عدم امتثاله رأسا، فأى منافاه و معارضه بينه و بين إطلاق دليل المطلق الظاهر في محبوبه زياره الحسين و لو لم يلبس الزائر أطهر ثيابه؟

نعم، لو كان دليل المقيّد بنحو ينافى ظهور المطلق في الإطلاق بأن كان نهيا كما ورد «لا تقم إلّا و أنت متطهّرا» نهى عن الإقامه حال كون المكلف محدثا، المرشد إلى مانعيه الحدث عن تحقّق الإقامه، فيحمل المطلق على المقيّد. و هكذا لو كان دليل المقيّد قضيه ذات مفهوم تقتضى عدم مطلوبه فاقد القيد.

و الضابط الكلّي في وجوب حمل المطلق على المقيّد وجود المنافاه بينهما بلا تفاوت بين الواجبات و المستحبات.

فظهر أنّ ما أفاده في الكفايه- من أنّ مقتضى القاعده هو وجوب حمل المطلق على المقيّد في المستحبات أيضا مع أنّ بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيّد على تأكّد الاستحباب فيها- ليس كما ينبغي، لما عرفت من أنّه لا معارضه بينهما في باب المستحبات حتى يحل المطلق على المقيّد، فعدم الحمل فيها لا إشكال فيه، و يكون من باب التخصّص لا التخصيص، و ملاك

الحمل هو التنافى لو وجد لوجب الحمل، كان الحكم إلزاميا أو غير إلزامى، و لو لم يوجد، لا وجه له كذلك.

و ما أفاده بعد ذلك- من أنّ الوجه فى عدم الحمل فيها هو أنّ الغالب فى باب المستحبات هو تفاوت الأفراد بحسب المحبوبيه (١)- غير تامّ أيضا، فإنّ منشأ هذه الغلبه ليس إلّا عدم حملهم، و لعلّه هو وجه أمره بالتأمل، مع أنّ مجرد الغلبه الخارجيه لا يوجب رفع اليد عن مقتضى الجمع العرفى فى جميع أفراد المستحبات.

كما أنّ ما أفاده من أنّ الوجه فى عدم الحمل هو التسامح فى أدلّه المستحبات (٢)، أيضا كذلك، فإنّه- مضافا إلى ما أورده فى الهامش على نفسه من أنّه لو كان مقتضى القاعده و الجمع العرفى هو حمل المطلق على المقيد، فلازمه عدم شمول حديث «من بلغ» للمطلق و عدم الاستحباب به إلّا للمقيد، لعدم صدق بلوغ الثواب عليه بعد رفع اليد عن إطلاقه و حمله على المقيد (٣)- فيه: أنّ لازم ذلك الالتزام بالاستحباب فى جميع المطلقات المتكفله للحكم الإلزامى بعد تقييدها و حملها على مقيداتها، فإنّ هذه المطلقات تدلّ على أنّ الإتيان بالمطلق واجب، و الآتى به يثاب عليه، و تاركه يعاقب عليه، و بواسطه دليل المقيد يرفع اليد عن ظهور دليل المطلق بمقدار المعارضه، و هو ظهوره فى جواز الاكتفاء بالمجرد عن القيد، و العقاب على ترك المقيد، و أمّا بلوغه الثواب على المطلق فحيث لا- يعارضه شىء باق على حاله، فتشمله أخبار «من بلغ» و يلزم الحكم بمقتضاها بالاستحباب، و لذا يلتزمون بالاستحباب فيما إذا

١- كفايه الأصول: ٢٩١.

٢- كفايه الأصول: ٢٩١.

٣- كفايه الأصول: ٢٩١-٢٩٢ (الهامش).

ورد خبر ضعيف السند على وجوب شىء بمقتضى هذه الأخبار.

ثم إنه مما ذكرنا يظهر أيضا فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنه لو كان دليل المقيّد قضيه ذات مفهوم، ينافى دليل المطلق وإن كان مقتضاه عدم استحباب الخالى عن القيد رأسا إلا أن العلم الخارجى بأن المستحبات ذات مراتب يمنع عن حمل المطلق على المقيّد من جهة أنه يوجب صرف ظهور دليل المقيّد فى المفهوم، و معه تنتفى المنافاه، فلا وجه للحمل (١).

و وجه الفساد: ما ذكرنا من أن منشأ القول بالمراتب فيها ليس إلا عدم الحمل، مضافا إلى أن العلم بكون الغالب فيها أن تكون ذات مراتب لا يقتضى ذلك فى صورته الشكّ و ما لا نعلم بذلك.

ثم إنه لو قطعنا النظر عن جميع ما ذكرنا من الأقسام لاستكشاف وحده المطلوب يمكن إحرازها بطريق آخر، و هو: أن الطبيعه الواحده لو وقعت فى حيز الطلب مرتين - كما إذا قال المولى: «صلّ» ثم بعد ذلك قال أيضا: «صلّ» - ظاهره فى التأكيد، بمعنى أن العرف لا يفهمون من هذين الطلبين إلا طلبا واحدا مؤكّدا و إن كان ظاهر كلّ كلام فى حدّ ذاته أن يكون تأسيسا لا تأكيدا إلا أنه فى غير مثل هذه الموارد، و حيث إن معنى الإطلاق - كما مرّ غير مرّه - هو رفض جميع القيود و عدم أخذ شىء منها بنحو لو فرض - محالا - إيجاد الطبيعه خاليه عن جميع القيود و عاريه عن تمام الخصوصيات لتحقّق امثال الأمر المتعلّق بها، و المقيّد بخلافه، فالأمر بالمقيّد بعينه هو أمر بالمطلق أيضا بمعنى أن متعلّق الأمر فى المطلق هو الكلّى الطبيعى بمعنى ما يكون قابلا للانطباق على كثيرين، و هو فى المقيّد أيضا هو الكلّى الطبيعى، غايه الأمر أنه فى المقيّد فيه خصوصيه

زائده ليست فى متعلق أمر المطلق، فليس أحد المتعلقين مباينا للآخر، بل أحدهما عين الآخر مع زياده خصوصيته، و على هذا يكون الخطابان بمنزله تكرار الخطاب الواحد، و كما لا يفهم العرف من تكرار خطاب «أعتق رقبه» إلّا أمرا واحدا و تكليفا فاردا كذلك لا يفهمون من «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» إلّا تكليفا واحدا، و بعد إحراز وحده التكليف يتحقق التنافى و التعارض بين الدليلين، و بما أنّ الأخذ بإطلاق دليل المطلق المقتضى للاكتفاء بصرف وجود الطبيعه- و لو كانت مجردة عن أى قيد من القيود- متوقف على عدم البيان حدوثا و بقاء، فإنّه مع البيان حدوثا لا ينعقد له ظهور فى الإطلاق أصلا، و معه بقاء و إن انعقد له الظهور إلّا أنّه ليس بحجّه و لا يمكن الأخذ بإطلاق دليل المطلق بعد ورود المقيّد المقتضى لعدم الاكتفاء بفاقد القيد، فإنّه قرينه و بيان لما يراد من المطلق، فيضيق دائره حجّيته، كما أنّه لو كان متصلا، كان مضيّقا لدائره ظهوره، و موجبا لعدم انعقاد الظهور إلّا فى المقيّد، و يجب الحمل على المقيّد. و هذا واضح لا ستره عليه.

تبصره

هى: أنّ نتيجة التمسّك بمقدمات الحكمه و إثبات الإطلاق تختلف بحسب الموارد، ففى بعض الموارد- كما فى أخيل الله البيّع (١)- ينتج الحكم الشمولى و السريانى، فإنّ لازم أخذ صرف طبيعه البيع و رفض أى قيد يفرض فيه متعلّقا للحكم بالحايّيه ليس إلّا ذلك، كما أنّ لازمه فى مثل «أعتق رقبه» هو العموم البدلى، و مقتضاه فى بعض الموارد أمر آخر، كما فى إطلاق الوجوب المثبت للوجوب النفسى المقابل للغيرى المترشّح من الغير، فإنّ القسمين و إن كانا متقابلين و لا جامع بينهما فلا يمكن إثبات شىء منهما

بالإطلاق إلّا أنّ لكلّ منهما خصوصيّة تلازمه، فإذا أثبتنا إحدى الخصوصيتين بالإطلاق، فيثبت لازمه أيضا، لحجّيته لوازم الأصول اللفظية، و خصوصيّة النفسيّة عدم سقوطه ما لم يأت بمتعلّقه سواء أتى بشيء آخر أم لا، كما أنّ خصوصيّة الغيريّة دورانه مدار وجوب الغير وجودا و عدما، فإذا كان مقتضى إطلاق الوجوب عدم السقوط سواء أتى بالغير أم لا، الّذى هو من خصائص الواجب النفسى، فيثبت لازمه.

مثلا: مقتضى إطلاق خطاب «صلّ» هو وجوب الصلاة، سواء وجب الصوم أو لم يجب، فكأنّه قال: «الصلاه واجبه صمت أو لم تصم» و بعين هذا البيان نثبت الوجوب العيني قبال الكفائي، و هكذا الوجوب التعيني فى قبال التخييري.

و الحاصل: أنّ الإطلاق فى جميع الموارد بمعنى واحد و هو رفض القيود، و مقتضاه مختلف بحسب اختلاف الموارد.

فصل: فى المجلد و المبلن.

لا ريب فى أنّ مفهوم المجلد مادّه و هبئه مبلن كمفهوم المبلن، و لكن لكلّ منهما مصاديق مشتبهه مختلفه فيها، فبعض يرى أنّ الأمر الواقع عقيب الحظر مجمل، و آخر يرى أنّه مبلن دالّ على الإباحه. و هكذا اختلف فى الاستثناء عقيب الجمل المتعدّده.

هذا فى المفاهيم التركيبية، و أمّا فى المفاهيم الأفراديه فالى ما شاء الله، كلفظ «صعيد» و «الغناء» و غير ذلك من الألفاظ التى ادّعى بعض إجمالها، و الآخر عدمه، و لا فائده فى البحث عن ذلك، بل لا بدّ فى كلّ مورد من ملاحظه خصوصيه المورد. هذا تمام الكلام فى مباحث الألفاظ.

و الحمد لله، و الصلاه على خير خلقه و خاتم أنبيائه محمد و آله الطيبين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين.

إشارة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على خير خلقه و أشرف بريته، محمد و آله أجمعين.

الكلام في الأدلة العقلية و الشرعية التي تقع في طريق الاستنباط.

و قبل الخوض في المقصود ينبغي التكلّم في القطع و أحكامه

إشارة

و إن كان خارجا عن مسائل الأصول، و ذلك لأننا ذكرنا في صدر مباحث الألفاظ أنّ المناط في كون المسألة أصولية أن تقع نتیجتها في طريق استنباط الحكم الشرعيّ و استخراجه.

و بعبارة أخرى: أن يحصل بواسطتها القطع بالحكم الشرعيّ، و على هذا يكون القطع بالحكم الشرعيّ نتیجه للمسألة الأصولية، فالبحث عن أحكام القطع - سواء كان طريقيًا أو موضوعيًا - من المنجزية فيما أصاب و المعذرية فيما أخطأ و غير ذلك ليس بحثا أصوليًا. و هذا في القطع الطريقي في غايه الوضوح.

و أمّا في القطع الموضوعيّ، مثل: «إن قطعت بحياه ولدك فتصدّق بكذا» فلأنّ الحكم الشرعيّ مثل وجوب التصدّق في المثال لا يستخرج و لا يستفاد من هذا القطع، بل هو مستفاد من دليل آخر دالّ على وجوب ذلك عند وجود هذا القطع، و هو موضوع للحكم، كالخمر في «لا تشرب الخمر».

و الحاصل: أنّ البحث عن أحكام القطع استطراديّ لمجرّد مناسبه كونه نتیجه للمسألة الأصولية.

فنقول: إنّ البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعيّ، فإمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ.

و المراد بالحكم هو الحكم الفعلي الذي هو ثابت على ذمه المكلف و عهدهته بالفعل لا- ما هو ثابت في الشريعة و لم يتحقق موضوعه، كما في وجوب الحج، الثابت على المستطيع في الشريعة بالنسبة إلى من لم يكن مستطيعا، فإنه لا أثر لقطعه و لا لظنه و لا لشكّه بهذا الحكم أصلا، و لا يترتب على شيء منها حكم أبدا.

و بالجملة، المراد بالحكم هو ما يكون في مرتبه المجعول الذي يعتبر عنه بالحكم الفعلي، لا ما هو في مرتبه الجعل الذي يعتبر عنه بالحكم الإنشائي.

و أما الحكم الإنشائي الذي يدعيه صاحب الكفايه (١)- قدس سره- في مرتبه المجعول و مرحله وجود الموضوع فسيجيء في أوائل مبحث الظن- إن شاء الله- أنه لا معنى له.

ثم إن شيخنا العلامة الأنصاري- أعلى الله مقامه- قسم المكلف باعتبار حالاته الثلاث إلى أقسام ثلاثة (٢)- كما قسمناه- و جعل لكتابه مقاصد ثلاثة، ثم ذيله بالبحث عن التعادل و التراجيح.

و صاحب الكفايه عدل عن ذلك، و جعل التقسيم ثنائيا، لوجهين:

أحدهما: أن متعلق القطع لا- يختص بالحكم الواقعي، بل يعم الظاهري أيضا، فإن المكلف إما قاطع بما التفت إليه- من حكم واقعي أو ظاهري- أولا- و على الثاني يعمل على ظنه لو حصل له، و تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و إلّا يرجع إلى الأصول العقلية.

الثاني: أن لا- يلزم تداخل الأقسام، فإن الظان بالظن المعبر ملحق بالقاطع، و بغير المعبر ملحق بالشاك، و هذا بخلاف ما إذا جعل التقسيم ثلاثيا،

١- كفايه الأصول: ٣٠٧-٣٠٨ و ٣٢٠-٣٢٢.

٢- فرائد الأصول: ٢.

فإنَّ الظنَّ في بعض الموارد يجرى عليه حكم الشكِّ، كما في الظنِّ غير المعتر، و الشك ربَّما يجرى عليه حكم الظنِّ، كما إذا قام أماره غير مفيدة للظنِّ على شىء .

ثمَّ قال: و إنَّ أبيت إلَّا عن تثليث الأقسام، فالأولى أن يقال: إنَّ المكلف إمَّا قاطع أولاً، و على الثانى إمَّا أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً، لئلا تتداخل الأقسام(١). هذا خلاصه ما أفاده قدس سره.

و الظاهر أنَّه لا وجه للعدول، و ذلك لأنَّ المكلف بعد ما علم أنَّه عبد، و له مولى كلفه بتكاليف لا بدَّ له من تحصيل مؤمن من تبعات هذه التكاليف، و هو أحد أمور ثلاثه:

الأول: القطع الوجدانى.

الثانى: القطع التنزيلي بالرجوع إلى الطرق الظنَّية المعتره التى نزلها الشارع منزله القطع.

الثالث: الرجوع إلى الوظائف التى عيّنت للشاكِّ فى الحكم الواقعى لو لم يحصل له القطع الوجدانى و لا التنزيلي به، فيصحَّ أن يجعل متعلِّق القطع خصوص الحكم الواقعى و يقال: إنَّ المكلف إمَّا أن يحصل له القطع الوجدانى به، و هو المؤمن الأول، أو الظنِّ به، أى الكاشف عنه و ما جعله الشارع قطعاً تنزيلاً و تعديداً، و هذا هو المؤمن الثانى، أو الشكِّ، فيرجع إلى ما جعله الشارع وظيفه له فى ظرف الشكِّ.

و الحاصل: أنَّ العبد لا بدَّ له من أن يخرج عن عهده التكليف الواقعى و يقطع بالأمن من العقاب من ناحيته دائماً، و هو بأحد هذه الأمور، و تثليث

الأقسام بهذا الاعتبار.

ثم إنَّ المراد من الظنِّ في التقسيم هو الطريق المعتمر و الكاشف الظنِّي من ظهور أو إطلاق أو غير ذلك من الكواشف الظنِّيهِ المعتمِرهِ، لا مطلق الظنِّ. و قد صرَّح بذلك في أوَّل البراءه من كتابه (١) قدس سره، فلا يلزم تداخل الأقسام، فالأنسب هو التقسيم على نهج ما أفاده الشيخ قدس سره.

ثمَّ إنَّ البحث في القطع يقع من جهات ثلاث:

إشاره

الأولى: في طريقيته.

الثانية: في حجَّيته.

الثالثة: في جعله موضوعا لحكم من الأحكام.

أما الجبهه الأولى:

فلا ريب أنَّ القطع حقيقته هو الانكشاف و رؤيه الواقع لا ما يرى به الواقع و ما ينظر [به] إليه، فالتعبير عنه بالمرآه و ما ينظر به في غير محلّه، فإنَّه نفس الانكشاف، لا- أنه شىء من لوازمه و آثاره الانكشاف، و حيث إنَّ الانكشاف ذاتي للقطع فهو غير قابل للجعل أصلا، فإنَّه مستحيل في الماهيَّات بين الذات و الذاتيات لا- بسيطا و لا مركِّبا، مثلا: لا يعقل جعل الحيوانيه و لا جعل الإنسان حيوانا أو ناطقا.

نعم، يمكن جعل القطع تكويننا، بمعنى إيجاده كذلك، كما يمكن إيجاد ماهيَّه الإنسان.

أما الجبهه الثانيه:

فالتحقيق فيها أن يقال: إنَّ حجَّيه القطع عباره عن كونه ممَّا يصحَّح أن يحتجَّج به العبد على مولاه، و يقول في صورهِ عدم الإصابه: «أنا عملت على طبق ما قطعت به» و يحتجَّج المولى على عبده فيما قطع بوجوب

شىء مثلاً و لم يأت به، و يؤاخذ به بأنك لم ما أتيت بما قطعت بوجوبه؟

و ليعلم أنّ الحجّية بهذا المعنى ليست من لوازم القطع و معلولاته، و لا ممّا ثبت ببناء العقلاء- ضروره أنّها ثابتة عند حصول القطع و لو لم يكن فى العالم غير القاطع أحد من العقلاء. مضافاً إلى أنّ بناءات العقلاء كلّها راجعه إلى حفظ النظام و بقاء النوع- كحرمة القتل و الظلم و غير ذلك ممّا له دخل فى نظام العالم- لا إلى ما لا دخل له بذلك و لا ربط له به، كوجوب الصلاة و غيره من الأحكام الشرعيّة و غير الشرعيّة التى تكون كذلك، و من ذلك صحّحه المؤاخذة و الاحتجاج من المولى على عبده، و عدمها، فإنّها لا ربط لها بالنظام أصلاً- و لا ممّا حكم به العقل، فإنّ البعث و الزجر و اعتبار اللابديّة ليست من شئون العقل، بل شأنه ليس إلّا الإدراك و التمييز، بل الصحيح أن يقال: إنّ صحّحه الاحتجاج تكون ممّا يدركها العقل، و إطلاق الحكم فى هذا المورد بل فى كلّ مورد، على ما يدركه العقل مبنى على التسامح، كما يقولون: العقل يحكم باستحاله النقيضين، فإنّ حكمه بها لا معنى له إلّا إدراكه لها.

نعم، حيث إنّ حبّ النفس جبليّ للإنسان، بل لكلّ حيوان، و هكذا الفرار عن الضرر و العقاب فطريّ له و مقتضى طبيعته، فإذا أدرك العقل صحّحه مؤاخذة المولى على مخالفة العبد القاطع قطعه، فيبعثه حبّه لنفسه على العمل على طبق قطعه، و يلزمه على ذلك، فراراً عن العذاب الأليم الأخرى الذى هو أعظم بمراتب من العقاب الدنيوى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الحجّية ليست إلّا ممّا يدركه العقل، و البعث و الزجر من شئون العاقل لا العقل.

هذا كلّه فى الوجه الثانى، و نتكلّم فى الوجه الثالث عند تعرّض صاحب الكفاية لها إن شاء الله.

ثم إنَّ المقسم لهذه الأقسام الثلاثة ليس خصوص المجتهد فقط، بل يعمّ المقلّد أيضاً، وذلك لأنّه كما أنّ المجتهد إذا حصل له القطع يعمل على طبق قطعه و يصحّ الاحتجاج به على مولاه كذلك المقلّد لو قطع بحكم من الأحكام يجب أن يعمل على طبق قطعه، فإنّ طريقيّته ذاتيه له، و بعد انكشاف الواقع له يصحّ أن يحتجّ به على مولاه، و كما أنّ المجتهد لو لم يحصل له القطع و ظلّ بالحكم من طريق معتبر من ظهور أو إطلاق أو غيره من الأمارات المعتبره يأخذ به كذلك المقلّد يأخذ بظهور كلام مجتهد أو إطلاقه، فإذا رأى في رسالته العمليه أنّه كتب: إنّ شرائط الصلاه مثلا- عشره، و شكّ في أنّه هل هناك أمر آخر غير هذه العشره لم يبيّنه مقلّده في رسالته أو لا، يتمسك بالإطلاق المقامى، و يقول: إنّ كان في مقام بيان الشرائط بتمامها، فحيث لم يبيّن أزيد منها فهي منحصره فيها. و هكذا إذا أخبره عدل ثقه بفتوى مجتهد، يأخذ بقوله، و لو شكّ في تغيير فتوى مجتهد و عدمه، يستصحب فتواه السابقه و يعمل على طبقها، و لو عرف مواضع الاحتياط و لم يتمكن من التقليد يجب أن يحتاط، كلّ ذلك بعد أن استقلّ عقله بحجّيه ما يرجع إليه أو قطع به أو قلّد مجتهد في ذلك، فبعد استقلال عقله بحجّيه الظهور أو الإطلاق، أو أخذه حجّيه الاستصحاب و قول الثقه و الاكتفاء بالاحتياط في مقام الامتثال عن مجتهد أو قطعه بذلك فحكمه حكم المجتهد، غايه الأمر أنّ المجتهد يأخذ بظهور كلام الإمام عليه السلام، و هو يأخذ بظهور كلام مجتهد.

و بعبارة أخرى: الاختلاف في مؤدّى الطريق و مورد الاستصحاب، و إلّا فمناط الأخذ بالطريق و إجراء قاعده الاحتياط و الاستصحاب مشترك بينهما.

نعم، المقلّد لا يرجع المقلّد قطّ إلى البراءه من الأصول العمليه من جهه عدم تحقّق شرطه- و هو الفحص عن الدليل، فإنّه دائماً لا يتمكن من ذلك- لا

من جهه عدم شمول أدلتها، له، ضروره أنّ المجتهد أيضا لو فرض عدم تمكّنه من الفحص - كما لو حبس في مكان لا يتمكّن من الرجوع إلى الأدلّه - لا يجوز له الرجوع إلى البراءة لا - من باب قصور أدلتها، فاتّضح أن لا - وجه لجعل المقسم خصوص المجتهد.

ثمّ إنّ المجتهد تاره يلتفت إلى حكم نفسه، الذي هو مشترك بينه وبين مقلّديه، وقد عرفت حكمه.

و أخرى يلتفت إلى حكم غيره مع أنّه غير مكلف به، لعدم تحقّق موضوعه في حقّه، كما إذا التفت إلى حكم الحائض أو النفساء أو الخنثى المشكله، و حينئذ إمّا أن يحصل له القطع أو الظنّ أو الشكّ، و على هذا يكون الملتفت إليه هو الحكم الثابت في الشريعة المعبر عنه بالحكم الإنشائيّ، و في مرتبه الجعل.

فإن حصل له القطع، كما إذا قطع بأنّ قراءه سبع آيات مكروهه على الحائض، فيجوز له الإفتاء بذلك، و لا معنى لكون قطعه منجزا، فإنّه ليس مكلفا بما قطع به، فلا أثر لقطعه إلّا جواز الإفتاء و الخروج عمّن قضى و هو لا يعلم.

و إن حصل له الظنّ - أي الطريق المعبر - فكذاك لا أثر له إلّا جواز الإفتاء بما أدى إليه الطريق.

و إن حصل له الشكّ و لم يكن عنده طريق معتبر و انتهى الأمر إلى الأصول العمليّه، فإنّما أن يكون شكّه مسبوqa باليقين أولا، فإن كان الأول، فيمكن فرضه على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشكّ في بقاء الجعل مع كونه متيقّنا سابقا. و بعبارة أخرى: الشكّ في النسخ و عدمه، كما إذا شكّ في وجوب صلاه الجمع و أنّه

هل نسخ وجوبه السابق الثابت فى الشريعة قطعاً أو لا؟ مع أنه غير مكلف بها من جهة أنه ممن استثنى عنه.

وفى هذا القسم يكون المجتهد هو بنفسه مورداً لأخبار الاستصحاب، فإنه كان على يقين فشك، فيجرى الاستصحاب، و يفتى بالوجوب و عدم النسخ، و يكون مدركه لهذا الإفتاء هو الاستصحاب.

الثانى: أن يكون الشك فى البقاء من جهة الشك فى سعه دائره المجعول و ضيقها لا من جهة الشك فى النسخ و عدمه.

و نظيره فى الفقه كثير، و من جمله موارد الشك فى نجاسه الماء القليل النجس المتمم كزأ، و حرمة وطء الحائض بعد طهرها و قبل تطهيرها بالغسل، و ثبوت الخيار فى بعض الموارد و كونه فورياً.

وفى هذا القسم يمكن أن يكون المجتهد هو بنفسه مورداً للاستصحاب بأن فرض ماء نجسا يقينا، ثم تم كزأ فشك فى نجاسته بذلك، فيجرى الاستصحاب و يفتى بنجاسته، اعتماداً، عليه، فيكون كالقسم الأول.

و يمكن أن يكون المقلمد مورداً للاستصحاب، متيقناً لنجاسه الماء قبل التتميم كزأ، شاكاً فيها بعده، فيسأل مجتهدة عن ذلك، فيقول فى جوابه:

«لا- تنقض اليقين بالشك» و يفتى بلزوم الاستصحاب عليه، و هذا بخلاف القسم الأول فإن المقلمد فيه كان من الأول شاكاً و لم يكن على يقين أصلاً.

و إن لم يكن مسبوقة بيقين، فإن كان من قبيل الشبهه قبل الفحص أو كان طرفاً للعلم الإجمالى، فيفتى بالاحتياط.

و إن كان أمره دائراً بين محذورين، يفتى بالتخير، لاستقلال العقل بذلك.

و إن كان مورداً للبراءه، فحيث إن موضوع البراءه العقلية- و هو قبح

العقاب بلا بيان- و هكذا الشرعيّه- و هو «رفع ما لا يعلمون»- هو من كان جاهلا بالحكم و لم يظفر بدليله بعد الفحص، فحينئذ إذا التفت المجتهد إلى جواز الاجتياز عن المساجد للحائض و عدمه، و فحص عن الدليل و لم يظفر بدليل المنع فليس له إجراء البراءة و الإفتاء بالجواز، فإنّه ليس بشاكّ في حكم نفسه، إذ المفروض أنّه التفت إلى حكم الغير، فلا يكون دليل البراءة شاملا له، و هكذا ليس للمقلّد (١) أيضا ذلك، ضروره أنّه غير متمكّن من الفحص و إن كان جاهلا بحكم نفسه، بل المجتهد يخبر المقلّد و يعلمه بأنّه ليس دليل على حرمه الاجتياز حتّى يطمئنّ بعدم البيان، فيتحقّق موضوع البراءة في حقّه، فيجرى هو بنفسه.

فالحقّ في التقسيم أن يقال: إنّ المكلف- سواء كان مجتهدا أو مقلّدا- إذا التفت إلى حكم نفسه، فإن حصل له القطع، يعمل على طبق قطعه، و هكذا إذا حصل له طريق معتبر، يعمل بما أذى إليه الطريق، و إلّا ينتهي أمره إلى الأصول العمليّه.

و المجتهد إذا التفت إلى حكم غيره، فإن حصل له القطع أو قامت أماره على الحكم، يجوز له الإفتاء على طبق قطعه و مؤدى الأماره، و إلّا ينتهي أمره إلى الأصول العمليّه على التفصيل السابق.

و هنا أمور لا بدّ من التنبيه عليها:

الأوّل: التجزّي، و يقع الكلام فيه في جهات:

الأولى- و هي جهه فقهيه:-

أنّ الفعل المتجرى به هل هو حرام أم لا؟

الثانيه- و هي جهه أصوليه:- يبحث فيها في مقامين:

إشاره

الأول: أن إطلاقات الأدلّة مثل: «لا تشرب الخمر» و «لا تكذب» هل هي شامله لما قطع بخمريته أو اعتقد كذبه، أو يختص الحكم فيها بالخمير الواقعي و الكذب الواقعي و غير ذلك،

و ليس لها إطلاق حتّى بالنسبه إلى المقطوع على خلاف الواقع؟

الثانى: أن كون العبد فى مقام الطغيان على مولاه بحسب اعتقاده هل يوجب مبغوضيّه فى الفعل المتجرى به بحيث يتحقّق فيه ملاك الحرمة- و لو كان مباحا فى نفسه بل مستحبًا أو واجبا- أو لا؟

و هذا البحث عامّ يشمل جميع موارد التجزى، كان التجزى من ناحيه القطع بالحكم أو اشتباه انطباق الموضوع على ما فى الخارج، كما لو قطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و ترك ثمّ انكشف خلافه، أو قطع بخمريّه مائع فشربه عصيانا ثمّ تبين أنّه ماء، و هذا بخلاف البحث فى المقام الأوّل، فإنّه مختصّ بصوره الاشتباه فى التطبيق، إذ فى صورته القطع بالوجوب و انكشاف الخلاف بعده ليس لنا إطلاق حتّى نتكلّم فى أنّه هل يشمل القطع بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلا أم لا؟

الجهه الثالثه- و هى جهه كلاميّه:- أنّ الفعل المتجرى به- سواء قلنا بحرّمته أم لا- هل يوجب استحقاق العقاب- من جهه خبث نفس فاعله و كونه فى مقام الطغيان و العصيان و هتكه لحرمة مولاه و عدم اعتناؤه به- أو لا؟

و لا- يخفى أنّ الجهه الأولى من تبعات البحث عن الجهه الثانيه، فإنّ أثبتنا شمول الإطلاقات أو أثبتنا وجود ملاك الحرمة، فلا محاله يحكم الفعل المتجرى به بالحرمة، حيث إنّ الأحكام تابعه للملاكات الواقعيّه، فلا تستحقّ للبحث عنها مستقلاً.

و ليعلم أنّ البحث عن الجهتين الأخيرتين يعمّ التجزى على مخالفه

الظواهر و الأمارات الشرعيه المعتره و الأصول العمليه المثبتة للتكليف.

و الضابط هو التجزى على مخالفه كل ما يكون منجزا حتى العلم الإجمالى، فلو علم إجمالا بخمره أحد المائعين، فشرب عصيانا أحدهما، ثم انكشف أن ما شربه لم يكن بخمر فهو متجر هاتك لحرمه مولاه، حيث إنه كان موظفا بالاجتناب عن كلا المائعين و لم يعمل بوظيفته طغيانا على مولاه.

و الحاصل: أن البحث غير مختص بالتجزى على مخالفه القطع.

و ربما يتوهم - كما توهم - أن البحث لا يجرى فى الأحكام الظاهريه، نظرا إلى أن مخالفه القطع فى صورته عدم مصادفته للواقع إنما تكون تجزيا من جهه أنه فى ظرف القطع ليس للمقطوع حكم غير الحكم الثابت لواقعه، فإذا شرب الماء باعتقاد خمريته، لم يخالف المولى أصلا، إذ لم يجعل الشارع حكما للمقطوع كونه خمر، فالعبد حينئذ لم يكن إلا متجزيا و فى مقام العصيان و الطغيان، لا عاصيا و طاغيا، إذ بعد انكشاف الخلاف و ظهور أنه ماء لا خمر، يعلم أنه لم يكن نهى فى البين حتى يعصيه، و هذا بخلاف مخالفه الحكم الظاهري، فإنه لا يتصور فيه انكشاف الخلاف، إذ الحكم الظاهري مجعول فى ظرف الجهل بالحكم الواقعي، و ما دام الجهل باقيا يحرم مخالفه هذا الحكم، و بعد انكشاف الواقع ينقلب الموضوع، لا أنه ينكشف أن حكم الحرمة لم يكن فى ظرف الجهل، فلو قامت البيئه مثلا- على خمريه مائع، يحرم على المكلف شربه، و لو شربه، عصى بذلك- و لو انكشف بعد ذلك أنه ماء يباح شربه له- لا أنه تجزى بالعصيان و كان بصدد الطغيان.

و هذا مبنى على ما نسب إلى القدماء من أن المنجزيه فى الأمارات الشرعيه من باب السبييه أو الموضوعيه.

و سيجى ء- إن شاء الله- أن هذا المبنى غير تام، و أن حجيتها من باب

جعل الطريقيه لها و إعطاء صفه الطريقيه الفاقد لها إياها، و بعد إعطاء صفه الطريقيه و الكاشفيه تكون حال الطريق الجعلى حال الطريق الوجدانى بلا تفاوت بينهما، كما لا يخفى.

فظهر أنّ النزاع لا يختصّ بمخالفه القطع غير المصادف للواقع، بل يعمّ مخالفه كلّ منجز للحكم على تقدير عدم إصابته للواقع. أمّا الكلام فى المقام الأوّل من الجبهه الأصوليه- و هو شمول إطلاقات الأدلّه للمقطوع، و عدمه- فالفائل بالشمول قدّم لإثبات ذلك مقدمات ثلاثا:

الأولى: أنّ الخطابات- التى تكون بنحو القضايا الحقيقيه و تعلق الحكم فيها بالموضوعات المقمّدر و جودها- يكون متعلق الحكم فيها هو الحصّه الاختياريه، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلف- مثل وجود الخمر و الماء، فما يكون خارجا عن تحت اختيار المكلف- مثل وجود الخمر و الماء، و هكذا خمرية المائع و مائته- خارج عن حيز الخطاب، ففى قضيه «لا تشرب الخمر» يكون متعلق النهى هو الشرب الاختيارى، و أمّا خمرية المائع و انطباق الخمر و صدقه عليه فلا بدّ و أن يكون مفروض الوجود.

الثانيه: أنّ الغرض من البعث و الزجر ليس إلّا الانبعاث إلى ما بعث إليه و الانزجار عمّا زجر عنه، و من المعلوم أنّ المحرّك لإرادته العبد و اختياره هو العلم بالموجود الخارجى و حضوره فى النفس، لا نفس الموجود الخارجى، ضروره أنّ العطشان مع كمال ميله و نهايه شوقه إلى الماء لا تتحرّك عضلاته نحو الماء الخارجى ما لم يعلم بوجوده، بل ربّما يموت عطشا مع حضور الماء عنده، و الإنسان لا يفترّ من الأسد الخارجى ما لم يعلم به بل ربّما يفترسه لذلك.

و الحاصل: أنّ العلّه للانبعاث و الانزجار هو الوجود العلمى، كان له مطابق فى الخارج أم لم يكن، و نفس صفه العلم و الصوره النفسانيه، لها مدخلية فى تحريك إرادته العبد و اختياره.

الثالثة: أنّ طلب المولى و إرادته التشريعيّه هو الذى يحرك إرادته العبد و يجعل الداعى له، فكأنّ المولى فى مقام الطلب يفرض أعضاء العبد أعضاء نفسه و يحرك إرادته نحو مطلوبه.

و يترتب على هذه المقدمات أنّ ما هو متعلق للنهى فى مثل «لا تشرب الخمر» هو اختيار ما علم أنّه شرب الخمر، صادف الواقع أم لم يصادف، فإنّ وجود الخمر و خمريّه المائع لا يكون تحت اختيار العبد، و العلم بالملائم و المنافر و إدراكهما موجب للميل إليه أو الميل عنه، لا وجود الملائم و المنافر فى الواقع و نفس الأمر، فالعلم بخمريّه المائع موجب لانبعاث العبد، و مصادفه هذا العلم للواقع و عدمها حيث لا- يكونان تحت اختياره فهما خارجان عن حيز التكليف، و ما يكون تحت سلطه العبد و قدرته و اختياره ليس إلّا اختيار شرب الخمر المعلوم له، أى: ما علم أنّه خمر، و هذا المعنى مشترك بين المتجرى و العاصى، فإنّ العاصى كما أنّه يختار شرب ما علم بخمريّته كذلك المتجرى أيضا يختار شرب ما علم بخمريّته، غايه الأمر أنّ المتجرى لم يصادف علمه الواقع، فمثل «لا تشرب الخمر» و غيره من الإطلاقات الأولى يشمل ما قطع بحرمته و لو لم يصادف الواقع.

هذا، و لا ريب فى تماميّه المقدمه الأولى لكن لا يتفرّع عليها بطلان الواجب التعليقى، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١)، و قد أثبتنا ذلك فى محله.

و هكذا لا- شكّ فى تماميّه المقدمه الثانيه، و هى غير قابله للإنكار، و لا يرد عليها ما أورده شيخنا الأستاذ من أنّ العلم بما هو طريق إلى الواقع موجب للحركه(٢)، فإنّه ضرورى البطلان و لا يحتاج إلى البيان.

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٤.

و أما المقدمه الثالثه فنجيب عنها نقضا و حلًا(١):

أمّا نقضا: فهو: أنّ لازمها جريانها في الواجبات أيضا، والقول بأنّ متعلّق التكليف في الواجبات هو اختيار الصلاه في الوقت أو اختيار الصوم في شهر رمضان مثلا، فلو علم قبل الظهر بدخول الوقت و صلّى، أتى بوظيفته، و هكذا لو علم بأنّ اليوم من أيام شهر رمضان مع أنّه مع الشوّال و أفطر، تجب عليه الكفّاره، و لو صام باعتقاد أنّه من رمضان، امثل أمر فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ(٢) و هو خلاف الإجماع و الضروره، إذ لم يقل أحد بالإجزاء في الحكم الواقعي و إن اختلفوا في الأحكام الظاهريه.

و أما حلًا: فهو أنّ ظاهر خطاب «لا تشرب الخمر» و أمثاله هو أنّ شرب الخمر الواقعي متعلّق للنهي، غايه الأمر أنّه يقيد بالاختياريّ إمّا من جهه حكم العقل بقبح خطاب العاجز أو لأجل اقتضاء نفس الطلب ذلك، أي تقييد متعلقه، فمتعلّق التكليف هو الشرب الاختياري لا اختيار الشرب. و بعبارة أخرى: متعلّق النهي هو الاختيار بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي.

و الحاصل: أنّ الأحكام تابعه للملاكات و المصالح الواقعيه النفس الأمرية، و المفسده قائمه بالشرب الاختياري لا- باختيار الشرب، فكم فرق بين العاصي و المتجرّي، فإنّ الأوّل بشرب الخمر أتى بما هو مبغوض للمولى و ذو مفسده عن إرادته و اختيار، بخلاف الثاني، فإنّه أراد ما هو مبغوض للمولى و ذو مفسده ملزمه لكنّه لم يصدر عنه و اختار شرب الخمر و لم يشرب.

هذا كلّه لو قلنا بأنّ متعلّق التكليف مقيد بالاختياريّ و المقدور بأحد الوجهين، أمّا لو قلنا بما هو المختار- كما حقّقناه في بحث التعبدى و التوصلى-

١- كذا، و لكن ما يأتي يرد على الأولى لا الثالثه.

٢- البقره: ١٨٥.

من أنّ العاجز و القادر، التكليف بالنسبه إليهما سواء و لا- يقيد بالقدره كما لا يقيد بالعلم، و إنّما العلم و القدره من شرائط التنجيز، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ العاجز و الجاهل يكونان في سعه من تكليف المولى، و لا يستحقان العقاب بترك ما كلفا به، و يقبح على المولى أنّ يؤاخذهما على ذلك، فالأمر أوضح.

هذا كلّه في المقام الأوّل من الجهه الأصوليه،

و أما الكلام في المقام الثاني منها فيقع في جهات ثلاث:

الأولى: أنّ تعلق القطع بحرمة شيء أو وجوبه هل يوجب تغييره

عمّا هو عليه من كونه ذا مصلحه أو ذا مفسده بحيث يصير الفعل الذى له مصلحه ملزمه- كقتل عدوّ المولى مثلا- في نفسه بواسطه عروض عنوان القطع بأنّه قتل ابن المولى ذا مفسده، و ينقلب ملا-ك محبوبيته في نفسه بهذا العنوان الطارئ عليه إلى ملاك المبعوضيه، أم لا، و هكذا العكس؟

و لا-ريب أنّ المصلحه و المفسده من الأمور الواقعيه التى تكون في الفعل، و من البديهي أنّه لا يتغير الشيء عمّا هو عليه من المصلحه و المفسده واقعا بالعلم به، أو عدمه، و لذا تكون الأحكام مشتركه بين العالمين بها و الجاهلين بها، فهو نظير النفع و الضرر في الشيء حيث إنّ الشيء النافع نافع سواء علم بكونه كذلك أم لا، و ما له ضرر لا يرتفع ضرره و لو قطع بأنّه نافع.

و هذا واضح لا ستره عليه.

الجهه الثانيه: أنّ التجزى أو الانقياد هل يستلزم القبح الفاعلى أو حسنه أو لا؟

و الظاهر أنّه أيضا ممّا لا ينكر، فإنّ المتجزى و العاصى يشتركان في أنّ كلّا منهما مستحقّ للوم و المذمّه و المؤاخذة و العقوبه، ضروره أنّ الفعل المتجزى به كالمعصيه يكشف عن سوء سريره العبد و خبث طينته و أنّه كان

بصدد الطغيان و فى مقام العصيان و التعدى و الظلم على مولاہ و الخروج عن رسوم العبوديہ، كما أنّ الفعل المنقاد به كاشف عن حسن سريره الفاعل به و كونه فى مقام العدل و العمل بوظيفه العبوديہ.

الجهه الثالثه: فى حرمه الفعل المتجرى به.

و الكلام فيها يقع تاره من حيث إنّ الفعل المتجرى به هل يطرأ عليه عنوان قبيح بواسطه القطع بحرمته شرعا و كونه مبعوضا للمولى أم لا؟ و أخرى من حيث حكمه بعد أن طرأ عليه هذا العنوان.

أما الحيشه الأولى فقد ادعى شيخنا الأستاذ القطع بعدم طرؤ عنوان قبيح عليه، و أنا نجد من أنفسنا أنّ شرب الماء مثلا لا يتصف بصفه القبح بمجرد القطع بكونه خمرا، و لا يصير مبعوضا بصرف العلم بمبعوضيته، فهو على ما هو عليه بلا عروض عنوان قبيح عليه (١).

و استدلل صاحب الكفايه على ذلك - مضافا إلى دعوى الضروره عليه - بأنّ الفعل المتجرى به بعنوان أنّه مقطوع الحرمه لا يؤتى به فى الخارج حتى يكون الإتيان بهذا العنوان موجبا لطرؤ عنوان قبيح عليه - و لو كان هذا العنوان من العناوين التى بها يكون الفعل قبيحا عقلا - إذ الإتيان كذلك لا يكون اختياريا للعبد المتجرى، فإنّه يفعل الفعل بعنوانه الأولى الاستقلالى و يشرب الماء بما أنّه خمرا، لا - أنّه يفعل بعنوانه الطارئ الآلى و يشربه بما أنّه مقطوع الخمرية، بل يكون هذا العنوان مغفولا عنه و غير ملتفت إليه غالبا، فكيف يمكن أن يكون موجبا للقبح عقلا؟! (٢).

و نقول فى جوابه: إنّ ما المراد من أنّه لا يمكن الإتيان بعنوان أنّه

١- أجود التقريرات ٢: ٢٥.

٢- كفايه الأصول: ٢٩٩.

مقطوع؟ فهل المراد أنه لا يمكن الإتيان بداعى أنه مقطوع به؟ فهو وإن كان كذلك لكنّه غير معتبر فى انطباق عنوان قبيح عليه، ضروره أنّ ضرب اليتيم مع التفاوت أنه ظلم، قبيح و لو كان بداع آخر غير الظلم، كما لو ضرب بداعى امتحان عصاه و أنّها هل تنكسر أم لا؟

و إن كان المراد أنه لا يمكن ذلك مع التفات القاطع بأنّه مقطوع به و علمه به، فإنّه ممنوع، بداهه أنّ معلوميه كلّ شىء بالقطع و معلوميته بنفس ذاته، مضافا إلى أنه لا- وجه للترقى بقوله: «بل لا يكون بهذا العنوان ممّا يلتفت إليه» فإنّه عين الأوّل و ليس أمرا آخر غيره.

نعم، يمكن أن لا يكون القاطع ملتفتا إلى قطعه تفصيلا بحيث يتصوّره حين القطع و كان عالما بقطعه بالعلم الإجمالى الارتكازى فقط إلّا أنّ الالتفات الإجمالى كاف فى طرؤ عنوان قبيح عليه لو كان القطع بالحرمة ممّا يوجب ذلك.

مضافا إلى أنّ هذا- لو سلّم إنّما يتمّ فى القطع بالانطباق و فى الشبهات الموضوعيه، مثل القطع بكون المائع الخارجى خمرا، لا فى الشبهات الحكميه، مثل ما لو قطع بكون شرب التتن حراما فشربه، فإنّ شرب التتن بعنوانه الأوّل بعينه هو بعنوانه الآلى، و القاطع بحرمة، المتجرى دائما يتجرى و يشربه بعنوان شرب التتن، كما لا يخفى.

و أمّا ما ادّعاه شيخنا الأستاذ من القطع بعدم كون القطع بخمريه مائع موجبا لطرؤ عنوان قبيح عليه، فإنّ القطع لا يزيد عن الواقع المنكشف به بنظر القاطع، فهو خلاف التحقيق.

و التحقيق (١) أنّ التجزى موجب لعروض عنوان قبيح على الفعل المتجرى به، و هو عنوان الهتك و التعدى و الظلم على المولى، و الخروج عن زى الرقيته و وظيفه العبودية.

و بيان ذلك يحتاج إلى تقديم مقدمه، و هى: أنه اختلف فى الحسن و القبح و هل أنّهما من الأمور الواقعية التى لا تختلف و لا تتغير بالعلم بها أو الجهل بها و الإرادة و الاختيار و عدمه، نظير الخواصّ و الآثار المترتبة على الأشياء التى لا تتغير بذلك، أو أنّهما ممّا يدركه العقل و يختلفان بالوجوه و الاعتبارات، فربّ فعل بعنوان و اعتبار يكون حسنا، كضرب اليتيم تأديبا، و بعنوان و اعتبار آخر يكون قبيحا، كضربه ظلما، أو أنّهما أمران تابعان للأوامر و النواهي، فما أمر به المولى فهو حسن، و ما نهى عنه فهو قبيح، و لا طريق للعقل إلى إدراكهما و لا أنّهما أمران ذاتيان واقعيان للأشياء؟ أقوال.

لا يمكن الالتزام بالأول منها، فإنّه خلاف الوجدان، ضروره أنّا نرى بالوجدان أنّ الفعل الواحد - كالكذب - يختلف باختلاف الوجوه و الاعتبارات حسنا و قبحا.

و هكذا الثالث منها، بل هو أشنع من الأول، لاستلزامه سدّ باب تصديق الأنبياء و تشريع الأحكام، إذ لو لم يكونا من مدركات العقل فأى دليل لنا لوجوب إطاعة النبى و تصديقه؟

فإن قال القائل بهذا القول السخيف: إنّ ما وعده الله - تبارك و تعالى - و أوعده من ثواب الجنان للمصدقين و المطيعين، و عقاب النيران للمكذّبين

١- أقول: الحقّ مع المنكر للقبح الفعلى و أنّ تلك العناوين من الظلم و التمرد و الطغيان على المولى ممّا لا واقعيه له، و لا تنطبق تلك العناوين على التجزى، لأنّه لا أمر للمولى فيه. (م).

و العاصين هو الدليل.

قلنا: ما الدليل على أنه - تبارك و تعالی - لا يتخلف عن وعده و وعيده؟

و أى مانع من أنه يثيب العاصى و يعاقب المطيع؟ فهل إلّا بواسطه أنّ الكذب على الله قبيح عقلا و الظلم عليه مستحيل و قبيح كذلك؟ تعالی عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

و القائلون بهذا القول هم الأشاعره غير الشاعره، و ألجأهم إلى ذلك رأيهم الكاسد و مذهبهم الفاسد، الذى هو الجبر، و هم يلتزمون بأنّ لله تعالی أن يعاقب المطيع و يثيب العاصى، و بغيره من التوالى الفاسده ممّا تضحك به الثكلى. فخير الأقوال أوسطها، و هو: أنّهما من مدركات العقل. و هذا ممّا يشهد على الوجدان، و لا يحتاج إلى بيان و لا برهان.

ثمّ إنّ المراد بالحسن و القبح اللذين يدركهما العقل ليس المصلحه و المفسده، و لا المحبوبيه و المبغوضيه، بل ما يحقّ أن يمدح فاعله عليه أو يذمّ بحيث لو مدح أو ذمّ وقع المدح أو الذمّ فى محلّه. و هذا المعنى لا يجرى فى الأفعال غير الاختياريه، فإنّ النائم الذى لا يفعل عن إرادته و شعوره لا يستحقّ أن يمدح على فعله لو صدر عنه فعل حسن فى ذاته.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الفعل المتجرى به من المتجرى طغيان و ظلم و عدوان و تعدّ على المولى، و هتك لحرمة، و إظهار للجرأ عليه بالضروره و الوجدان، و لا فرق بينه و العاصى فى ذلك أصلاً، و قد عرفت أنّ القبح ينطبق على الفعل الاختيارى، و مناط القبح فى الفعل الاختيارى أيضاً جهه اختياريته، لا - ما لا - يكون اختيارياً للفاعل، و من المعلوم أنّ مناط القبح فى فعل العاصى ليس إلّا هذه العناوين المذكوره لا المصادفه للواقع، فإنّها غير اختياريه له، و عين هذا المناط موجود فى المتجرى بلا قصور و لا نقصان، و لا ريب أنه أيضاً

- كالعاصي - ملتفت إلى أنّ فعله مصداق للهتك و الظلم، فقد هتك عن اختيار و التفات، و هو كذلك ممّا يستقلّ العقل بقبحه و يدرك أنّه يحقّ أن يذمّ فاعله، و لو ذمّ فاعله عليه لوقع الذمّ في محلّه. و من هنا لو اعتقد أحد بأنّ المائع الخارجى ماء و شربه بهذا الاعتقاد، لم يتّصف فعله و شربه بالقبح و لو كان فى الواقع خمرا.

و أقوى شاهد على ما ذكرنا أنّه لم يستشكل أحد من العقلاء و لم يشكّ فى اتّصاف الفعل المنقاد به بالحسن و استحقاق المنقاد المدح عليه، و هل يرضى أحد أنّ من قطع بأنّ مولاة يطلبه فى الليل فوافق قطعه، و ذهب إليه فى الليله البارده المظلمه، و تحمّل المشاقّ الكثيره و بعد ذلك انكشف أنّ المولى لم يكن يطلبه، أنّه لم يفعل فعلا- حسنا و لا يستحقّ المدح عليه؟ كلّا بل يراه العقلاء عبدا مطيعا منقادا طالبا لرضا مولاة، و يمدحونه على هذا الفعل، و يمدحه مولاة عليه، بل يشبهه لذلك، و من المعلوم أنّ التجزّى و الانقياد يرتضعان من ثدى واحد و اتّصافهما بالحسن و القبح بمناط فارد.

أمّا الحيثيه الثانيه - و هى أنّ هذا القبح العقلى المتّصف به التجزّى هل يستتبع حكما شرعيا أم لا؟- فالحقّ فيها هو عدم الاستتباع، و ذلك لأنّه لا- وجه له إلّا دعوى الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و قد حقّقنا فى محلّه أنّه لا أساس لهذه القاعده، و إن الأحكام تابعه للمصالح و المفسدات الواقعيه، و الحسن و القبح العقليّين غير ملازمين مع المصلحه و المفسده.

نعم، لو أدرك العقل المصلحه الملازمه أو المفسده كذلك و أحرز أنّه لا مزاحم لها، فيترتب عليه- لا محاله- حكم شرعى، للعلم بوجود ملاكه على الفرض، و أمّا نفس إدراك الحسن و القبح فلا يترتب عليه شىء، بل نقول: إنّ الخطاب الشرعى للمتجزّى، المستتبع عن قبح المتجزّى به غير معقول، فإنّه إمّا

أن يكون نفس الخطاب الذي متكفل للحكم الأولى الثابت لنفس الخمر مثلا أو غيره.

و الأول بديهي البطلان، إذ مرتبه القبح الفعلي متأخره عن مرتبه الخطاب و التكليف، فإنه يتحقق في مقام الإتيان و الامتثال.

مثلا: يتصف شرب مقطوع الخمرية بالقبح بعد ثبوت الحرمة للخمر الواقعي، فاتصافه بالقبح متأخر عن خطاب «لا تشرب الخمر» فكيف يمكن أن يكون هذا القبح مستتبعا للحكم المتكفل له نفس هذا الخطاب المتقدم عليه؟!

و الثاني إما متوجه إلى خصوص المتجرى، أو عنوان شامل له و للعاصي، كعنوان المتمرد على المولى و الهاتك لحرمة.

أمّا الأول: فهو - مضافا إلى القطع بأن المتجرى ليس أسوأ حالا من العاصي، و ليست خصوصية في قبح المتجرى به لم تكن تلك الخصوصية في المعصية حتى يستتب هذا القبح الحرمة الشرعية، و يخاطب فاعله بخطاب شرعي دون قبح العصيان - مستحيل، فإن المتجرى في حال التفاته إلى كونه متجريا و أن قطعه مخالف للواقع يخرج عن كونه متجريا و ينقلب الموضوع، و مع عدم التفاته لا يعقل أن ينبعث ببعث المولى، فلا يعقل البعث أيضا، فهو نظير تكليف الناسي حال نسيانه.

و أمّا الثاني: فهو مستلزم للتسلسل، و ذلك لأن عنوان الهاتك لحرمة مولاه - مثلا - الشامل للعاصي و المتجرى لو كان مخاطبا بخطاب من جهة استتباع الهتك له، لكان التجري محكوما بحكم شرعي، لكونه هتكا، و نفس هذا الحكم الشرعي أيضا تكون موافقة انقيادا و مخالفته هتكا لحرمة المولى، فلا بد من خطاب شرعي آخر متوجه إليه أيضا، و هذا الحكم الثابت بهذا الخطاب أيضا له إطاعه و عصيان آخر، فعلى تقدير المخالفة يتحقق الهتك

المستتبع للحكم الشرعى، فلا بدّ من ثبوت حكم آخر، وهكذا إلى ما لا نهايه له، و لازمه أن يكون هناك أحكام غير متناهيه و إرادات غير متناهيه و معاص غير متناهيه، إلى غير ذلك من التوالى الفاسده.

و الحاصل: أنه لا يمكن القول باستتباع القبح الفعلى فى المتجرى به للحكم الشرعى بوجه من الوجوه.

و أما الكلام فى الجبه الثالثه - و هى الجبه الكلاميه -:

فحاصله أن المتجرى مستحق للعقاب (١) بعين الملاك الذى يوجب استحقاق العاصى له، و ذلك لأنّ العقاب لا بدّ و أن يكون على أمر اختيارى، و ما هو اختيارى فى العصيان و التجرى هو التجرى بالمعنى اللغوى، أى الجراه على المولى و هتك حرمة، الذى يتحقّق بمخالفه القطع سواء صادف الواقع أو لم يصادفه، ضروره أن المصادفه للواقع و عدم المصادفه له، أمران خارجان عن تحت اختيار المكلف، و لا يترتب عليهما أثر أصلا، و لذا نفس مخالفه الحكم الواقعى فى ظرف الجهل و عدم الوصول لا يعاقب عليها، فالعقاب دائما يكون فى مرتبه الوصول، و قبلها قبيح لا يصدر من الحكيم، و من البين أنّ فى هذه المرتبه ما يكون ملاكا لاستحقاق العاصى للعقاب ليس إلّا الجراه على المولى و هتك حرمة، و هذا بعينه موجود فى المتجرى، و العقل حاكم باستحقاق العقاب فى المقامين بمناط واحد.

و على ذلك لا يبقى مجال لما أفاده فى الفصول من تداخل العقابين فى فرض مصادفه القطع للواقع، أحدهما عقاب الإتيان بمبغوض المولى، و الآخر

١- أقول: إذا لم يكن المتجرى به حراما - كما اعترف به سيّدنا الأستاذ رحمه الله فمن أين يستحقّ العقاب و يستكشف استحقاقه؟ و أيضا إذا كان المتجرى به هتكا و تعديا على المولى فلما ذا لا يكون حراما؟ (م).

عقاب هتكه و الجرأه عليه(١).

و ذلك لما عرفت من أن العقاب دائما ليس إلما على هتك حرمة المولى، ففي فرض المصادفه أيضا ليس إلما سبب واحد للعقاب.

و لا لما أفاده فى الكفايه(٢) من أن العقاب ليس على الفعل المتجرى به، بل على قصد العصيان و إرادته الطغيان، الناشئه عن سوء سريره و شقاوته الذاتيه له، و الذاتى لا يعلل، و السؤال عنه مساوق للسؤال عن أنه لم يكون الإنسان ناطقا و الحمار ناهقا؟، لما عرفت من أن العقاب على أمر اختيارى ملتفت إليه، و هو الهتك، و قد مرّ فى بحث اتحاد الطلب و الإراده أن السعاده و الشقاوه ليستا ذاتيتين للإنسان، و ذكرنا وجهه مفصلا، فراجع.

بقيت أمور:

الأول:

أن شيخنا الأستاذ- قدس سره- ذكر وجهها لاستحاله استتباع القبح الفعلى- على تقديره- للحكم الشرعى بعد ما أنكر اتصاف الفعل المتجرى به بالقبح، و هو: أن جعل الحكمين على عنوانين بينهما عموم من وجه من الوضوح بمكان، كما إذا ورد «لا تكرم الفاسق» ثم ورد «لا تكرم ولد الزنا» و لا مانع منه، ففي مورد الاجتماع يتأكد الحكم، و يندك أحد الملاكين فى الآخر، و فى مورد الافتراق يصير كل من الحكمين فعليا و المكلف يتمكّن من امتثال كلا الحكمين و يمكنه الانبعاث عن كلا البعثين، و هذا ممّا لا ينكر و لا شبهه فيه فى الجملة و فى غير ما يكون أحد العنوانين هو القطع بشىء.

و أمّا فيه فيستحيل ذلك، و ذلك لأنّ عنوان مقطوع الخمرى، و الخمر و إن كان بينهما عموم من وجه- لتصادقهما فى فرض المصادفه للواقع، و تفارقهما

١- الفصول: ٨٧.

٢- كفايه الأصول: ٣٠٠ و ٣٠١.

فى صورته المخالفه، و فى صورته وجود الخمر و عدم تعلق القطع به- إلمّا أنّ القطع حيث إنه ليس إلمّا انكشاف الواقع للقاطع فلا يمكن جعل حكم آخر- غير ما جعل على الخمر الواقعى- لمقطوع الخمرىّ، إذ القاطع دائما لا يرى إلمّا الواقع، فهو دائما يوافق الحكم الواقعى أو يخالفه، و الحكم الثانى الثابت لعنوان المقطوع خمرىّته لا يصير فعليا فى حقه أصلا، فأى فائده فى جعل مثل هذا الحكم؟ و هل هو إلمّا لغو محض مستحيل فى حقّ الشارع الحكيم؟

هذا، مضافا إلى استلزامه اجتماع المثليين فى نظر القاطع- و إن لم يكن فى الواقع كذلك- فيكون محالا بنظره، و معه يستحيل له أن ينبعث و انزجاره عن كلا البعثين و ينزجر عن كلا الزجرين، و إذا استحال الانبعاث عنهما يستحيل البعث إليهما أيضا(١).

هذا، و ما أفاده- قدس سره- غير تامّ.

أمّا أولا: فلاّنه على فرض صحّته لا يجرى إلمّا فى القطع بالحكم، أمّا القطع بالموضوع فيمكن انبعاث المكلف عن كلا البعثين و انزجاره عن كلا الزجرين.

مثلا: لو فرضنا أنّ المكلف علم بحرمه الخمر الواقعى و لم يظفر بما دلّ على حرمه مقطوع الخمرىّ، فحينئذ يمكن أن ينزجر عن خصوص نهى «لا- تشرب الخمر الواقعى» بعد تحقّق موضوعه، كما أنه لو علم بحرمه مقطوع الخمرىّ و لم يظفر بدليل حرمه الخمر الواقعى، يتنجز عليه خطاب «لا- تشرب ما قطعت بخمرىّته» و يمكنه الانزجار عنه، فحيث يمكن الانبعاث و الانزجار عن كليهما يمكن البعث إليهما أيضا، و لا مانع منه من هذه الجهه.

١- أجدود التقريرات ٢: ٢٦، و فيه القبح الفاعلى.

و أما ثانيا: فلأنّ جعل حكم لعنوان عامّ و مثله لعنوان خاصّ ممكن بل واقع في الشريعة، مثلا: عنوان لمس بدن الأجنبيّ محكوم بالحرمة، و عنوان التقييل - الّذى لا ينفكّ عن اللمس - أيضا محكوم بالحرمة، و صلاة الظهر واجبه، و لو تعلّق بها النذر أيضا محكوم بالوجوب مع أنّ الخاصّ دائما يجتمع فيه عنوانان و لا يلزم فيه اجتماع المثليين، بل يتأكّد، كما في مورد الاجتماع في العاقبين من وجه، و يندك أحد الملاكين في الآخر لا محاله، فإذا كان هذا المعنى ممكنا، فمن الممكن أن تكون حرمة مقطوع الخمرية من قبيل حرمة اللمس، الّذى لا ينفكّ عن الخمر بنظر القاطع، و حرمة الخمر الواقعي من قبيل حرمة التقييل، فلو جعل حكم للخمر الواقعي و الآخر لمقطوع الخمرية، فالقاطع إن صادف قطعه الواقعي، فلا محاله تتأكّد الحرمة، كحرمة التقييل الملازم مع اللمس، و وجوب الصلاة عند تعلّق النذر بها، و إن لم يصادف، فليس فيه إلّا ملاك واحد، كاللمس، و ليس من اجتماع المثليين في شيء، فالوجه في الاستحالة ما ذكرنا. و هذا الوجه ليس بوجيه.

الأمر الثاني:

أنّه ربما يستدلّ على حرمة التجريّ بالإجماع على حرمة تأخير الصلاة لمن ظنّ تضيق الوقت، و أنّه معصية - و لو انكشف خلافه بعد ذلك و ظهر أنّ الوقت واسع - و بالاتفاق على وجوب الإتمام لمن ظنّ بالخطر في السفر و سافر، لكونه معصية و لو انكشف بعد ذلك كون الطريق مأمونا لا خطر فيه، و لو لا حرمة الفعل المتجرى به، لما حكموا بالمعصية في صورته انكشاف الخلاف.

و هذا الإجماع المدّعى في هذين الموردين - على تقدير تسليمه - لا يفيد شيئا، فإنّ حرمة تأخير الصلاة موضوعها - كما يستفاد من بعض الروايات - هو

من خاف فوات الوقت (١)، فنفس صفه الخوف لها موضوعيته للحكم، و لا- يعقل انكشاف الخلاف فيه، فإنّ الخوف أخذ في الموضوع، و لا- يعتبر الظنّ بالتضييق، فإنّه لا- ملازمه بينهما، بل ربما يخاف الإنسان بمجرد احتمال متساوى الطرفين بل مرجوح، فبمقتضى بعض الروايات مجرّد حصول الخوف بضيق الوقت- سواء حصل الظنّ أم لم يحصل- يترتب عليه حكم، و هو حرمة تأخير الصلاة، و حينئذ تبين سعه الوقت أو لم تبين يحرم التأخير لمن خاف الضيق، ضروره أنّ ظهور سعه الوقت لا يخرج هذا الشخص عن موضوع الحكم و عن كونه مصداقا لمن خاف فوات الوقت قبل ذلك، فليس فيه انكشاف الخلاف حتى يكون تجرّيا محكوما بالحرمة بحكم الأصحاب.

و هكذا الظنّ بالخطر في السفر له موضوعيته ليس طريقا له حتى يكون تجرّيا لو انكشف خلافه، و ذلك لأنّ سلوك الطريق المظنون خطره مصداق للإلقاء إلى التهلكه، و لا- يلزم في ذلك ترتّب الهلكه عليه، كما يقال لمن دخل في معركة القتال: ألقى نفسه في الهلكه و لو سلم و لم تصبه مصيبه أصلا، فحينئذ نفس حصول الظنّ بالخطر- و لو لم يكن خطر واقعا- موضوع للحكم بوجوب إتمام الصلاة من جهه كون السفر حينئذ حراما و معصيه.

الثالث:

أنّه استدللّ لحرمة التجرّي بالأخبار الدالّة على ثبوت العقاب بتيه السوء، و أنّ الله يحاسب الناس على تياتهم، بتقريب أنّ هذه الأخبار و إن كانت معارضة بأخبار آخر دالّة على العفو عن تيه السوء ما لم يأت بالمنوى إلّا أنّ طريق الجمع بينهما أن يحمل الطائفة الأولى على التيه مع الجرى على طبقها، و يحمل الطائفة الثانية على التيه المجرّده، فالجمع بينهما يقتضى حرمة تيه

المعصية مع الحركة على طبقها، و التجزى صغرى من صغريات هذه الكبرى الكليه.

هذا، و يرد عليه أولا: أن هذا الجمع جمع تبرعى لا شاهد له.

و ثانيا: على تقدير التسليم أيضا لا تدل على حرمة التجزى، لأن المتجزى لا يتحرك نحو سوء و لا يجرى على طبق نية سوء حقيقه بل تحرك و جرى خيالى نحو سوء، و الأخبار المذكوره دلت - بمقتضى هذا الجمع - على حرمة نية سوء مع الحركة نحوه و الجرى على طبقها.

و ثالثا: لو سلمنا شمولها للتجزى، فلازمه ليس إلا استحقاق العقاب عليه لا الحرمة، فغايتها أنها إرشاد إلى ما استقل العقل به من صحه مؤاخذه المتجزى، لأنه طاع و هاتك لحرمة مولاه، لا أنه متعلق للنهى المولوى الشرعى، كما هو المدعى، ضروره أنها لا تدل على أزيد من ثبوت العقاب على نية سوء.

ثم إن الصحيح فى الجمع بينهما أن يقال: إن أخبار العفو تدل على عدم ترتب العقاب على نية سوء مطلقا، سواء كانت مجردة أو كانت مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار - بأن نوى القمار فبدا له أن التجاره أنفع له فارتدع عن قصده - أو كانت مع الجرى و الارتداع بواسطه أمر خارج عن تحت اختياره، و هناك روايه تدل على ترتب العقاب على خصوص الأخير (١) من أنه

١- أقول: مورد الروايه و إن كان خاصا و لكن فيه تعليل، و هو عام يشمل صورته التمكّن و عدمه، فنفس الإراده كافيّه، فليست بأخصّ ممّا دلّ على العفو. هذا أولا - و ثانيا: وجه دخول النار فى مورد الروايه هو إرادته قتل المؤمن و أن قتله من أكبر الكبائر، فإذا كانت إرادته قتل المؤمن موجه لاستحقاق العقاب فهى لا تكون دليلا على إيجاب إرادته كلّ عصيان بلا تمكّن منه استحقاقا للعقاب، كما هو المدعى. و بعبارة أخرى: ليست الروايه أخصّ ممّا دلّ على العفو للتعليل، و لو سلّمت الأخصّيّه، لا تنتج المدعى، لأن إرادته قتل المؤمن مع عدم التمكّن منه لا تقاس بإرادته عصيان آخر مع عدم التمكّن منه. (م).

«إذا التقى المسلمان بسيفيهما، فالقاتل و المقتول في النار، قيل: يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول؟ قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله سلم: لأنه أراد قتل صاحبه»^(١) وهذه الرواية صريحة - بحسب موردها - في ترتب دخول النار على إرادته القتل و الجرى على طبقها مع الارتداع بأمر خارج عن تحت اختيار المريد و النوى، و نسبتها إلى أخبار العفو نسبه العموم و الخصوص المطلقين، فيخصيص تلك الأخبار بغير هذا القسم، و بعد التخصيص يصير مفادها عدم ثبوت العقاب، و العفو عن تيه السوء مجردة و مع الجرى و الارتداع بالاختيار، فتكون نسبتها - بعد ذلك - إلى الأخبار الدالة على ثبوت العقاب مطلقا - سواء كانت التيه على السوء مجردة أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار أو بلا - اختيار - نسبه العموم و الخصوص المطلقين، و تنقلب نسبه التباين، فتخصيص أخبار العفو هذه الأخبار بغير ما إذا كانت تيه السوء مجردة أو مع الجرى على طبقها و الارتداع عنها بالاختيار، و يختص ثبوت العقاب بتيه السوء، التي جرى النوى على طبقها و ارتدع بواسطه أمر خارج عن تحت اختياره، فإنها تبقى تحت عمومات هذه الأخبار الدالة على ثبوت العقاب بعد تخصيصها بتلك الأخبار.

و هذا مورد من موارد بحث انقلاب النسبه، و هو بحث شريف تترتب عليه فوائد مهمه.

و مثاله المعروف: ما دلّ على أنّ الزوجه لا - ترث من العقار مطلقا، و ما دلّ على أنّها ترث من العقار مطلقا، فإنّ الدليلين متعارضان متباينان لكن ورد دليل

١- علل الشرائع: ٤٦٢-٤، التهذيب ٦: ١٧٤-٣٤٧، الوسائل ١٥: ١٤٨، الباب ٦٧ من أبواب جهاد العدو، الحديث ١.

آخر دالّ على أنّ ذات الولد ترث، و هو بالنسبه إلى ما دلّ على أنّها لا ترث مطلقا خاصّ، فيخصّصه بغير الزوجه التي تكون ذات ولد، و بعد ذلك تنقلب النسبه، إذا يصير مفاده أنّها لا ترث إن كانت غير ذات الولد، و هو بالنسبه إلى ما يدلّ على أنّها ترث مطلقا خاصّ يخصّصه بذات الولد، فينتج أنّ الزوجه إذا كانت ذات ولد ترث، و إلّا لا ترث.

و هذه قاعده مطّرده جاريه في كلّ ما كان هناك دليلان كلاهما عامّ أو مطلق بينهما تباين و كان في البين دليل آخر خاصّ أو مقيد بالنسبه إلى أحدهما فيخصّصه أو يقيد، و بعد ذلك يلاحظ النسبه بينه و بين الآخر، فيقيد أو يخصّصه.

الرابع:

أنّ صاحب الفصول- قدّس سرّه- بعد ما التزم بقبح الفعل المتجرى به في حدّ نفسه قسّم التجزى إلى أقسام، و التزم بأنّه يمكن أن يكون محكوما بكلّ واحد من الأحكام الخمسه، فإنّه فيما إذا صادف الحرام الواقعي محكوم بالحرمة، و القبح فيه أشدّ من القبح فيما إذا صادف المكروه الواقعي، كما أنّ القبح فيه أشدّ ممّا صادف المباح الواقعي، و هو أشدّ ممّا صادف الاستحباب و إن كان التجزى في الجميع محكوما بالحرمة.

و فيما إذا صادف الواجب الواقعي تاره تكون محبوبتيه الواقع بنحو يوجب زوال القبح عن المتجرى به و اندكاه فيما يترتب على الفعل من المصلحه الملزمه بحيث لا يبقى له قبح أصلا بل صار حسنا بذلك، فيكون واجبا أو مستحبا، و أخرى تكون بنحو لا يوجب ذلك، بل يبقى مقدار من القبح، فإن كان مساويا مع ما في المتجرى به من المصلحه، فيكون مباحا، و إن كان القبح أشدّ بنحو لا يندكّ الحسن الواقعي فيه، يكون مكروها، أو بنحو يندكّ الحسن

الواقعي فيه، يكون حراماً (١).

ثم إنه ذكر في بعض كلماته أنه لو صادف التجري الحرام الواقعي، يستحق المتجري كذلك عقابين لكنهما يتداخلان (٢).

و حاصل ما ذكره - كما أفاده شيخنا الأستاذ (٣) قدس سره - ينحل إلى دعا و ثلاث:

الأولى: أن قبح التجري يمكن زواله في مقام الثبوت بعروض عنوان آخر حسن عليه.

الثانية: أن مصادفه التجري للمحسوب الواقعي تكون من هذا القبيل في مقام الإثبات، فيرتفع به قبح التجري.

الثالثة: أنه يتداخل العقابان في صورته المصادفه للحرام الواقعي.

و شيء من هذه الدعاوى ليس بتام:

أما الأولى: فلما عرفت من أن التجري ظلم على المولى، و قبح الظلم من المستقلات العقلية، الذي يستحيل انفكاكه عنه مع بقائه، فلا يمكن انفكاك القبح عن التجري (٤) الذي هو ظلم على المولى و هتك لحرمة، كما لا ينفك القبح

١- الفصول: ٤٣١ - ٤٣٢.

٢- الفصول: ٨٧.

٣- أجود التقريرات ٢: ٣٤.

٤- أقول: إن كان التجري ظلماً على المولى، فعدم انفكاك القبح عنه مسلم إلا أن كونه ظلماً - و كذا العصيان - في محل منع، لأنه ليس بوسع أحد أن يظلم على الله تعالى، كما في قوله تعالى: وَمَا ظَلَمُونَا* [البقرة: ٥٧، الأعراف: ١٦٠] و لذا لا يقال له تعالى: يا مظلوم، كما أنه لا يقال: يا ظالم. نعم، للمولى على العبد المتجري حق لم يؤده إليه، و هذا يوجب أن يدرك العقل قبحاً ما، و أن هذا الفعل المتجري به مما لا ينبغي أن يوجد، و أما صدق الظلم عليه فلا، فكون التجري قبيحاً من حيث كونه ظلماً مما لا يمكن المساعدة عليه. و عبارته أخرى: يفهم من قوله أمران: أحدهما: كون التجري ظلماً، و الآخر: دوران قبحه مدار صدق الظلم عليه بحيث لو لم يصدق عليه لما كان قبيحاً، و كلاهما ممنوع، بل التجري قبيح مع أنه ليس بظلم على المولى. (م).

عن المعصيه بعين هذا الملاك.

و أما الثانيه: فلأنّ الأمر غير الاختيارى يمكن أن يكون موجبا لعدم صدور القبيح عن الشخص و لا محذور فيه. أمّا كونه موجبا (١) لحسن شىء و ارتفاع قبجه فلا، بل عرفت أنّ الأمور غير الاختياريه لا مدخلية لها فى الحسن و القبح أصلا، و مصادفه التجزى للمحبوب الواقعى أمر غير اختيارى لا يمكن أن يوجب حسنا فى الفعل.

و أما الثالثه: فلما مرّ من أنّ ملاك استحقاق العقاب فى العاصى.

و المتجزى شىء واحد و هو الهتك، فالعقاب على التجزى واحد صادف الواقع أو لم يصادف.

الأمر الثانى: فى أقسام القطع

اشاره

- و الغرض من هذا التقسيم ردّ مقاله الأخباريين من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه - بأنّ القطع إمّا طريقي محض أو موضوعى.

و الأول - حيث إنّ طريقيته ذاتيه غير قابله للجعل لا نفيا و لا إثباتا -

١- أقول: هذا صحيح فى الجملة لا - بالجملة. بيان ذلك: أنّ ارتفاع القبح الفاعلى متوقّف على الالتفات إلى العنوان الحسن الواقعى، و أمّا ارتفاع القبح الفعلى فلا يتوقّف عليه، و لذا لو ضرب اليتيم لا للتأديب مع ترتبه عليه، فهذا الضرب - الذى ترتّب عليه التأديب من دون إرادته الضارب إياه - قبيح من حيث الفاعل، لعدم وجود الالتفات، و لا يؤثّر ترتّب التأديب فى ارتفاع القبح الفاعلى، و أمّا كونه غير قبيح من حيث الفعل فهو بواسطه ترتّب التأديب عليه. هذا فى ارتفاع القبح الفعلى بالعنوان الحسن الواقعى، و كذا الأمر فى ارتفاع الحسن الفعلى بالعنوان القبيح الواقعى. فتحصل أنّ عدم تأثير العنوان الواقعى غير الملتفت إليه فى ارتفاع القبح الفعلى مطلقا غير صحيح. (م).

يستحيل أن ينهى عن بعض أفراده من حيث الشخص أو الزمان أو السبب، كالحاصل من القياس أو الرمل أو الجعفر أو من غير الكتاب و السنّه مطلقاً، ضروره أنّ القاطع لو قطع من طريق الجفر و الرمل مثلاً بوجوب شىء، يرى الواقع و ينكشف لديه، فنهى الشارع عن أتباع مثل هذا القطع الخاصّ يستلزم اجتماع الضدّين بنظر القاطع و إن لا يستلزم ذلك في الواقع، لاحتمال عدم مصادفته للواقع، و التكليف الذى يكون محالاً بنظر المكلف و لا يمكن انبعائه عنه محال في حقّ المولى الملتفت إلى ذلك.

و قد ادعى شيخنا الأستاذ- قدس سرّه إمكانية بل وقوعه في بعض الموارد لا مطلقاً(١).

و الكلام تاره من حيث إنّ الأخبارى ينفى حصول العلم من غير الكتاب و السنّه و أنّ غايته الظنّ، و هو لا يغنى من الحقّ شيئاً، كما يظهر من بعضهم في بعض الكلمات.

و أخرى من حيث أنّه ينفى حجّيته فيما لم يكن مسبباً عن الكتاب و السنّه، كما ربما يستفاد ذلك من خبر أبان بن تغلب، فإنّ أبان مع أنّه كان قاطعاً بأنّ في قطع أربعه من أصابع المرأه ثبوت أربعين من الإبل - غايه الأمر أنّه كان قطعه من طريق القياس - نهى الإمام عليه السلام عن العمل على طبق قطعه(٢).

و هذا كلّه بالقياس إلى حكم نفس القاطع، و أمّا لو كان مأخوذاً في موضوع حكم الغير، كما لو [أخذ] قطع المجتهد بالأحكام من الطرق الخاصّه موضوعاً لجواز تقليده، لا من الجفر و الرمل و القياس، فلا محذور فيه.

١- أجود التقريرات ٢: ٨.

٢- الكافي ٧: ٢٩٩-٦، الفقيه ٤: ٨٨-٢٨٣، التهذيب ١٠: ١٨٤-٧١٩، الوسائل ٢٩: ٣٥٢، الباب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث ١.

و كيف كان، فما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- في وجه الإمكان يتّضح بمقدّميتين:

الأولى: أنّ أخذ العلم بالحكم في موضوع حكم آخر مترتب عليه- كأخذ العلم بوجوب الصلاة في موضوع وجوب التصدّق بأى نحو كان سواء كان تمام الموضوع أو جزءه على وجه الصفّيّته أو الطريقيّته- ممكن لا محذور فيه، و أمّا أخذه في موضوع نفس الحكم الّذى تعلّق به فهو مستلزم للدور.

مثلا: لو كان العلم بوجوب الصلاة مأخوذا في موضوع نفس هذا الحكم، فحيث إنّ مرتبه الحكم متأخّره عن مرتبه موضوعه، ففعليّته الحكم لا- محاله متوقّفه على فعليّته موضوعه، و المفروض أنّ العلم بالحكم مأخوذ في موضوعه، ففعليّته الموضوع أيضا متوقّفه على فعليّته الحكم حتى يمكن أن يتعلّق العلم به.

و بعبارة واضحة: فعليّته وجوب الصلاة متوقّفه على العلم به، حيث إنّه مأخوذ في موضوعه، و فعليّته العلم به متوقّفه على وجوب الصلاة.

الثانية: أنّه إذا استحال تقييد الحكم بالعلم و اختصاصه بالعالمين به، يستحيل الإطلاق بالنسبة إلى العالمين به و غيرهم أيضا، لأنّ التقابل بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكة، فإنّ الإطلاق عبارة عن عدم التقييد عمّا من شأنه التقييد، فلا بدّ في الإطلاق من القابلية و الشأنيّة للتقييد، و قد عرفت عدمها، فكما أنّ الجدار لا يتّصف بالبصر، لعدم وجود الملكة فيه كذلك لا يتّصف بالعمى أيضا، لذلك، فحينئذ لا بدّ من الإهمال و جعل الحكم لا مطلقا بالنسبة إلى العالمين به و الجاهلين، و لا مقيدا بخصوص العالمين، و على المولى أن يبيّن غرضه من الإطلاق أو التقييد بخطاب آخر مسمّى بمتّمّ الجعل بأن يجعل وجوب الصلاة- جعلًا ثانيا- على العالم بالجعل الأوّل أو

مطلقا، و كلا القسمين واقع في الشريعة، فإنّ عدم اختصاص الأحكام بالعالمين بها و كونها مطلقه بالإضافة إليهم و إلى غيرهم يستفاد من أدلّه اشتراك التكليف، التي ادّعى شيخنا العلامة الأنصاري في أوّل مبحث الظنّ تواترها(١)، كما أنّ اختصاص بعض الأحكام بالعالمين به- كوجوب القصر و الجهر و الإخفات- ثبت بالأدلّه الآخر غير ما دلّ على وجوب القصر على المسافر، و وجوب الجهر في بعض الصلوات و الإخفات في بعض.

و على هذا إذا أمكن أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه بجعل آخر غير الأوّل، فيمكن أخذ العلم بالحكم، الحاصل من سبب خاصّ في موضوع نفسه بجعل آخر، و يمكن أيضا تقييده- بأن لا- يكون معلوما بالعلم القياسي كما يستفاد من خبر أبان بن تغلب(٢)، أو الحاصل بالجفر و الرمل- بجعل آخر الّمدى هو متمّ الجعل، كما هو كذلك في القياس، و غير بعيد في الرمل و الجفر، و هذا ليس تصرّفا في ناحيه القطع حتى يقال: إنّ طريقيّته ذاتيه لا يمكن التصرّف فيها أصلا و لا تقبل الجعل لا نفيًا و لا إثباتًا، بل تصرّف في ناحيه الحكم المقطوع به، فدعوى الأخباري من أنّه لا اعتبار بالقطع الحاصل من غير الكتاب و السنّه بحسب الإمكان في محلّها إلّا أنّه يطالب بالدليل، و هو مفقود في غير القياس و ما نفينا عنه البعد من الرمل و الجفر.

و بالجملة، أخذ القطع الطريقي بالحكم في موضوع نفسه و هكذا المنع من بعض أقسامه- كالحاصل من القياس أو غيره- بمكان من الإمكان، خلافا لشيخنا العلامة الأنصاري(٣)- قدّس سرّه- و بعض من تأخّر عنه من المحقّقين. هذا

١- فرائد الأصول: ٢٧.

٢- تقدّم تخريجه في ص ٣٦.

٣- فرائد الأصول: ٣.

خلاصه ما أفاده في المقام (١).

و ما بنى عليه مقصوده من المقدمتين، فالأولى منهما و إن كانت تامه إلّا أنّ المقدمه الثانيه منهما ممنوعه، لما مرّ في بحث التعيّد و التوضيلى من أنّ استحاله التقييد بشىء وجودا و عدما توجب ضروريه الإطلاق - كما أفاده العلامة الأنصارى قدس سره - و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه لا يستلزم ما ذكره، فإنّ القابليه على أقسام: شخصيه و صنفيه و نوعيه و جنسيه - على ما قرّر في مقرّه - و استحاله أحد المتقابلين بهذا التقابل شخصا في مورد لا توجب استحاله الآخر لو كان قابلا له صنفا أو نوعا أو جنسا.

مثلا: يستحيل البصر على العقرب بحسب نوعه على ما هو المعروف من أنّه لا عين له - و إن كان خلاف الواقع ظاهرا - و لكنّه يتّصف بالعمى و يقال:

إنّه أعمى، من جهه أنّ الحيوان العدى هو جنس له قابل لذلك، و هكذا ذات الواجب تعالى يستحيل فى حقّه الجهل و العجز مع أنّ العلم و القدره ضروريان له تعالى، فإنّه تعالى بحسب نوعه - أى: الحى المدرك - قابل له، و الممكن يستحيل علمه بذات الواجب تعالى مع أنّ الجهل به ضرورى فى حقّه من جهه أنّ شخص هذا العلم و إن كان مستحيلا فى حقّه إلّا أنّ نوع العلم لا يكون كذلك.

و الحاصل: أنّ أخذ العلم بالحكم فى موضوع نفسه إذا كان مستحيلا، فلا محاله يكون الإطلاق ضروريا و الإهمال غير معقول، إذ لا يعقل أن لا يدري الحاكم موضوع حكمه، فإنّ القيد إن كان دخيلا فى غرضه، فالموضوع مقيد، و إن كان غير دخيل فيه، فمطلق، فما أفاده - من أنّ الموضوع فى الجعل الأوّل

مهمل لا- مطلق ولا- مقيّد- ممّا لا محصّل له، بل الإطلاق ضروريّ، فلا يمكن أن يمنع عن أتباع بعض أفراد القطع، فإنّ لازمه تقييد موضوع حكمه بأن لا يكون الحكم مقطوعاً بقطع حاصل من سبب خاصّ، وقد عرفت أنّه مستلزم لاجتماع الضدّين في نظر القاطع.

و الحاصل: أنّ النهي عن أتباع بعض أفراد القطع - كما أفاده شيخنا الأنصاري (١) - مستحيل.

و خبر أبان بن تغلب (٢) - بعد الإغماض عن ضعف سنده (٣) - لا يكون فيه إشعار بذلك فضلاً عن الدلالة، و ذلك لأنّه ليس في الرواية ما يدلّ على أنّ أبان كان قاطعاً بالحكم (٤)، فمن المحتمل أن يكون مطمئنّاً به، مع أنّ الإمام عليه السلام أزال قطعه لو سلّم حصول القطع له بالقياس - لا - أنّه عليه السلام منعه عن العمل على طبق قطعه و ما اعتقده من ثبوت أربعين من الإبل لقطع أربعة أصابع المرأة - لأنّ الإمام تبهه على خطئه و أنّ الدين لا يصاب بالعقول.

و أمّا ما دلّ على عدم وجوب القضاء للناسي للسفر لو صلّى تماماً و عدم وجوب الإعادة للجاهل بالحكم فلا يدلّ على اختصاص الحكم بالعالم به، بل غايته أن يدلّ على الإجزاء، و لذا لا - خلافاً في أنّ الجهل بوجوب القصر لو كان عن تقصير يستحقّ العقاب، و هكذا ليس لنا دليل على اختصاص وجوب الجهر و الإخفات بالعامين به، بل يستفاد من نفس ما دلّ على جواز الجهر في موضع الإخفات للجاهل بوجوب الإخفات و هكذا العكس: أنّ الحكم مشترك

١- فرائد الأصول: ٣.

٢- تقدّم تخريجه في ص ٣٦.

٣- أقول: ليس في سنده ضعف. (م).

٤- أقول: لا يمكن المساعدة عليه، بل يستفاد منه كمال الاستفادة أنّ أبان كان قاطعاً، و تشهد عليه التعبيرات الصادرة عن أبان، فإنّ هذه لا تصدر عمّن ليس له قطع. (م).

بين العالم و الجاهل، فإنّ مضمون بعضها أنّ من أخفت فيما لا ينبغي أن يخفت فيه إن كان عامدا نقض صلاته، و إن كان جاهلا أو ناسيا أو غافلا صحّت صلاته(١).

و بالجمله روايات الباب لا تدلّ إلّا على الإجزاء(٢)، و هى بنفسها شاهده على أنّ من أخفت فى الجهرية كان وظيفته الجهر، و ينبغي أن يجهر فيه و إن كان جاهلا به، لكنّه لا يجب عليه إعادته الصلاه و يجرى ما أتى به إخفاتا.

و أمّا وجه الإجزاء- مع أنّه غير مأمور به- فهو مطلب آخر يأتى فى محلّه إن شاء الله.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القطع لو كان طريقيا محضا و تعلق بالحكم الشرعى، لا يمكن أخذه فى موضوع نفسه، و لا منع اتباع بعض أفرادها، و ليس لنا مورد يكون كذلك فى الشريعة.

هذا كلّه فى أخذ القطع بالحكم فى موضوع نفسه، و أمّا أخذه فى موضوع حكم آخر، فإن كان مماثلا له، فقد اتّضح حاله أيضا من مطاوى

١- الفقيه ١: ٢٢٧-١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢-٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣-١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة فى الصلاه، الحديث ١.

٢- أقول: الإجزاء خلاف ظواهر الأدلّه و الروايات، فإنّ الإجزاء معناه الاكتفاء بالناقص عن التامّ، و عدم وجوب الإعادة- كما هو مفاد الروايات- ظاهر فى أنّ العمل تامّ ليس فيه نقص، و هذا يعنى أنّ العلم بوجوب الجهر شرط و موضوع لفعليته الوجوب. هذا أولا. و ثانيا: قوله عليه السلام: «تمّت صلاته» الموجود فى بعض الروايات نصّ فى أنّ المأتى به كامل و تامّ، و إذا كانت الصلاه الجهرية مكان الإخفاته و بالعكس تامّه، فلا مجال للإجزاء، و هذا يعنى شرطيه العلم بوجوب الإخفات أو الجهر فى فعليتهما. و ثالثا: أنّ سيدنا الأستاذ استدلّ فى مواضع على كون العمل ناقصا بوجوب الإعادة، و لازمه أنّ عدم وجوب الإعادة دليل على كمال العمل، و كمال العمل و تمامه لا يجتمع مع الإجزاء. (م).

ما ذكرنا من أنّ جعل حكيم على عنوانين: أحدهما عام، و الآخر خاصّ بمكان من الإمكان، غايته أنّه يوجب تأكّد الحكم فى الخاصّ، فلا مانع من جعل الوجوب للصلاه بالنسبه إلى مطلق المكلف ثم جعل وجوب مثله على العالم بالوجوب الأوّل، كما لا مانع من جعل الحرمة لقتل المؤمن و جعل مثلها لقتل العالم المؤمن و الإمام عليه السلام.

و إن كان مضادًا له، كجعل الوجوب للصلاه، و جعل الحرمة لها على تقدير العلم بوجوبها، فهو غير معقول، للزوم اجتماع الضدّين فى نظر القاطع و إن لا يلزم فى الواقع، و ما يكون محالًا بنظر المكلف جعله أيضا مستحيل فى حقّ المولى الملتفت إلى أنّ بعثه غير قابل للانبعاث، كما عرفت آنفا.

هذا كلّ فى القطع الطريقيّ المحض و ما يكون طريقًا إلى الحكم الشرعيّ، المأخوذ فى موضوع نفس هذا الحكم أو مثله أو ضده.

أمّا الموضوعى بالمعنى المصطلح - أى: ما أخذ فى موضوع حكم آخر مخالف للحكم المقطوع به، كما إذا كان القطع بوجوب الصلاه موضوعًا لوجوب التصدّق، الذى هو حكم مخالف لوجوب الصلاه لا يماثله و لا يضاده - فالكلام فيه متمخّض فى مقام الثبوت، أى ما أخذ فى الواقع و فى نفس الأمر فى الموضوع، لا ما أخذ فى لسان الدليل فى الموضوع بما أنّه طريق محض إلى الواقع من جهه أنّ المكلف لا - طريق له إلّا القطع، كما يستعمل كثيرا ما فى استعمالات العرف و الشرع، فيؤخذ القطع فى الموضوع لا بما أنّه جزء للموضوع أو تمام الموضوع، بل بما أنّه كاشف عن الواقع و طريق محض إليه، كما فى قوله تعالى: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ

الْخَيْطِ الْمَأْسُودِ مِنَ الْفَجْرِ (١) وقوله تعالى: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (٢) فَإِنَّ شَهِدَ لَيْسَ مَعْنَاهُ هُنَا الْحَضُورُ، بَلْ بِمَعْنَى الْمَشَاهِدَةِ وَالرُّؤْيَى، كَمَا فِي قَوْلِهِ: «صَمٌ لِلرُّؤْيَى وَ أَفْطَرٌ لِلرُّؤْيَى» (٣) فَإِنَّ الْغَايَةَ لِحُجُوزِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ هُوَ الْفَجْرُ الْوَاقِعِيُّ لَا الْمَعْلُومُ وَالْمَبِينُ، وَالْمَوْضُوعُ لِحُجُوزِ الصَّوْمِ هُوَ شَهْرُ رَمَضَانَ وَقَعَالَا شَهُودِهِ وَرُؤْيَى هَلَالِهِ.

ثُمَّ إِنَّ شَيْخَنَا الْعَلَّامَةَ الْأَنْصَارِيَّ - أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ الشَّرِيفَ - قَدْ قَسَمَ الْقَطْعَ الْمَوْضُوعِيَّ إِلَى قَسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا: مَا يَكُونُ عَلَى نَحْوِ الصِّفَتِيَّةِ، وَالْآخَرَ:

مَا يَكُونُ مَأْخُودًا عَلَى نَحْوِ الطَّرِيقِيَّةِ (٤).

وَجَعَلَ صَاحِبُ الْكُفَايَةِ - قَدَّسَ سِرَّهُ - كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْقَسِمًا إِلَى قَسْمَيْنِ: جُزْءِ الْمَوْضُوعِ وَتَمَامِ الْمَوْضُوعِ (٥).

وَلَا رَيْبَ فِي تَقْسِيمِهِ إِلَى الطَّرِيقِيَّةِ وَالصِّفَتِيَّةِ. وَبَيَانَ ذَلِكَ أَنَّ الصِّفَاتَ الْمَوْجُودَةَ فِي الْخَارِجِ عَلَى قَسْمَيْنِ: قَسْمٍ مِنْهَا مَا لَا تَعَلُّقَ لَهُ بِغَيْرِهِ، كَقِيَامِ زَيْدٍ وَنَوْمِهِ وَبِقِظَتِهِ وَأَمْثَالِ ذَلِكَ، وَقَسْمٍ لَهُ تَعَلُّقٌ بِالْغَيْرِ وَإِضَافَةٌ إِلَى الْغَيْرِ، وَيَسْمَى فِي اصْطِلَاحِ الْفَلَّاسِفَةِ بِالصِّفَاتِ الْحَقِيقِيَّةِ ذَاتِ الْإِضَافَةِ، كَعِلْمِ زَيْدٍ وَإِرَادَتِهِ وَقُدْرَتِهِ وَعَجْزِهِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِنْ صِفَاتِهِ مِمَّا يَحْتَاجُ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ تَعَلُّقَ الصِّفَةِ بِهِ وَتَضَافَ إِلَيْهِ، وَيُقَالُ: عِلْمٌ بِكَذَا، وَأَرَادَ كَذَا، وَقَادَرَ عَلَى كَذَا، وَعَاجَزَ عَنِ كَذَا.

وَتَسْمِيَتُهَا بِالْحَقِيقِيَّةِ مِنْ جِهَةِ أَنَّهَا أُمُورٌ مَوْجُودَةٌ فِي النَّفْسِ حَقِيقَةٌ،

١- البقرة: ١٨٧.

٢- البقرة: ١٨٥.

٣- التهذيب ٤: ١٦٤-٤٦٤، الوسائل ١٠: ٢٩١، الباب ١١ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

٤- فرائد الأصول: ٤.

٥- كفاية الأصول: ٣٠٣.

و بذات الإضافة، لأنها مضافه إلى الغير في مقابله ما يكون من نفس مقوله الإضافة، كالأبوة و النبوة و الفوقية و التحتية، فإنها عين الإضافة، لا- أمور ذات إضافة. و بالجمله هذه الصفات، لها جهتان: جهة قيامها بالنفس و جهة تعلقها بالغير. و الأولى: جهة صفتيتها، فإن النفس يتصف بها حقيقة. و الثانية: جهة إضافيتها، فإنها تضاف و تنسب إلى الخارج حقيقة، و القطع من القسم الثاني، و له جهتان:

جهة الصفتية و وجوده في النفس المقابل للتخيير و التردد، و يسمى هذه الحالة بالقطع، لانقطاع التخيير و التردد عن النفس عند عروضها، و لا يذهب النفس عند ذلك يمينا و شمالا بحيث يقدم رجلا و يؤخر أخرى و يكون في حيره و اضطراب كما في حالة التخيير و التردد، و هو بهذا الاعتبار ليس إلا صفة للقاطع لا المقطوع به، فإنه عين جهة الطريقيه و انكشاف الواقع به، و ليس قسما آخر من الصفتية، كما في الكفايه (١). و لا ريب أن نفس هذه الحالة ربما يتعلق بها الغرض من دون نظر إلى شىء آخر، كما ربما ينذر الوسواسى- الالذى لا- يقطع بطلوع الفجر- أن يعطى درهما إن حصل له القطع و ارتفع التخيير عنه، لا لأجل أن يصلّى في أوّل الوقت و درك فضيلته، بل لمجرد رفع اضطرابه و تخييره، فعلى هذا يمكن أن يكون نفس هذه الصفة و وجودها في النفس موضوعا لحكم شرعى، و من هذا القبيل القطع بالملكيه، المأخوذ في موضوع جواز الشهاده.

و جهة الإضافة التي هي جهة كاشفيتها عن الواقع و تعلقه بأمر خارجي، فالقطع يمكن أخذه في الموضوع بما أنه صفة نفسائيه و معلوم بالذات و أمر

موجود فى النفس على القول بالوجود الذهنى، و يمكن أخذه بما أنه طريق إلى الواقع و كاشف عن الواقع.

و هكذا لا- ريب أن المأخوذ بما أنه صفة يمكن أن يكون جزء الموضوع بأن يكون الموضوع القطع المصادف للواقع، كما فى القطع بالنجاسة الخبثية على قول، فإنّ الموضوع على هذا يكون مركباً من وجود صفة القطع و مصادفته للواقع بحيث لو قطع و بعد ذلك انكشف عدم النجاسة فيستكشف عدم وجوب الاجتناب أيضاً.

و يمكن أن يكون تمام الموضوع بأن لا يكون للواقع دخل فى الموضوع، و كان نفس صفة القطع تمام الموضوع، صادف الواقع أم لا، نظير خوف الضرر، الموضوع لجواز التيمم، فإنّ نفس صفة الخوف موضوع لهذا الحكم و لو لم يكن ضرر فى الواقع، و لا تجب إعادته الصلاة لو انكشف عدم الضرر، كما فى القطع بالملكيه، فإنّه بنفسه موضوع لجواز الشهاده صادف الواقع أم لا.

لكنّ المأخوذ فى الموضوع بما أنه طريق إلى الواقع قسم واحد، و هو كونه جزء الموضوع، و يستحيل أن يكون (١) تمام الموضوع، ضروره أن معنى أنه

١- أقول: الصحيح هو أن أقسام القطع الموضوعى أربعة، كما قال به صاحب الكفايه، لا ثلاثه، كما قال به الشيخ و من تبعه، و ذلك لأنّ لنا روايات ظاهرها كون القطع الطريقي تمام الموضوع، كما فى موارد جواز القضاء و الشهاده، التكليفى، فإنّ للقاضى أن يحكم و يقضى إذا علم سواء أصاب أو لم يصب، فعلمه بالواقع موضوع تام لجواز القضاء تكليفاً، و لا دخل للواقع فى الجواز التكليفى. نعم هو دخيل فى الجواز الوضعى و ترتب الأثر. و هكذا فى مورد الشهاده، فإنّ الشاهد له أن يشهد إذا قطع بالمشهود به سواء أصاب أم لا- و حملها على القطع على وجه الصفتيه خلافاً للظاهر منها، فإنّ الظاهر منها أن القطع بما أنه طريق إلى متعلّقه موضوع لحكم آخر، و هو جواز القضاء و الشهاده. (م).

تمام الموضوع أنّه لا- دخل للواقع أصلاً، بل الحكم مترتب على القطع، صادف الواقع أم لا، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون طريقاً إلى الواقع مع أنّه في صورته المخالفه لا- واقع في البين حتى يكون القطع طريقاً إليه؟! بل بتعبير صاحب الكفايه في بعض كلماته- قدس سرّه- هذا جهاله و ضلاله لا دلالة (١) و إن كان بنظر القاطع كاشفاً و لا تنفك الكاشف عنه إلا أنّه تخيل الكشف لا واقعه.

و الحاصل: أنّه لا- يعقل في القطع الطريقي المأخوذ في الموضوع إلا أن يكون جزء الموضوع، فأقسام القطع الموضوعي ثلاثة لا أربعة، كما أفاده في الكفايه (٢)، و بضميمه القسم السابق- و هو الطريقي المحض- تصير الأقسام أربعة: الطريقي المحض، و الموضوعي الذي أخذ على وجه الصفته بنحو يكون تمام الموضوع أو جزء الموضوع، و ما أخذ في الموضوع بنحو الطريقيه جزءاً للموضوع.

ثمّ إنّه لا ريب في قيام الطرق و الأمارات و الأصول المحرزه- كالاستصحاب- بنفس أدلّه حجّيتها مقام القطع الطريقي المحض، ضروره أنّه لولاه لانسد باب الاجتهاد و الاستنباط.

أمّا قيامها مقام القطع الموضوعي: فالأقوال فيه ثلاثة: قيامها مقامه مطلقاً حتى فيما إذا أخذ موضوعاً على وجه الصفته، و عدم القيام مطلقاً و لو كان أخذه فيه بنحو الطريقيه، و التفصيل بين ما أخذ في الموضوع على نحو الطريقيه و الكاشفیه فتقوم، و بين ما أخذ على وجه الصفته فلا تقوم، و هو الحقّ كما عليه شيخنا الأستاذ (٣).

١- كفايه الأصول: ٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٣٠٣.

٣- أجود التقريرات ٢: ٩.

أما عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفته: فلأن القطع كسائر الصفات النفسانيه من الشجاعه و الحلم و الغضب و غير ذلك، و من المعلوم أن أدله حججه الأمارات غير ناظره إلى ذلك، فإن مفادها ليس إلا جعل الطريقيه و الكاشفيه التامه التعدييه غير العالم لا جعل صفه القطع في نفس غير العالم تعديا، كما لا يستفاد منها جعل سائر الصفات تعديا قطعاً، مضافاً إلى أنه لم نجد مثلاً له في الشريعه، و ما أخذ في موضوع جواز الشهاده هو القطع الطريقي لا-الصفتي، فإن قول الإمام عليه السلام في الروايه الوارده في الباب مشيراً إلى الشمس:

«بمثل هذا فاشهد أو دع» (١) أقوى شاهد على ما ذكرنا، فإن ظاهره أنك إن أحرزت ما تشهد عليه و رأيتة كرؤيتك الشمس و إحرزك إياها فاشهد، و إلا فلا يجوز لك الشهاده، و هكذا المأخوذ في موضوع وجوب الإعاده هو القطع الطريقي، كما تشهد به الروايات الوارده في باب، فإن في بعضها جعل الإحراز و اليقين غايه للحكم، كما في قوله- أي: مضمونه-: «إذا سهوت أو إذا شككت في الأولتين فأعد صلاتك حتى تثبتهما» (٢) و في روايه أخرى «حتى تستيقن بهما» (٣) فجعل عليه السلام اليقين و الإحراز طريقاً إلى الواقع. و هذا واضح لا ستره عليه.

و أما قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بنحو الطريقيه: فعمده ما قيل في وجه المنع ما أفاده في الكفايه من أن أدله حجيتها الداله على إلغاء

١- شرائع الإسلام ٤: ١٢١، الوسائل ٢٧: ٣٤٢، الباب ٢٠ من أبواب الشهادات، الحديث ٣.

٢- التهذيب ٢: ١٧٧-٧٠٦، الاستبصار ١: ٣٦٤-١٣٨٣، الوسائل ٨: ١٩١، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١٥.

٣- الكافي ٣: ٣٥١-٢، التهذيب ٢: ١٧٩-٧١٥، الاستبصار ١: ٣٦٥-١٣٩١، الوسائل ٨: ١٨٩، الباب ١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ٧.

احتمال الخلاف لا- تتصدى إلاً لتنزيل المؤدى منزله الواقع خاصه بحيث يكون غير العلم ملحوظا آليا، أو لتنزيل غير العلم منزله العلم خاصه بحيث يكون ملحوظا استقلالا، ولا يمكن أن تكون ناظره إلى كلا التنزيلين، ضروره استحاله أن يكون شىء واحد فى آن واحد ملحوظا بلحاظين مطلقا- سواء كانا استقلاليين أو آليين أو مختلفين- إن لم يكن جامع فى البين، و المفروض أنه ليس، بداهه عدم وجود الجامع بين الآئيه و الاستقلاليه.

و بعباره واضحه: ما دلّ على حجّيه الأماره لا يكفى إلاً لأحد التنزيلين:

إمّا تنزيل ما أخبرت البيئه بخمريته منزله الخمر الواقعي، أو تنزيل نفس إخبار البيئه بخمرية شىء منزله العلم بخمريته، و المفروض أنه كان ناظرا إلى التنزيل الأول و أنّ نظره إلى غير العلم آلي و أنّ نظره الاستقلالى إلى الواقع، فكيف يمكن مع ذلك أن يكون ناظرا إليه استقلالا الذى لا بدّ له فى جعل غير العلم جزءا للموضوع، كما فى سائر ما له دخل فيه!؟

ثمّ أورد على نفسه سؤالا- و هو: أنّ لازم ما ذكر عدم تعين أحد التنزيلين إلاً بالقرينه، فمجرد دليل الحجّيه لا يفي بتنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع.

و أجاب: بأنّ ظهور دليل الحجّيه فى أنّه يلاحظ غير العلم آله ممّا لا ينكر، و إنّما اللحاظ الاستقلالى يحتاج إلى قرينه عليه(١). هذا خلاصه ما أفاده فى المقام.

و هو مبنى على أنّ مفاد أدله حجّيه الأمارات تنزيل المؤدى منزله الواقع، و هو- قدّس سرّه- لا يلتزم به و يرى أنّ مفادها جعل المنجزيه فى صوره الإصابه و المعدّريه فى فرض المخالفه(٢)، بمعنى أنّ الشارع جعل آثار القطع الوجدانى

١- كفايه الأصول: ٣٠٤-٣٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٣١٩.

من المنجزية و المعذريه لغير العلم، فكما أنّ المكلف لو قطع بوجوب شىء مثلا، كان منجزا له و موجبا لاستحقاق العقوبه على مخالفته، و لو قطع بإباحه شىء كان معذرا له لو انكشف له حرمة بعد ذلك، فكذلك لو قام ما أعطاه الشارع صفه المنجزية و المعذريه- و إن لم تكن له فى طبعه- على وجوب شىء أو حرمة شىء يكون منجزا و معذرا، و على هذا يكون غير العلم- المذى له صفه المنجزية و المعذريه تعيدا- حاله حال العلم المذى يكون له ذلك ذاتا، فكما تقوم الأماره مقام القطع الطريقى المحض و يكون إخبار البيئه بخمريه مائع بحكم العلم بذلك فى ترتب الحرمة عليه و تنجزها تعبدا، كذلك لو كان القطع جزءا للموضوع بنحو الطريقيه و كان الحكم مترتبا على مقطوع الخمريه، يكون إخبار البيئه بخمريه شىء منجزا للواقع و موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته، إذ على هذا القول تكون الأماره منزله القطع فى المنجزية و المعذريه دائما، و لا يكون المؤدى منزله الواقع قط، فلا يكون فى البين إلّا تنزيل واحد، و هو تنزيل غير العلم منزله العلم (١)، فلا يلزم محذور اجتماع اللحاظين.

و الحاصل: أنّ الإشكال ناشئ من القول بأنّ المجموع فى الأمارات هو إثبات الحكم الواقعى للمؤدى، و هو بمراحل من الواقع، إذ لازمه التصويب المجمع على بطلانه، ضروره أنّ ما قامت الأماره على وجوبه فهو واجب واقعى تعبدا على هذا القول.

١- أقول: حديث التنزيل - سواء كان تنزيل غير العلم منزله العلم أو تنزيل المؤدى منزله الواقع - يتوقف على كون دليل الحجّيه منحصر فى الدليل اللفظى، و أمّا إذا قلنا بأنّ دليلها منحصر فى السيره العقلانيه و أنّ الأدله اللفظيه كلّها إرشادات إليها كما اعترفوا به، فلا مجال للبحث عن التنزيل حتى يتبين أنّ المنزّل و المنزّل عليه ما هما. (م).

و بعبارة أخرى: مؤدّى الأماره إمّا موضوع من الموضوعات كخمرية المائع أو حكم من الأحكام.

فإن كان الأول، فدلّيل حجّيه الأماره يثبت الحكم الواقعي الثابت للخمر الواقعي لمشكوك الخمرية حينئذ تعبدًا، و يجعل ما ليس موضوعًا للحكم الواقعي - و هو مشكوك الخمرية - موضوعًا له، و يوسّع في دائره موضوع الحكم الواقعي.

و إن كان الثاني، فيثبت الوجوب الواقعي لما أدى إليه الأماره من الوجوب، فيكون الوجوب المماثل مجعولا واقعا، و هذا هو التصويب.

و أمّا لو قلنا بأنّ المجعول في الأمارات هو المنجزية و المعذرية - كما يقول صاحب الكفايه (١) قدّس سرّه - فلا يلزم محذور أصلا، فإنّ الظنّ الحاصل من الأماره على هذا يكون كالقطع في جميع الآثار تعبدًا، غايه الأمر أنّ القطع حجّه منجعله و الظنّ حجّه مجعوله بالجعل الشرعيّ، و من آثار القطع أنّه لو كان مأخوذا في الموضوع، يترتب حكمه عليه، و يكون منجزًا أو معذرا، فيكون الظنّ - الذي هو بمنزله القطع تعبدًا في جميع الآثار - أيضا كذلك.

و كذلك إذا قلنا بأنّ المجعول في الأمارات هو نفس الطريقيه الكاشفيه لا آثار الطريق و الكاشف، بمعنى أنّ الشارع جعل غير العلم علما تعبدًا، فالمجعول هو الانكشاف التعديدي، فيكون حال الأماره حال القطع بلا تفاوت، غايه الأمر أنّ القطع انكشاف حقيقيّ في نظر القاطع، و الأماره انكشاف جعليّ تعديديّ، و يترتب عليه آثار القطع قهرا. و هذا هو الذي اختاره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه.

١- كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٢-١٣.

و هو الحقّ الحقيق بالتصديق، فإنّ لازم كون المجعول المنجزية و المعذرية هو التخصيص (١) في الأحكام العقلية.

بيان الملازمة: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليّه غير قابله للتخصيص، موضوعها عدم البيان، فالمكلف الشاكّ لو كان داخلا في موضوع القاعده بعد قيام الأماره- بأن كان الحكم الواقعي لم يصل إليه بعد لا وصولا حقيقيا و لا وصولا تعبديا و مع ذلك جعل الشارع التنجز و استحقاق العقاب على فرض المخالفه، و العذر على تقدير الموافقه و عدم الإصابه- فلازمه أن يخصّص القاعده و يقال: إنّ العقاب بلا بيان من الشارع قبيح في جميع الموارد إلّا في مورد قيام الأماره فهو غير قبيح، كما يقال: اجتماع التقيضين في جميع الموارد مستحيل إلّا في مورد كان كذا، و بطلان اللازم بديهى لا يحتاج إلى بيان.

و إن كان خارجا عن موضوع القاعده- بأن كان قيام الأماره رافعا لشكّه، لجعل الأماره بيانا و انكشافا تعبديا بإعطاء الشارع صفه الانكشاف التامّ لما ليس له ذلك في طبعه و كان له كشف ناقص و مع ذلك- أى مع جعل الانكشاف

١- لئما كانت حقيقه التخصيص و الحكومه أمرا واحدا- و الاختلاف بينهما في مقام الإثبات و البيان، فإنّ التخصيص إخراج حكم الشىء بلسان نفى الحكم، و الحكومه إخرجه بلسان نفى الموضوع تعديدا- فالحكومه و القول بالوسطية في الإثبات في الأماره أيضا توجب التخصيص في الأحكام العقلية. هذا أولا. و ثانيا: أنّ القول بالوسطية لا يوجب حكومه دليل الأماره على قبح العقاب بلا- بيان، فإنّ شرط الحكومه أن يكون الحاكم و المحكوم من واحد، و هنا ليس كذلك، فإنّ الحاكم من الشارع و المحكوم من العقل. و الصحيح هو الورود بجعل «البيان» في موضوع القاعده هو الأعمّ من العلم الوجداني، بل معناه الحجّه، و بورود كلّ حجّه ينتفى «لا- بيان» وجدانا بالتعدي في قبال انتفاء الموضوع وجدانا بالتكوين و هو التخصيص. و لا فرق في تحقّق الورود بين المباني في المجعول في مورد الأماره و إن كان الأنسب بلسان الأدلّه هو جعل الطريقيه. (م).

للأماره- جعل التنجيز و التعذير لها- فهو لغو لا يترتب عليه إلّا ما استقلّ العقل به، إذ بعد خروجه عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب فالعقل يستقلّ بعدم قبحه، فأىّ فائده فى جعل ما يستفاد من العقل و يترتب على جعل الطريقيه و الانكشاف قهرا؟

و الحاصل: أنّ القول بأنّ المجعول فى باب الأمارات هو التنجيز و التعذير لا- يمكن الالتزام به، فالصحيح ما ذكرنا من أنّ المجعول هو نفس الطريقيه و الانكشاف، فالقطع علم وجدانى، و الأماره علم تعييدى، و العلم قابل للجعل، إذ ليس المراد منه العلم الصفى حتى لا يكون قابلا لذلك بل العلم الطريقي، و هو نظير الزوجيه و الملكيه ممّا هو قابل للاعتبار الشرعى، فكما أنّ المولى له أن يعتبر الملكيه- التى حقيقتها السلطنه على المال- لمن ليس له سلطه على المال أصلا، و الزوجيه لمن لا- يمكنه الوصول إلى زوجته، كذلك له أن يعتبر الطريقيه و الانكشاف لما ليس له ذلك فى طبعه، و على هذا تكون الأماره حاكمه على الواقع بحسب الظاهر بحيث لو انكشف الخلاف كان الواقع منجزا، فحال الأماره حال القطع، لما عرفت من أنّه قطع جعلى و انكشاف تعييدى، و إذا كان قيام الأماره مقام القطع لمكان أنّه قطع تعييدى و انكشاف جعلى، و يترتب الحكم الواقعى على ما قامت الأماره عليه لذلك، كان ترتب وجوب التصدق مثلا- العدى هو من أحكام نفس الانكشاف- على الانكشاف التعييدى أولى.

و بالجمله، إذا كان المجعول فى باب الأمارات هو العلم و الانكشاف- و بتعبير شيخنا الأستاذ الوسطيه فى الإثبات (١)- فقيام الأمارات مقام القطع

الطريقي المأخوذ في الموضوع من الوضوح بمكان.

و ما ذكرنا هو الذي يستفاد من بعض أدلّه حجّيه الأمارات، كقوله عليه السلام:

«ما أدياه عنّي فعنّي يؤدّيان(١)» إذ ليس المراد منه تنزيل المؤدّي منزله قوله عليه السلام، بل ظاهره تنزيل التأديه و الإخبار من الراوى بمنزله تأديه الإمام عليه السلام، و إخباره، بمعنى أنّ قول الإمام عليه السلام كما أنّه يفيد العلم و يحرز به الواقع كذلك قول العدل و إخباره يحرز به الواقع و يفيد العلم، فالإمام عليه السلام جعل ما ليس له انكشاف و لا يكون فيه إحراز انكشافا و محرزا للواقع.

و الحاصل: أنّ الالتزام بما ذكرنا- من مجعوليّه العلم و الانكشاف في باب الأمارات- لازم في مقام الثبوت و الإثبات، و من هذه الجبهه تقدّم الأمارات على الأصول، فإنّ الأماره بعد حكم الشارع بأنّها محرزه للواقع تعبدا ترتفع موضوع الاستصحاب الذي أخذ فيه الشكّ و لم يكن المكلف بعد شاكّا بل كان محرزا للواقع إحرازا تعبديّا، و هكذا ترتفع موضوع الأصول غير المحرزه، فإنّ موضوعها عدم البيان، و قد تمّ البيان بواسطه الأماره التي هي علم تعبديّ، و لولاه لأشكل الأمر في تقديم الأمارات على الأصول، إذ لو كان المجعول هو المنجزية و المعدريّه فتشترك الأصول مع الأمارات في ذلك، فلما ذا تقدّم الأماره على الأصل مع أنّه أيضا منجزا أو معدّر، كالأماره؟ و لما ذا لا يعكس الأمر؟ و تفصيل الكلام في محلّه.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ المجعول في باب الأمارات هو العلم و الإحراز و الانكشاف و الوسطية في الإثبات و الطريقيّه، بأيّ اسم شئت عبّرت.

و يترتب على ذلك أمران:

١- الكافي ١: ٣٣٠-١، الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

أحدهما: أنّ إخبار البيّنه بخمريّه مائع يكون رؤيه الخمر الواقعي تعبداً، فيحكم بحكمه.

و الآخر: [كون] قيام الأماره بوجوب الصلاه هو القطع به تعبداً، بمعنى أنّ الشارع يرى من قام عنده الأماره عالماً و محرزاً للواقع، فيترتب عليه حكم العالم بالعلم الوجداني، و هو وجوب التصدّق.

هذا تمام الكلام فى قيام الأمارات مقام القطع، و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه فى القطع الصفتي لا تفى أدلّه حجّيتها بذلك، بخلاف القطع الطريقي المحض و المأخوذ فى الموضوع من الطريقي.

و أمّا الكلام فى قيام الأصول المحرزه

- أى ما كان ناظراً فى الجملة إلى الواقع، كالأستصحاب و قاعده الفراغ و التجاوز على القول بأنّهما من الأصول لا الأمارات- مقامه، فالحقّ فيه التفصيل.

و بيانه: أنّ القطع تاره يؤخذ فى الموضوع على وجه الصفتيه، و عليه لا معنى لقيام الأصل المحرز مقامه، كالأماره.

و أخرى يؤخذ على نحو الطريقيه، و هذا القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه فيه جهتان:

وجه الانكشاف و إحراز الواقع، و الاستصحاب- مثلاً- لا- يقوم مقامه من هذه الجهه، ضروره أنّ ما يكون جزءاً للموضوع هو إحراز الواقع، و الاستصحاب الذى أخذ فى موضوعه الشكّ فى الواقع، بمعنى أنّ الشارع لم يحكم بأنّ المكلف- الذى كان على يقين فشكّ- محرزاً للواقع، بل جعل وظيفه له فى ظرف الشكّ، و هو الجرى و العمل على طبق يقينه السابق ما لم ينتقض بيقين آخر، فبعد تسليم الشارع كونه شاكّاً كيف يمكن أن يقول: أنت محرز للواقع و منكشف لديك، حتى يتحقّق تعبداً ما هو جزء للموضوع، و هو

إحراز الخمر الواقعي المترتب عليه حكم الحرمة مثلا باستصحاب الخمرية!؟

وجهه الجرى العملي المترتب على البناء و الالتزام القلبي الّذى يسمّى بعقد القلب، و هو من لوازم القطع و عوارضه لو لم يكن القاطع جاحدا و مشرّعا، بمعنى أنّه من أفعال النّفس و مخترعاته، فللنفس أن يبنى بعد قطعه و يعتقد على طبق قطعه و عقد ما فى قلبه بما فى الخارج و يلتزم بما قطع به، و له أن لا يعتقد، كما قال الله- تبارك و تعالى:- وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (١) فلو كان القطع أخذ فى الموضوع من هذه الجهة، فيقوم الاستصحاب مقامه، فإنّ المكلف بمقتضى التعيّد الشرعى كان وظيفته الجرى على طبق الحاله السابقه، بمعنى أنّه و إن كان شاكّا فى الواقع و لم ينكشف الواقع لديه إلّا أنّه محرز لما يترتب على الانكشاف، و هو الجرى و البناء، و لم يكن متردّدا و متحيّرا فى أنّه هل يبنى على هذا الطرف أو ذاك الطرف، و إذا كان بانيا على أحد الطرفين و معتقدا له تعبدا، فكان بناؤه التعبدى و اعتقاده الجعلى كبنائه الوجدانى و اعتقاده فى ظرف القطع.

و بهذا البيان يظهر وجه تقديم الاستصحاب على الأصول غير المحرزه، فإنّ موضوع تلك الأصول هو الشكّ و التحير من جميع الجهات من حيث الانكشاف و من حيث الجرى العملى، بمعنى أنّ المكلف إذا لم ينكشف لديه الواقع و لم يدر بأنّه أى شىء يعتقد و يبنى على أى طرف؟ فهو وظيفته- فى ظرف العمل- أن يعمل بما شاء، و أنّه مطلق و مرفوع عنه ما لا يعلم به، و موضوع الاستصحاب هو الشاكّ كذلك، لكنّ الشارع رفع تحيره من جهة الجرى العملى، و بعد تعيّد الشارع بالبناء على طبق الحاله السابقه فلا يبقى

مجال لأصل البراءة مثلا و لا موضوع له، فإنه لا يكون متحيرا من حيث العمل و البناء. و تمام الكلام فى محله إن شاء الله. هذا كله فى قيام الأصول المحرزه مقام القطع.

أمّا الأصل غير المحرز- الذى لا نظر له إلى الواقع أصلا، و إنما هو وظيفه عمله فى ظرف الشك، كأصالة البراءة و الاحتياط- فلا وجه لقيامه مقام القطع مطلقا.

أمّا القطع الموضوعى: فواضح، إذ المفروض أنه أصل غير محرز، فالواقع غير محرز لا وجدانا و لا تعبدا، فكيف يقوم ما لا يكون محرز لا حقيقه و لا تعبدا مقام المحرز الوجدانى، و هو القطع!؟

و أما عدم قيامه مقام القطع الطبقى: فلأن البراءة العقلية عباره عن حكم العقل بمعدوريه المكلف و عدم منجزيه الواقع فى حقه، كما أن الاحتياط العلقى فى موارد العلم الإجمالى و الشبهات قبل الفحص عباره عن حكم العقل بمنجزيه الواقع فى حق المكلف و المنجزيه و المعدريه من آثار القطع، فكيف يقوم مقامه!؟

و بعباره أخرى: الأثر المرغوب من القطع هو التنجيز و التعذير، و أصل البراءة و الاحتياط العقليين ليسا إلّا إدراك العقل منجزيه الواقع و كون المكلف مستحقا للعقاب على تقدير المخالفه، و إدراكه معدوريته و عدم تنجز الواقع فى حقه و قبح العقاب عليه، اللذين هما أثران للقطع الطبقى، و ليس الاحتياط شيئا له أثر التنجز شرعا، كما أنه ليس البراءة شيئا له أثر التعذير تعيدا حتى يقوم مقام القطع الذى يكون له هذان الأثران لا بالتعبد بل ذاتا.

و البراءة الشرعيه عباره عن حكم الشارع بمعدوريه المكلف و عدم استحقاقه العقاب على تقدير الاقتحام فى الحرام فى ظرف الشك و عدم إحراز

الواقع ولا- يرفع الشارع شكّه كما فى الأمارات و الاستصحاب على وجه، حيث إنّ من قام عنده الأماره يرى الواقع و محرز إياه تعيّدًا، و من كان متيقّنا ثم شكّ كان محرزًا للواقع من حيث الجرى العملى بحكم الشارع «لا- تنقض اليقين بالشكّ» بخلاف دليل أصل البراءه، فإنّ لسانه لسان جعل الوظيفه فى ظرف الشكّ لا- إحراز الواقع، و ما لا- يكون فيه جهه الإحراز بوجه من الوجوه كيف يقوم مقام المحرز الوجدانى!؟

و هكذا الاحتياط الشرعى فى الشبهات البدويّه- على مذهب الأخباريين- و فيما ثبت أهمّيّته من الشارع- كالأعراض و النفوس- عباره عن حكم الشرع حفظًا للواقع و مراعااه لعدم فوات المصلحه الواقعيّه بالاحتياط و بعدم الاقتحام فى الشبهه، لا أنّه جعل المكلف محرزًا للواقع و الواقع منجزًا عليه بحيث يعاقبه على ترك الواقع، فإنّه مستحيل، لأنّه عقاب بلا بيان و مؤاخذه بلا برهان، و قد عرفت أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان غير قابله للتخصيص، فلا يمكن للمولى أن يعاقب عبده على تكليف لم يصل إليه و لم يبيّن له.

نعم، للمولى أن يعاقب عبده على مخالفته أمره بالاحتياط لو وقع- بمخالفته تكليف الاحتياط- فى الحرام، و إلّا فلا يترتب عليه إلّا التجزى.

بقي شىء

و هو: أنا لو أغمضنا عن لزوم التصويب من تنزيل المؤدى منزله الواقع و ثبوت حكم الواقع للمؤدى هل يمكن قيام الأماره على هذا القول- أى: القول بكون المجعول فى باب الأمارات هو إثبات الحكم الواقعى للمؤدى و تنزيل المؤدى منزله الواقع- مقام القطع الطريقي المأخوذ فى الموضوع، أو لا يمكن، كما أفاده صاحب الكفايه من أنّه مستلزم للجمع بين

للحافظين في آن واحد(١)؟ وهذا البحث وإن كان لا يترتب عليه ثمره ولا يفيد في المقام إلا أنه بحسب الكبرى الكليته له فوائد مهمه، فالأولى التكلم فيه كلياً.

فقول: إن الدليل الدال على ثبوت شيء لشيء تاره يكون إحراز موضوعه كافياً في شمول الحكم له، كما في «لا تشرب الخمر» فإن مجرد إحراز كون المائع الخارجى خمراً كاف في ثبوت الحرمة و شمول دليلها له بلا احتياج إلى إحراز أمر آخر، وفي هذا الفرض لا ريب في قيام الأماره مقام القطع، لشمول دليل اعتبار الأماره لهذا المورد بواسطه أن نفس هذا الإحراز، له أثر شرعى، فلو أخبرت البيئه بخمريه مائع في الخارج، فيشمل دليل اعتبار البيئه و حجيتها له، فيكون إخبار البيئه إحرازاً للخمر تعديداً، فيقوم مقام القطع.

و أخرى لا يكون كذلك، بل يحتاج شمول الدليل له و ترتب الحكم عليه إلى عنايه زائده، كما في دليل عدم انفعال الماء الكرى، فإن حكم عدم الانفعال مترتب على المائع الذى يكون ماء و كراً معاً، وفي هذه الصوره حيث إن إحراز كون المائع كراً بمجرد لا يكفى في ثبوت حكم عدم الانفعال له، بل لا بد من إحراز أمر آخر، و هو كونه ماء، فلو أخبرت البيئه بكون المائع الخارجى كراً، لا- يمكن شمول دليل اعتبار الأماره و حجيه البيئه لهذا المورد إلا أن يحرز مائتيه أيضاً بالبيئه في عرض ذاك الإحراز، أو بالوجدان، إذ مورد دليل الاعتبار ما يكون للمؤدى أثر شرعى عملي، و ما لا يترتب عليه أثر كذلك أصلاً لا معنى لتعبد الشارع به، و المفروض أن الأثر لا يترتب إلا على المائع الكرى الذى يكون ماء لا على المائع الكرى، فشمول دليل الأماره للإخبار بالكريه متوقف على كون الماء ماء، فلو كان مائتيه المائع أيضاً متوقفه عليه- أى: على الإخبار بالكريه- و لم تثبت بالوجدان أو بيئه أخرى في عرض بيئه الكريه، الدار.

و ملخص الكلام: أنّ كلّ ما يكفى إحرازه فى ثبوت الحكم له، يشمله دليل الأماره لو قامت عليه، و ما لا يكفى إحرازه فى ذلك بل يحتاج إلى عنايه أخرى، لا يفيد قيام الأماره عليه، و لا يشمله دليل اعتبارها، و من هذه الجبهه أنكرنا حجّيه الأصول المثبتة، فإنّ الأصل الذى لا يترتب عليه أثر شرعى عملى بل الأثر كان مترتباً على لازمه العقلى، شمول دليل «لا تنقض اليقين بالشك» مثلاً له يتوقف على وجود الأثر له شرعاً، فلو كان وجود الأثر أيضاً متوقفاً على شمول الدليل، يلزم الدور.

نعم، لو وردت روايه خاصه على حجّيه إخبار البيّنه بالكزّيّه أو استصحاب الحياه، نحكم بعدم انفعال المائع، و كونه ماء فى الأوّل، و إنبات اللحيه و وجوب التصدّق فى الثانى، صونا لكلام الحكيم عن اللغويّه.

الأمر الثالث:

قد مرّ أقسام القطع و أنّه إمّا طريقى محض أو مأخوذ فى الموضوع، و إنّ الأوّل لا يمكن أخذه فى موضوع متعلّق نفسه و لا فى موضوع حكم آخر ضدّ ما تعلّق به القطع، و أنّه يمكن أخذه فى موضوع حكم آخر مثل ما تعلّق به، خلافاً لشيخنا الأستاذ. و الثانى إمّا أخذ على وجه الطريقيه أو الصفتيه، و الثانى إمّا بنحو تمام الموضوع أو جزء الموضوع و قد عرفت الإشكال فى أخذ الأوّل تمام الموضوع و أنّه قسم واحد و هو كونه جزء الموضوع.

و بقى من الأقسام قسم واحد، و هو: أخذ القطع بمرتبته من الحكم فى [موضوع] مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده، و صحّحه صاحب الكفايه (١).

و هو تامّ على مبناه من كون الحكم ذا مراتب، حيث إنّه لا محذور فى

كون القطع بالوجوب الإنشائي المتعلق بالحجج مأخوذاً في موضوع الوجوب الفعلي المتعلق به الذي هو مرتبه أخرى من عين ذاك الوجوب أو مثله، وهكذا لا مانع من أخذ تلك المرتبه في موضوع مرتبه أخرى من ضده.

و أما على مسلكنا- من أنه ليس للحكم إلّا مرتبتان (١): مرتبه الجعل و إثباته للموضوع المقدّر وجوده، و مرتبه المَجْعُول، و هي مرتبه تحقّق الموضوع و خروجه من مرحله الفرض و التقدير إلى المرحله الواقعيه و التحقيق، و أنّ كلّاً من هاتين المرتبتين ذو أثر شرعي، مثلاً: إذا شكّ في وجوب الحجج، الثابت في الشريعة في زمان و أنّه هل نسخ بعد ذلك أو لا؟ يجوز استصحابه، كما يجوز استصحاب وجوبه بعد تحقّق موضوعه الذي هو استصحاب مرتبه المَجْعُول منه- فلا- يعقل ذلك، ضروره أنّ القطع بالوجوب الإنشائي بالمعنى الذي ذكرنا، و هو المرتبه الأولى من الحكم، أي مرتبه الجعل، و الحاصل: قطع المكلف بأنّ حكم وجوب الحجج في حقه جعل في الشريعة المقدّسه لا ينفكّ عن القطع بالوجوب الفعلي و المرتبه الثانيه منه، و هي مرتبه المَجْعُول، بل الأوّل عين الثاني، فيكون أخذه في موضوع نفس الحكم بمرتبه الثانيه دوراً في نظر القاطع (٢)، و أخذه في موضوع ضده اجتماع الضدّين في نظره.

١- أقول: إطلاق الحكم على مرتبه الاقتضاء ليس بالحقيقه بل بالعنايه، و هو مراد الآخوند قدّس سرّه، خلافاً لظاهر كلامه، كما أنّ مرتبه الإنشاء و الجعل أيضاً ليست بالحكم حقيقه. هذا أوّلاً- و ثانياً: مرتبه التنجّز أيضاً من مراتب الحكم، فللحكم ثلاث مراتب لا مرتبتان. (م).

٢- أقول: لا- إشكال في موضوعيه العلم بمرتبه الإنشاء لمرتبه الفعليه، كما أنّ العلم بمرتبه الفعليه موضوع لمرتبه التنجّز، و هو ظاهر بعض روايات باب القصر و الإتمام و الجهر و الإخفات. و لا بأس بخروج هذه الموارد من قاعده اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل بها، فعلم المستطيع بجعل الوجوب للمستطيع موضوع لصيروره ذلك الوجوب فعلياً في حقه، فالعلم متعلّق بالوجوب الإنشائي و المترتب عليه هو الوجوب الفعلي، فلا دور. (م).

ثم إنّ الأقسام المذكوره للقطع تأتي في الظنّ أيضا بكلا قسميه: ما اعتبره الشارع و أعطاه صفة الطريقيه، و ما لم يعتبره و لم يعطه تلك، فكما أنّ القطع يمكن أن يكون طريقا محضا لمتعلّقه، و مخالفته توجب استحقاق العقاب على تقدير الإصابه و التجزى على تقدير عدمها، كذلك الظنّ المعتبر يثبت به متعلّقه، و في فرض المخالفه مخالفته تجزى على المولى.

و يمكن أيضا أخذه موضوعا لحكم آخر- مخالف لحكم متعلّقه لا يصاده و لا يماثله- بنحو الطريقيه و الصفتيه، و في الثاني إمّا بنحو يكون تمام الموضوع أو جزءا للموضوع، كما إذا أخذ الظنّ المعتبر بوجوب الصلاه في موضوع وجوب الصدقه بأحد الأنحاء الثلاثة.

و هكذا يمكن أخذه موضوعا لما يماثل متعلّقه من الحكم و لو قلنا باستحالته في القطع، للزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع العدى لا يرى إلّا الواقع باعتقاده، و ذلك لأنّ الظنّ المعتبر و إن كان قطعاً تعبدًا و الشارع ألغى احتمال الخلاف فيه إلّا أنّ احتمال مخالفته للواقع تكويننا مع ذلك موجود بالوجدان، فإذا كان الظنّ بخمريه مائع، الحاصل من طريق معتبر مأخوذاً في موضوع الحرمة، لا يلزم [منه] اجتماع المثليين في نظر الظانّ، فإنّه يحتمل أن لا يصادف ظنّه للواقع، فيكون من قبيل عنوانين محكومين بحكمين متماثلين بينهما عموم من وجه، فيتأكد الحكم إذا صادف الظنّ للواقع و اجتمع فيه عنوان الخمر الواقعي المحكوم بالحرمة و عنوان مضمون الخمريه المحكوم بالحرمة أيضا، فظهر أنّ قياس الظنّ بالقطع - كما فعله شيخنا الأستاذ (١) على تقدير

تسليم ذلك في القطع - في غير محلّه.

هذا كلّ في الظنّ المعتر، و أمّا الظنّ غير المعتر فحاله كحاله فيما ذكر.

و ربما يتوهم استحاله أخذه جزءا للموضوع، لاستحاله فعليّه الحكم المترتب عليه، و كلّ حكم استحال فعليّه يستحيل جعله أيضا.

بيان ذلك: أنّ الظنّ الّذى لم يعتبره الشارع لا يحرز به الواقع لا تعييدا و لا وجدانا، فالواقع الّذى هو أحد جزأى الموضوع لا يمكن إحرازه بمثل هذا الظنّ، و إحرازه بالقطع و إن كان ممكنا إلّا أنّه لا يجتمع مع الظنّ الّذى هو أحد جزأى الموضوع، و إذا لا يلتئم الموضوع المركّب يستحيل فعليّه حكمه، فيستحيل جعله.

و يدفعه: أنّ الجزء الآخر يمكن إحرازه بأماره شرعيّه أو أصل محرز، و لا ينحصر طريق الإحراز بالقطع، فإذا قام أماره أو أصل على وجوب الصلاة أو خمريّه مائع في الخارج و حصل للمكلف ظنّ من طريق غير معتبر بذلك بحيث لم يحصل الظنّ له من الأصل أو الأماره، فالواقع محرز عنده بمقتضى التعييد، و الجزء الآخر من الموضوع - و هو الظنّ - محرز بالوجدان، فيلتئم الموضوع، و يترتب الحكم عليه.

و أمّا أخذه موضوعا لما يضاّد متعلّقه من الحكم: فقد وقع الخلاف فيه بين صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، فذهب صاحب الكفايه إلى الجواز بدعوى أنّ مرتبه الحكم الظاهرى مع الظنّ محفوظه، فيكون الأمر فيه كما في الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فكما أنّ جعل الحكم ظاهرا على مشكوك الخمريّه و التعبد بإباحته بحسب الظاهر لا يوجب احتمال اجتماع الضدين، لاحتمال كون المائع خمرا واقعا، كذلك الحكم بجواز شرب مظنون الخمريّه لا يوجب الظنّ باجتماع الضدين بواسطه ظنّ المكلف بخمريّه

المائع (١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ: بأنّ عدم لزوم المحذور المذكور في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي لخصوصيته تكون في الحكم الظاهري - على ما يأتي في محله إن شاء الله - و هي مفقوده في المقام الذي يكون كلّ من الحكمين واقعيًا، لا - أنّ أحدهما واقعي و الآخر ظاهري، بداهه أنّ [شرب] مظنون الخمرية جائز واقعا على الفرض مع أنّ دليل حرمه الخمر الواقعي بإطلاقه شامل للخمر الذي تعلّق ظنّ المكلف بخمريته، و بعد إطلاق دليل الحرمه و شموله لما يكون مقيدا بتعلّق الظنّ به لا يفيد تقييد موضوع الحرمه بالظنّ، في جواز جعل الجواز لهذا الموضوع المقيد المحكوم بالحرمه بمقتضى الإطلاق، و لا يرتفع التضادّ بذلك (٢).

و الإيراد وارد عليه (٣) واقع في محله.

الأمر الرابع: هل القطع بالحكم يقتضى موافقه التزاما

اشاره

- بمعنى عقد القلب على المقطوع به و البناء عليه - كما يقتضى موافقه عملا، أو لا؟

١- كفايه الأصول: ٣٠٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٠.

٣- أقول: ظاهر كلام صاحب الكفايه هو التفريق بين القطع و الظنّ بمعنى أنّ جعل الحكم الظاهري المضادّ في مورد القطع بالحكم الواقعي مستحيل، و أمّا في مورد الظنّ بالحكم الواقعي فيمكن و يتصوّر جعل الحكم الظاهري المضادّ للمظنون، و أمّا كون الحكم المترتب على الظنّ واقعي أو ظاهري فليس مورد نظره. و بعبارة أخرى: يقول المحقّق النائيني: الحكم المترتب على الظنّ لا يكون إلّا واقعيًا، و لذا يستحيل. و الآخوند قدّس سرّه يقول: يمكن أن يكون ظاهريًا. نعم، يرد على صاحب الكفايه أنّه لم يقيّد الظنّ بكونه غير معتبر، فإنّ ترتّب الحكم الظاهري على الظنّ المعتبر أيضا مستحيل كالقطع، و لعلّ مراد النائيني قدّس سرّه من الإشكال هو عدم التقييد. (م).

و محلّ النزاع مورد لا يكون فيه مخالفه عمليته أصلا، كما إذا دار أمر شىء بين أن يكون واجبا أو حراما، و هكذا فى كلّ مورد يكون الأمر دائرا بين محذورين، و كما إذا علم تفصيلا بنجاسه إناءين، ثم علم بطهاره أحدهما أو قامت البينه على ذلك.

و الكلام تاره يقع من حيث شمول أدلّه الأصول بنفسها للمقام مع قطع النظر عن وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه، و تفصيل القول من هذا الحيث و بيان أنّ أدلّه الأصول شامله بنفسها لأمثال هذه الموارد أو منصرفه إلى غيرها موكول إلى محلّه.

و أخرى من حيث وجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه، و على تقدير الوجوب فى مانعيه المخالفه القطعيه الالتزاميه عن إجراء الأصول و عدمها،

فهنالك جهتان:

الأولى: فى أصل وجوب الموافقه الالتزاميه.

فنقول: إنّ القائل بالوجوب إن أراد به وجوب الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه- بأن التزم تفصيلا بوجوب ما يعلم بوجوبه تفصيلا، و إجمالا- بما يعلم بوجوبه إجمالا، و هكذا سائر الأحكام الإلزاميه تكليفا أو وضعا- فلا ريب فيه، و لا ينبغي إنكاره، ضروره أنّه من لوازم التصديق بالنبوه، و لا يختصّ بالتكاليف الالتزاميه، بل يعمّ جميع الأحكام ما يكون متوجّها إلى نفسه، كوجوب الصلاه، و ما يكون متوجّها إلى غيره، كأحكام الحائض، المختصّه بالنساء، بل غير الأحكام و التكاليف، فكلّ ما أخبر به النبى صلّى الله عليه و آله- سواء كان الإخبار بالحكم أو بأمر آخر غيره- يجب الالتزام به على تقدير العلم به بنحو ما علم به إن تفصيلا فتفصيلا و إن إجمالا فإجمالا.

و إن كان مراده أنّه يجب فى خصوص التكاليف الإيجابيه الإتيان بعنوان

الوجوب الذى هو عبارته أخرى عن قصد الوجه، فقد مرّ في بحث التعبدى والتوصلى أنّ الواجب في باب العبادات ليس إلّا إتيان الفعل بداع من الدواعى الإلهية، و يكفى مجرد إضافته الفعل إليه تبارك و تعالى، و لا دليل على اعتبار أزيد من ذلك.

و إن كان مراده أنّ شخص الحكم المجعول في الواقع يجب الالتزام به، فهو ممّا لا يمكن مع الجهل به، و ما هو ممكن هو الالتزام بأحد الطرفين فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة - مثلا - إمّا بالوجوب بالخصوص أو الحرمة كذلك، إلّا أنّه من التشريع المحرّم و إدخال لما لا يعلم أنّه من الدين في الدين.

و الحاصل: أنّ القول بوجوب الالتزام بالمقطوع به قلبا كما يجب عملا - في الخارج - بحيث يثاب على موافقه بكلا المعنيين بثوابين، و على موافقه الالتزامية فقط دون العمليّة بثواب واحد، و هكذا يعاقب بعقابين على فرض عدم العمل خارجا و لا قلبا، و يعاقب واحد على تقدير الالتزام به قلبا و مخالفته عملا - لا يمكن الالتزام به.

الجهة الثانية: في أنّ وجوب موافقه الالتزامية على القول به هل يمنع من جريان الأصل فيما يستلزم مخالفته الالتزامية أو لا؟

و الحقّ هو الثانى، فإنّ إجراء الأصول لا ينافى الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه، و الالتزام في الظاهر بالإباحة مع العلم بأنّ الواقع خلافه بمقتضى الدليل الشرعى و التعبد المولوى، فبمقتضى قوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» (١) و «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٢) نحكم بالإباحة الظاهريّة، و نلتزم

١- الخصال: ٤١٧-٩، التوحيد: ٣٥٣-٢٤، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

بالحكم الواقعي إجمالاً، و لا محذور فيه.

الأمر الخامس: ذهب بعض إلى عدم الاعتبار بقطع القطع

إشاره

الأمر الخامس: ذهب بعض (١) إلى عدم الاعتبار بقطع القطع

الذى يقطع ممّا لا ينبغي أن يقطع منه كما فى كثير الظنّ و كثير الشكّ.

و الحقّ أنّه لا- ريب فى أنّ الشكّ المأخوذ فى الموضوع و هكذا الظنّ المأخوذ فى الموضوع منصرف إلى الشكوك و الظنون المتعارفه، فإذا ورد «أنّه إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأكثر و افعل كذا» لا يشمل كثير الشكّ و من كان خارجاً عن المتعارف فى ذلك، و هكذا إذا عّين فى دليل وظيفه للظانّ فى الركعات لا يشمل الدليل من يظنّ كثيراً، بل حكمه حكم الشاكّ، و مقتضى القاعده- لو لا الدليل الخارجى- هو البطلان فى كليهما.

و أمّا القطع: فهو و إن كان كذلك فيما إذا أخذ فى الموضوع- و من جهة انصراف الدليل إلى غير من يقطع ممّا لا- ينبغي حصول القطع منه لا يرتّب غير القاطع آثار القطع على قطع القطع، مثلاً: لو كان الشاهد قطاء لا يرتّب الحاكم على قطع مثل هذا الشاهد أثراً و لا يقبل شهادته- إلّا أنّ نفس القاطع لا يلتف إلى أنّ قطعه خارج عن المتعارف و حاصل ممّا لا ينبغي حصوله منه، بل هو يخطئ غيره و يرى أنّ كلّ أحد يقطع لو التفت إلى سبب قطعه، فلا يفيد الانصراف بالنسبه إلى نفس القطع و لا يمكن نهيه عن أتباع القطع، لما عرفت من أنّه لا- يرى قطعه خارجاً عن المتعارف أبدا حتى ينتهى بنهيه عن أتباع مثل هذا القطع، فلا يفيد النهى فى حقّه أصلاً.

هذا فى القطع الموضوعى، أى الطريقي أو الصفتي المأخوذ فى

١- هو صاحب كشف الغطاء كما نقل عنه فى أجود التقريرات ٢: ٤١، و انظر: كشف الغطاء: ٦٤، المقصد العاشر.

الموضوع، أمّا الطريقي المحض: فأمره أوضح، إذ الانصراف الذي ادّعينا في القطع الموضوعي لا يكون في الطريقي، و لا يعقل النهي عن اتّباعه أيضا، لما مرّ من أنّ القطع عين الطريقيه، و أنّ حجّيته من لوازمه الذاتيه له لا تقبل للجعل نفيا و لا إثباتا. هذا ما أفاده شيخنا الأستاذ (١) قدّس سرّه.

و التحقيق أن يقال: إنّ القطع إمّا ضروري لا- يحتاج إلى مزيد من الالتفات إلى الشىء المقطوع به و تصوّره، و هذا لا يعقل النهي عنه بوجه من الوجوه، سواء كان طريقيّا أو موضوعيّا، و إمّا نظري لا- يحصل إلّا بعد حصول القطع بثبوت الملازمه بين المقطوع به و شىء آخر، و ثبوت ذلك الشىء الملزوم له.

و الحاصل: أنّ كلّ قطع نظري معلول لقطعين آخرين: أحدهما: القطع بثبوت الملازمه، و الآخر: القطع بثبوت الملزوم، فإذا حصل هذان القطعان، يحصل القطع باللازم أيضا بالضروره، و إذا لم يحصل أحدهما أو شىء منهما، لا يحصل هو أيضا، بل الحاصل حينئذ هو الشكّ، و نعى بالشكّ غير العلم حتى يشمل الظنّ أيضا.

ثمّ إنّ القطّاع تاره يكون منشأ كونه كثير القطع هو حصول الأسباب المتعارفه، كما فى الطيب كثيرا ما يرى أنّ المريض يطيب أو يموت، لقطعه بثبوت الملازمه و الملزوم من طريق عادى لو حصل لغيره لحصل القطع لذلك الغير أيضا لكنّ غيره لا يكون كثير القطع، لفقد هذا الطريق العادى له، و مثل القطّاع بهذا المعنى لا- ريب فى استحاله منعه عن اتّباعه قطعه بالنسبه إلى المولى الحكيم.

و أخرى يكون منشؤه حصول أسباب لا يتعارف حصول القطع منها

و لا ينبغي تحصيل القطع منها، و مثل هذا و إن لا يعقل التفاته إلى كونه قطاعا حال قطعه- كما هو كذلك في كثير الشك- و لا- يحتمل أن يكون قطعه هذا ممّا هو حاصل من طريق غير متعارف، إذ هذا الاحتمال ناشئ من أحد أمرين: إما عدم القطع بثبوت الملازمه أو عدم القطع بثبوت الملزوم، و كلاهما خلاف الفرض، فإنّ المفروض أنّه قطع بكلا- الأمرين، إلّا أنّه يمكن التفاته إلى كونه كذلك بالنسبه إلى ما حصل له في الأزمنه الماضيه من القطع، لحصول القطع له مرّات عديده و انكشاف خلافه و ظهور كونه حاصلًا من سبب غير عادىّ و ممّا لا ينبغي حصول القطع منه، فهو يعلم بذلك بكونه قطاعا يقطع من الأسباب غير المتعارفه و إن لا يحتمل ذلك في هذا القطع الشخصى الحاصل له فعلا.

و حينئذ لو كان القطع موضوعا لحكم من الأحكام، يمكن تقييده بغير قطع القطاع بهذا المعنى، فإذا حصل له القطع حيث يجد من نفسه هذا المعنى، لا- يجوز الاعتماد على قطعه، و أمّا لو كان طريقا، فلا يعقل تقييده به، فإنّه عين الطريقيه و الانكشاف، و عند حصوله يدرك العقل صحّه مؤاخذه لى المخالفه، و عذره عند موافقته و عدم الإصابه، و هو من لوازم ذاته لا يمكن انفكاكه عنه.

نعم، يمكن النهى عن التفكير في أمور مخصوصه موجه للقطع، و المنع عن تحصيل القطع من بعض الأسباب، فلو حصل المكلف القطع بسوء اختياره من السبب المنهى عنه فلا يقبح عقابه لو لم يصادف الواقع و إن لا يمكن نهيّه- بعد حصوله- عن اتّباعه.

ثمّ إنّ نسب إلى بعض الأخباريين عدم حجّيته القطع بالحكم، الحاصل من غير الكتاب و السنّه،

إشاره

كالحاصل من المقدمات و البراهين العقلية. و الكلام يقع في مقامين:

الأول: فى ثبوت هذه النسبه،

وقد أنكرها صاحب الكفايه و استظهر كذبها من بعض كلماتهم(١).

و الحقّ ثبوتها، لصراحه بعض عباراتهم و ظهور بعضها فى ذلك، فإنّ ظاهر المحدث الأسترآبادى - حيث حصر مدرک الأحكام بما استقلّ به العقل من الضروريات و الفطريات ك «الواحد نصف الاثنين» و ما روى عن الصادقين عليهم السلام و استفيد من الكتاب و السنّه - عدم الاعتبار بما أدركه العقل من النظريات بالبراهين العقلية(٢)، و صريح السيد نعمه الله الجزائرى أيضا ذلك(٣).

و الحاصل: أنّ بعضهم قائل بهذه المقاله و لا يمكن إنكارها.

المقام الثانى: أنّ ما يمكن أو يتوهم كونه مدركا لجواز تحصيل القطع من غير الكتاب و السنّه من البراهين العقلية النظرية أحد أمور ثلاثه:**الأول: إدراك العقل مصلحه شىء أو مفسدته**

و القطع بكون شىء ذا مصلحه أو ذا مفسده، فإنّ الأحكام الشرعيه حيث إنّها تابعه للمصالح و المفسدات الواقعيه فكلمّا أدرك العقل و أحرز مصلحه أو مفسده فى شىء فيستكشف أنّه واجب أو حرام.

و هذه الكبرى الكليه و إن كانت مسلّمه، و على فرض حصول القطع بأنّ لشىء مصلحه ملزمه غير مزاحمه مع شىء آخر لا ينبغى الشكّ فى ترتّب الحكم الشرعى و استكشافه بطريق «الإين» إلّا أنّ الكلام فى صغرى هذه الكبرى، و أنّى لنا بإثبات ملاكات الأحكام، التى هى أمور واقعيه خفيّه لا- طريق للعقل إليها و لا- يمكنه الوصول إلى جميع ما له دخل فى الحكم من المقتضى و الشرط و عدم عليه السلام

١- كفايه الأصول: ٣١١.

٢- الفوائد المدنيّه: ١٢٨ - ١٣١.

٣- الأنوار النعمانيّه ٣: ١٣٢ - ١٣٣.

المانع، فإنَّ غايه الأمر إدراك العقل و إحرازه مصلحه شىء أو مفسدته و أنَّها مقتضيه للوجوب أو التحريم، أمَّا إحراز عدم وجود مانع يمنعها و مزاحم يزاحمها و غير ذلك ممَّا له دخل فى تأثيرها فلا، كيف و قد جمع الشارع بين المختلفات و فرَّق بين المجتمعات فى كثير من الموارد!؟ و من هنا ورد «أنَّ دين الله لا يصاب بالعقول»^(١).

الثانى: إدراك العقل حسن شىء أو قبح شىء

بمعنى أنَّ فاعله أو تاركة ينبغى أن يمدح عليه أو يذمَّ عليه، و مدح الشارع ثوابه كما أنَّ ذمَّه عقابه.

و هذا المعنى ممَّا لا- يمكن استتباعه الحكم الشرعى و إحرازه به، لما تقدّم فى بحث التجزى من أنَّ إدراك العقل استحقاق الثواب أو العقاب على فعل شىء أو تركه من المستقلات العقليّه التى لا تقبل الحكم الشرعى، و إلَّا يلزم التسلسل، بل هو حكم من الرسول الباطنى- و هو العقل- متمم و مكمل للرساله الظاهريّه، و لولاه لما ارتدع أحد بردع الشارع و لما انبعث ببعثه، فهو أمر فى طول الحكم الشرعى لا فى عرضه، فظهر أنَّ إحراز الحسن و القبح أيضا ممَّا لا يمكن إثبات الحكم الشرعى المولوى به.

الثالث: إدراك العقل أمرا تكوينيا لا ربط له بالحسن و القبح

و لا- بالمصلحه و المفسده، كإدراكه استحاله اجتماع النقيضين، مثلا: لو أدرك العقل الملازمه بين وجوب الشىء و طلب مقدّمته، أو حرمة الشىء و حرمة مقدّمته، أو وجوب الشىء و حرمة ضده، فقد أدرك أمرا واقعيًا، كإدراكه استحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما، و بعد إدراك العقل هذا الأمر التكويني- أى الملازمه بين طلب الشىء و طلب مقدّمته مثلا- لا يعقل عدم ثبوت الوجوب للمقدّمه أو كونه

١- إكمال الدين: ٣٢٤-٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٢٦٢، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٥.

محكوما بحكم آخر، فإنه بنظر العقل من اجتماع الضدين، فإنه يعلم بثبوت الملزوم، وهو وجوب ذى المقدمه بالتعبد، و بثبوت الملازمه بالوجدان، و بعد هذين العلمين يعلم بالنتيجه، و هى وجوب المقدمه لا محاله، لما عرفت من أن العلم بالنتيجه معلول للعلم بثبوت الملزوم و الملازمه، و ما أظن أن أحدا ينكر هذا المعنى و يقول: إن الحكم الشرعى لا يترتب على مثل هذا البرهان العقلى.

و الظاهر أن كلام الأخباريين ناظر إلى الوجه الأول، و قد عرفت أن الحق معهم بحسب الصغرى، أى عدم إمكان العلم بملاكات الأحكام من المصلحه و المفسده غير المزاحمتين، أما على تقدير تحقق الصغرى و العلم بالملاك فلا وقع للمنع عن استكشاف الحكم.

بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلامة الأنصارى - أعلى الله مقامه - تكون بظاهاها منافيه لكون حجّيه القطع ذاتيه،

إشاره

بقيت فروع تعرّض لها شيخنا العلامة الأنصارى (١) - أعلى الله مقامه - تكون بظاهاها منافيه لكون حجّيه القطع ذاتيه،

و فى الحقيقه هى إشكال نقضى على القول بكون القطع حجّيه ذاتا، و لا يمكن للشارع منع القاطع عن متابعه قطعه أو التجويز فى مخالفته.

منها:

ما استفاد من روايه السكونى من أن الودعى لو كان عنده لأحد درهم، و الآخر درهمان، فتلف أحد الدراهم، يأخذ صاحب الدرهم نصفاً و صاحب الاثنى درهما و نصفاً (٢)، فإنه قد ينجز إلى العلم التفصيلى بالمخالفه فيما إذا انتقل الدرهم المشترك بينهما إلى ثالث فاشترى به جاريه، فإن المشتري للجاريه يعلم تفصيلا بعدم انتقال ثمن الجاريه إليه من مالكة الواقعى، و أن النظر إلى هذه الجاريه المشتراه بذلك الثمن حرام كما أن وطأها أيضا كذلك مع أن

١- فرائد الأصول: ١٧.

٢- الفقيه ٣: ٢٣-٢٣، التهذيب ٦: ٢٠٨-٤٨٣، الوسائل ١٨: ٤٥٢، الباب ١٢ من كتاب الصلح، الحديث ١. و فيها بدل الدرهم: الدينار.

مقتضى هذه الروايه جواز النظر إليها و وطئها.

و أجيب: بأنها تنطبق على قاعده الشركه، فإنَّ أحد أسباب الشركه هو الامتزاج، فإذا امتزج مال أحد المالكين بمال المالك الآخر عند الودعي، تحصل الشركه قهرا، فيكون الباقي لهما، كما أنَّ التالف يحسب عليهما، فيكون الحكم على القاعده و لا يوجب الترخيص على مخالفه القطع.

و فيه: أولا: أنه لم يكن في الروايه ما يدلّ على حصول الامتزاج الموجب للشركه.

و ثانيا: أنَّ مقتضى قاعده الشركه أن يكون التالف أثلاثا بينهما بأن يحسب ثلثان من الدرهم التالف على صاحب الاثنين و يعطى درهما و ثلثا، و يحسب ثلث على صاحب الدرهم الواحد و يعطى ثلثين.

فالحقّ في الجواب أن يقال: إنَّ الشارع حسم لمادّه النزاع صالح بينهما قهرا بهذا الوجه و له ذلك، فإنّه المالك على الإطلاق، و على هذا يملك كلّ من المالكين نصيب الآخر واقعا على تقدير كون التالف واقعا لغيره، فالثمن - أي:

ثمن الجاريه تلك- للمشتري حقيقه و انتقل إليه واقعا، فجواز النظر و الوطاء يكون على القاعده.

أو نقول بأنها تنطبق على قاعده العدل و الإنصاف، التي ادّعى أنّها من الأصول العقلانيه بتقريب أنّ بناء العقلاء- فيما إذا دار الأمر بين الموافقه الاحتماليه المستلزمه للمخالفه الاحتماليه أيضا و بين الموافقه القطعيه المستلزمه للمخالفه القطعيه أيضا- على تقديم الموافقه القطعيه و يرونها مقتضى العدل و الإنصاف.

و بعباره أخرى: لو دار الأمر بين حرمان شخص بالكلّيّه احتمالا و وصول مقدار من حقّه إليه قطعاً، يرون الثاني مقتضى العدل و الإنصاف.

ففى المقام حيث إنَّ واحدا من الدرهمين الباقيين يكون لصاحب الاثنين قطعا و أمر الدرهم الآخر مرّد بين كونه له بتمامه أو لصاحب الواحد بتمامه، فإن نصّفناه بينهما و حكمنا لكلّ واحد من المالين نصفا منه، فقد أنصفنا، إذ نقطع بوصول نصف المال إلى مالكة الواقعى قطعا، بخلاف ما إذا أعطيناها بتمامه واحدا منهما فإنّه و إن كان من المحتمل وصول تمام الحقّ إلى مالكة الأصلي إلّا أنّه من المحتمل أيضا حرمان المالك الواقعى بالكليّته، و وصول المال إلى غير من ينبغى الوصول إليه، فالحكم المذكور المستفاد من الروايه ينطبق على هذه القاعده العقلائيّه التى أمضاها الشارع، و مقتضاها جواز تصرّف كلّ من المالين فى مال الآخر فى المقام.

فإذا نقل الدرهم إلى ثالث، فإن قلنا بأنّ نقل مال ممّن يجوز له التصرّف فيه ظاهرا إلى غيره يوجب الملكيه الواقعيّه، فواضح أنّ الدرهم الذى نقل إلى مشترى الجاربه و جعله ثمنا لها يصير ملكا له واقعا، فيملك الجاربه، و يحلّ له النّظر و الوطاء و غير ذلك من التصرّفات الموقوفه على الملك، فأين هناك علم تفصيلى على خلاف الحكم المقطوع به؟

و إن قلنا بأنّه يوجب الملكيه الظاهريّه، فنلتزم بأنّه لا يجوز التصرّف للثالث فى هذا الدرهم المنقول إليه على تقدير علمه بأنّ بعضه ملك للغير، و لا يجوز له اشتراء الجاربه به و لا وطاء الجاربه المشتره به و غير ذلك من التوالى الفاسده المترتبه عليه، و لا محذور فى هذا الالتزام، إذ ليس فى الروايه ما يدلّ على جواز أخذ غير العالم بالحال الدرهم منهما و اشتراؤه الجاربه به و وطاءها و النّظر إليها، بل ليس فى الروايه إلّا الحكم بجواز التصرّف لصاحب الاثنين فيما يأخذه من درهم و نصف، و لصاحب الواحد كذلك، أى فيما يأخذه من نصف الدرهم.

و بالجمله، إذا تمّ ما ادّعيناه من الصلح القهري أو قاعده العدل و الإنصاف، فهو، و إلّا لا- نلتزم إلّا بما فى الروايه من جواز التصرّف فى الدرهم لكلّ من المالكين.

و منها:

ما أفتى به الفقهاء من أنّه لو اختلف البائع و المشتري فى الثمن مع اتّفاقيهما فى المبيع و أنّه جاربه مثلا، فقال أحدهما: إنّه عشره دراهم، و قال الآخر: بل عشره دنانير، و لم تكن بيّنه لأحدهما و حلف كلاهما أو نكلا كذلك، تردّ الجاربه إلى مالكها الأوّل، و لا يعطى المشتري شيئا لا دراهم و لا دنانير، مع أنّ البائع يعلم تفصيلا بعدم جواز و طء الجاربه و النّظر إليها لكونها ملكا للمشتري على كلّ حال.

و جوابه أوّلا: بأنّ التحالف يوجب انفساخ المعامله فينقل كلّ من العوضين إلى مالكه الأصلي بذلك واقعا، فأين هناك مخالفه للعلم التفصيلي؟

و ثانيا: لو سلّمنا أنّ الانفساخ حكم ظاهري لا يوجب انتقال الجاربه إلى ملك البائع واقعا و إنّما يجوز له التصرّف فى الجاربه تقاصّا كما يجوز للمشتري التصرّف فى الثمن تقاصّا أيضا و لو لم نلتزم بشىء منهما، فمنع المخالفه للعلم التفصيلي و لم يرد فى المقام نصّ خاصّ، و إنّما الحكم على طبق القاعده.

و بهذا ظهر الجواب عن عكس الفرض بأنّ اتّفاقا فى الثمن و اختلفا فى المبيع، فقال أحدهما: إنّه عبد، و قال الآخر: لا، بل جاربه.

و منها: فتوى بعض الفقهاء بصحّه ائتمام من وجد المنى فى ثوبه المشترى

بين من ائتم به و بينه، أو صحّه الائتمام بأحد واجدى المنى فى صلاه الظهر و بالآخر فى صلاه العصر مثله، فإنّه فى الصوره الأولى يعلم المأموم تفصيلا ببطلان صلاته إمّا لكونه صلّى جنباً أو لأنّ إمامه صلّى جنباً، و فى الصوره الثانيه يعلم تفصيلا ببطلان صلاه عصره إمّا لكونها مؤتمّه بالمحدث أو

لعدم حصول الترتيب بين الصلاتين، و هكذا يعلم تفصيلا ببطلان صلاه واحده لو اتمّ بكلّ واحد من واجدى المنى بأنّ صلّى بعض صلاته مع أحدهما فحدث للإمام حدث فاقتدى بالآخر و أتمّ صلاته معه.

و هذه المسأله ليست بمنصوصه، بل هي مبتنيه على أنّ المناط فى صحّحه الائتمام و جوازه هل هو صحّحه صلاه الإمام عند نفسه و بحسب الظاهر أو صحّحتها عند المأموم و فى الواقع، فمن يقول بالأوّل يلتزم بجواز الائتمام، و لا يلزم مخالفه أصلا، و من يقول بالثانى ليس له الحكم بالصحّحه، و يجب عليه الحكم بالبطلان فى أمثال ذلك.

و منها: ما إذا قال أحدهما: بتك الجاربه بكذا، و قال الآخر، وهبتنى إياها،

فقد أفتى الفقهاء أنّ الجاربه تردّ إلى صاحبها لو تحالفها أو نكلا معا من الحلف، مع أنّا نعلم تفصيلا بانتقالها عن ملك صاحبها إلى الآخر.

و الجواب: أنّ المدعى للهبه تاره يدعى الهبه الجائزه فواضح أنّ صاحب الجاربه، له الرجوع فيها، و مجرد إظهار عدم المجائيه و إنكار الهبه رجوع عن الهبه، كما أفتوا بأنّ إنكار الطلاق رجوع عن الطلاق.

و أخرى يدعى الهبه اللازمه، فبنفس التحالف أو النكول من كليهما تنفسخ المعامله، بيعا كانت أو هبه لازمه، و تنتقل الجاربه إلى ملك صاحبها، و لا مخالفه فى البين.

و منها: ما لو أقرّ أحد بعين لشخص ثم أقرّ بها لآخر،

فحكّموا بأنّه يدفع العين إلى الأوّل و يغرم قيمتها للثانى، فإذا اجتمع كلّ من العين و القيمه عند ثالث و اشترى جاربه بهما، يعلم تفصيلا بعدم انتقالها إليه، لكون بعض ثمن الجاربه مال المقرّ قطعاً إمّا العين أو القيمه.

و الجواب: أنّه إن قلنا بأنّ جواز التصرف للمنتقل عنه ظاهرا يكفى فى

انتقال المال إلى المنتقل إليه واقعا، و يوجب الملكيه الواقعيه، فثمن الجاربه تلك، لمشتريها حقيقه و لا مخالفه.

و إن قلنا بأنه لا يكفى و لا يوجب إلّا الملكيه الظاهريه، فلا نلتزم بانتقال الجاربه إليه.

هذه جمله ممّا توهم كونه نقضا للقاعده، و قد عرفت فساده و أنّ حجّيه القطع من لوازمه الذاتيه غير قابله للانفكاك عنه، و لا يمكن للشارع المنع عن العمل به، فكلّ ما كان موهما لذلك فلا بدّ من التوجيه.

الأمر السادس: فى العلم الإجمالى.

اشاره

و الكلام تاره يقع من حيث كفايه الامتثال الإجمالى مع إمكان الامتثال التفصيلى، و عدمها، و أخرى من حيث وجوب الموافقه القطعيه و عدمه،

و ثالثه من حيث حرمة المخالفه القطعيه.

اشاره

و الكلام من الحثيثين الأولين يأتى إن شاء الله فى بحث البراءه و الاشتغال مفضّلا، و أمّا الحثيثه الأخيره:

فالبحت عنها فى جهات ثلاث:

اشاره

الأولى: فى اقتضاء العلم الإجمالى للتنجّز فى نفسه مع قطع النظر عن أدلّه الأصول.

الثانيه: فى إمكان جعل الحكم الظاهرى على خلاف العلم الإجمالى، و عدمه.

الثالثه: فى وقوع ذلك- بعد إمكانه- و عدمه، و أنّ أدلّه الأصول هل تشمل أطراف العلم الإجمالى أم لا؟

أمّا الجبهه الأولى:

فربما يتوهم عدم الاقتضاء، نظرا إلى أنّ الوصول شرط فى تنجّز التكليف قطعا، و ما يكون قبيحا بحكم العقل هو المخالفه حين

العمل لا العلم بوقوع المخالفه بعد العمل، و من المعلوم أنّ المقدمه الأولى

ليست بموجوده في المقام، فإنَّ حرمة كلِّ واحد من الأطراف لم تصل إلى المكلف على الفرض. وهكذا المقدمه الثانيه، ضروره أنَّ العلم بالمخالفه إنما هو بعد الارتكاب لا حينه.

و لا يخفى أنَّ ما ذكر- من أنَّ تحصيل العلم بوقوع الحرام منه لا يكون قبيحا- مسلّم و لذا لا يلتزم أحد بحرمة السؤال من الإمام عليه السلام عن وقوع حرام فيما ارتكبه من الشبهات البدويّه، و هكذا اشتراط الوصول في تنجز التكليف، إلّا أنَّ التكليف في المقام واصل، لأنَّ الوصول يحصل بحصول أمرين: العلم بجعل الكبرى الكليّه، كحرمة شرب الخمر، و العلم بوجود الموضوع، و كلاهما موجود في المقام، فإنَّ المكلف يعلم بأنَّ الخمر في الشريعة المقدّسه محكوم بالحرمة، و أنّه موجود في البين لكنّه لا يعلم به متعيّنا و لا- يميّزه، و التعيين و التمييز غير معتبر في تنجز التكليف، و إلّا لزم أن يكون الناظر إلى امرأتين- إحداهما غير المعينه أجنبيّه- بنظره واحده غير مرتكب للحرام، لعدم تميّز الأجنبيّه عن غيرها، و أن يكون التارك لصلاه القصر و الإتمام- فيما إذا دار أمر التكليف بينهما- غير صادر منه قبيح، و أن يكون القاتل لشخصين- يعلم بأنَّ أحدهما ابن المولى و لا يميّزه- غير مرتكب للقبیح أصلا، و هذا خلاف الوجدان، و ممّا لا يرضى به أحد.

و بالجمله، لا- ريب في فساد هذا التوهم، و أنَّ العلم الإجمالي مقتض للتنجز، و لا يفرّق العقل في ذلك بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

أما الوجه الثانيه:

فقد ادّعى صاحب الكفايه- قدّس سرّه- أنَّ مرتبه الحكم الظاهري في العلم الإجمالي محفوظه، لأنَّ التكليف لم ينكشف به تمام الانكشاف، و مع انحفاظ مرتبته لا مانع من ترخيص الشارع مخالفته احتمالا بل

قطعا (١)، و لا يلزم منه محذور المناقضة بينه و بين المعلوم بالإجمال، كما لا يلزم ذلك، في الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره بل الشبهه البدويّه، فكما أنّ شرب التتن محكوم- بالحكم الظاهري- بالإباحه مع احتمال كونه حراما في الواقع و لا تنافي و لا مناقضه في البين، كذلك من الممكن أن يحكم كلّ من المائعين- اللذين أحدهما خمر- بحكم الشارع في الظاهر بجواز الشرب مع حكمه بأنّ الخمر الواقعي حرام واقعا، إذ احتمال اجتماع المتناقضين كالقطع به في الاستحاله، فمن وقوع الترخيص في الشبهات البدويّه يعلم عدم التنافي و المناقضه بين الحكم الظاهري و الواقعي، فلا- مانع من جعله على خلاف المعلوم بالإجمال في الأطراف، لانهفاظ رتبته من جهه الشكّ في التكليف في كلّ واحد من أطراف العلم، و عدم إمكان الإذن في مخالفه العلم التفصيلي من جهه عدم انحفاظ مرتبه الحكم الظاهري و هو الشكّ في الحكم، المذى هو مفقود في العلم التفصيلي، بخلاف الإجمالي، و لو فرض محالا- أن يشكّ أحد فيما يعلمه تفصيلا، لا يمكن جعل الحكم الظاهر على خلاف المعلوم بالتفصيل أيضا.

و للجواب عمّا أفاده نقدّم مقدّمه، و هي: أنّ التضادّ بين الحكمين - كما سيأتى إن شاء الله في أوّل مبحث الظنّ في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي- ليس باعتبار كونهما كلامين صادرين من المولى، فإنّ قوله: «فعل كذا» و «لا تفعل» لا تضادّ بينهما بما أنّهما قولان بالضروره، و لا- باعتبار واقعهما، و هو اعتبار كون الفعل على ذمّه المكلف إتيانه أو تركه، أو كونه مرخصا في الفعل و الترك، ضروره أنّ الاعتبار فعل من أفعال النفس خفيف

المثونه يمكن تعلّقه بالفعل و الترك معا بأن يعتبر المولى كون الفعل و الترك كليهما على ذمّه المكلف، أو كونه مرخصاً فى الفعل و الترك، أو كونه ملزماً بأحدهما، بل التضادّ إمّا يكون من ناحيه مبدأيهما و علّتيهما- بأن كان أحدهما ناشئاً من مصلحة ملزمه تكون فى الفعل، و الآخر من مفسده تكون كذلك، فإنّ الفعل الواحد لا يعقل أن يجتمع فيه كلا الأمرين- أو يكون من ناحيه منتهاهما و معلوليهما و ما يترتب عليهما- و بعبارة أخرى: من مقام الوصول و الامتثال- بأن كان الوجوب و الحرمة كلاهما واصلين إلى المكلف، و كان مكلفاً بالفعل و الترك معا، و من الضرورى أنّه لا يمكنه امتثال مثل هذا التكليف، و يبقى عقله متخيراً فى مقام الامتثال لا يدرى ما يصنع.

و الحاصل: أنّ الحكمين- بما أنّهما حكمان- لا- تضادّ بينهما، و إنّما يكونان متضادّين بالعرض إمّا باعتبار علّتيهما أو باعتبار معلوليهما.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّّه لا تضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى، و لا تنافى أصلاً لا فى ناحيه العله و لا فى ناحيه المعلول، و ذلك لأنّ ما اتّفقت العدليّيه عليه من تبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد الواقعيّيه إنّما يختصّ بالأحكام الواقعيّيه، و أمّا الأحكام [الظاهريّيه] فلا دليل على أنّها كذلك، بل نفس جعلها، له مصلحة، كأنّ لا يبقى المكلف متخيراً عند عدم وصول الواقع إليه أو تسهيل الأمر على المكلفين و عدم إيقاعهم فى كلفه الاحتياط، فعلى هذا لا- مضادّه بين العلّتين، و لا- مانع من كون الفعل ذا مصلحة ملزمه موجبه لإيجابه واقعا و كونه محرّماً ظاهراً فى ظرف الجهل بالإيجاب الواقعى لمصلحة أخرى تكون فى نفس التحريم.

و من ذلك يعلم عدم التضادّ فى ناحيه المعلول أيضاً، إذ الحكم الظاهرى أخذ فى موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و عدم وصوله إليه، فلو لم يكن عالماً

بالحكم الواقعي و لم يكن واصلا إليه، فلا تحير له في مقام الامتثال، و مع علمه به أو وصله إليه لا موضوع للحكم الظاهري، فلا حكم ظاهري في البين حتى يكون منافيا و مضادا للحكم الواقعي الواصل.

و من هنا يعلم أنه في الشبهات البدويّة ليس احتمال التّضادّ، و أنّ قياس موارد العلم الإجمالي بها قياس مع الفارق، إذ الحكم الواقعي في الشبهات البدويّة غير واصل إلى المكلف على الفرض، بخلافه في موارد العلم الإجمالي، فإنّه واصل إليه، معلوم له، غايه الأمر أنّ متعلّقه غير ممّيز عنده، و قد عرفت أنّ التمييز غير معتبر في حكم العقل بالتنجيز، فالترخيص في جميع أطرافها موجب لتحرير العبد في مقام الامتثال و مناف و مضادّ للحرمة المعلومه إجمالا مثلا.

و أمّا الشبهه غير المحصوره: فلو قلنا بأنّ مناط الحصر و عدمه كثره الأطراف و قلّتها، فالشبهه وارده لا مدفع عنها، إذ لو جاز الترخيص مع كثره الأطراف، لجاز مع قلّتها أيضا. و دعوى الفرق مجازفه.

و لو قلنا بأنّ مناطه تمكّن المكلف من المخالفه القطعيّه بارتكاب جميع الأطراف، و عدمه - كما هو الصحيح المختار - فليس ترخيص في جميع الأطراف حتى يقاس عليه سائر موارد العلم الإجمالي و يقال: كما يجوز الترخيص في الشبهه غير المحصوره يجوز في غيرها من موارد العلم الإجمالي أيضا، ضروره عدم الفرق بين قلّه الأطراف و كثرتها في ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا تضادّ بين الحكم الواقعي و الظاهري، و إنّما التّضادّ بين الحكمين الواقعيّين أو ظاهريين، و أنّ مرتبه الحكم الظاهري في العلم الإجمالي غير محفوظه، لوصول الحكم الواقعي، و مناقضته للترخيص في جميع الأطراف باعتبار المعلول و في مقام الامتثال.

أما الوجه الثالث:

فالبحث فيها على تقدير التنزل و القول بأن الترخيص في جميع الأطراف من الشارع لا محذور فيه، و إلا لا موضوع للبحث عنها أصلا.

و كيف كان فقد ادّعى الشيخ (١) - قدّس سرّه - عدم شمول أدلّة الأصول لموارد العلم الإجمالي، نظرا إلى أنّ صدر بعض الروايات الواردة في الباب معارض مع الذيل، كما في «كلّ شىء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» (٢) فإنّ الصدر - وهو «كلّ شىء لك حلال» - مطلق شامل للمشكوك المقرون بالعلم الإجمالي وغيره، و هكذا الذيل - وهو «حتى تعرف أنّه حرام» - مطلق شامل للعلم التفصيلي و الإجمالي، فتقع المعارضه بينهما، و يسقط الدليل عن الحجّية في مورد المعارضه.

و أمّا توهم أنّ لفظ «بعينه» في بعض (٣) الروايات قرينه على أنّ المراد بالعلم هو العلم التفصيلي فلا معارضه، ففاسد، إذ التقييد بلفظ «بعينه» يصحّ في مورد العلم الإجمالي أيضا تأكيدا للمعلوم بالإجمال، كما يقال: «إناء زيد بعينه نجس» مع أنّه مردّد بين إناءين، فقوله: «حتى تعرف أنّه حرام بعينه» لا ظهور له في العلم التفصيلي، و لفظ «بعينه» لا يصلح لأن يكون قرينه على ذلك، بل تأكيد للمعلوم مطلقا بالإجمال أو بالتفصيل.

و هذا الّذى أفاده - قدّس سرّه - غير تامّ، فإنّ ظاهر قوله: «حتى تعرف أنّه حرام» و «لكن ينقضه بيقين آخر» (٤) أو «يعلم أنّه قدر» (٥) أنّ الغايه هي العلم بالخلاف،

١- فرائد الأصول: ٢٤١.

٢- الكافي ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣- الكافي ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٤- التهذيب ١: ٨ - ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٥- الكافي ٣: ١ - ٢ و ٣، التهذيب ١: ٢١٥ - ٦١٩، الوسائل ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

المتعلّق بما تعلّق به العلم الأوّل، و أنّ الناقض هو اليقين المناقض، المتعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، لا العلم بعنوان أحدهما و اليقين بنجاسه المتيقّن طهارته أو شىء آخر مثلا، فلا ريب فى أنّ الذيل أيّما ما كان- سواء كان عنوان العلم أو العرفان أو اليقين- ظاهر فى العلم التفصيليّ، و لا يشمل العلم الإجمالى، فلا معارضه.

هذا، مضافا إلى أنّ قوله عليه السلام فى بعض الروايات: «حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(١) كالصريح فى أنّ لفظ «بعينه» قيد للحرام، و أنّ المحرّم المعلوم لا- بدّ و أن يكون معيّنا غير مردّد بين أمرين أو أزيد، لا أنّه تأكيد للمعلوم حتى يقال: إنّه يصدق على المعلوم بالإجمال أنّه حرام بعينه.

هذا، مع أنّ لازمه عدم جريان الأصول فى موارد الشبهات غير المحصوره و ما يكون بعض أطرافه خارجا عن محلّ الابتلاء من الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، إذ مقتضى معارضه الصدر و الذيل و عدم شمول الأدلّه الموارد العلم الإجمالى هو: عدم الجريان حتى فيما ذكر، فلا بدّ أن يلتزم- قدّس سرّه- بأنّ استصحاب حياه المقلّد فيما إذا مات أحد و تردّد أمره بين ذلك المقلّد و بين تاجر خارج عن محلّ الابتلاء أو بين أشخاص آخر غير المحصوره غير جائز مع أنّه لا يلتزم به أحد لا هو- قدّس سرّه- و لا غيره.

و بالجملة، لو قلنا بانحفاظ رتبه الحكم الظاهرى فى الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالى فى مقام الثبوت، لا مانع من شمول أدلّه الأصول إيّاها فى مقام

١- الكافى ٥: ٣١٣- ٣٩، و ٦: ٣٣٩- ١، الفقيه ٣: ٢١٦- ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٨ و ٩: ٧٩- ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧- ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، و ٢٥: ١١٧- ١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١.

الإثبات، و لكنك عرفت عدم انحفاظها فيها، و عدم إمكان الترخيص فى جميع الأطراف عقلا، فأدله الأصول مخصّيه به بغير الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى عقلا، لا أنّها قاصره عن الشمول لها من دون أن تكون مخصّيه عقلا.

هذا تمام الكلام فى الحيثيه الثالثه- أى: حرمة المخالفه القطعيّه- بمقدار يناسب المقام.

و أما الحيثيه الأولى- و هى كفايه الامتثال الإجمالى و عدمها

إشاره

- فتفصيلها فى بحث البراءه و الاشتغال.

و مجمل القول فيها أنّه لا ينبغى الشكّ فى حسن الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالى مع عدم التمكن من الامتثال التفصيلى سواء كان فى التعدييات أو التوضييات كان مستلزما للتكرار أم لم يكن، و هكذا لا ريب فى حسنه فى التوضييات مطلقا كان متمكنا من الامتثال التفصيلى أم لم يكن، لأنّ المفروض أنّ الغرض تعلق بمطلق وجود المأمور به فى الخارج، فإذا أتى المكلف بما علم وجود المأمور به فى ضمنه من الأفراد، فقد أتى بالمأمور به، و حصل غرض المولى بذلك.

هذا، و ربما يستشكل فى خصوص العقود و الإيقاعات من جهه أنّ ترتب الأثر عليها متوقّف على قصد الإنشاء، و مع الشكّ فى ترتب الأثر لا يتحقّق قصد الإنشاء، فلا يحسن الاحتياط فيها.

و هذا الإشكال بمعزل عن التحقيق، فإنّ قصد الإنشاء يتحقّق مع العلم بعدم إمضاء الشارع فكيف مع الشكّ؟! و البائع يعتبر الملكيه بقوله: «بعت» كان هذا الاعتبار موردا لإمضاء الشارع أو لم يكن، فقصد الإنشاء ممكن على كلّ حال، و لا ربط له بترتب الأثر الشرعى عليه و عدمه، و لذا ترى أنّ الكفار يعاملون و يعتبرون ملكيه الخمر و الخنزير قاصدين فى ذلك مع علمهم بعدم

إمضاء الشارع معاملاتهم هذه و عدم ترتب الأثر الشرعى عليها.

و أما فى التبعديّات: فالكلام يقع فى مقامين:

أشاره

الأول: فيما لا يحتاج إلى التكرار.

و الثانى: فيما يحتاج إليه. و فى كلّ من المقامين يبحث فى أمرين:

الأول: فى العبادات النفسية.

و الثانى: فى العبادات الضميمة.

أما الأمر الأول من المقام الأول

- و هو العبادات النفسية فيما لا- يحتاج إلى التكرار- فإن لم يكن الشكّ منجزاً للتكليف بأنّ كانت الشبهه موضوعية مطلقاً، أو كانت حكمية بعد الفحص، فلا- ينبغى الريب أيضاً فى حسن الاحتياط و تحقّق الامتثال بالإتيان برجاء المطلوبية و احتمالها و لو مع التمكن من الامتثال التفصيلي، بل هو من أعلى مراتب العبودية.

نعم هو موجب للإخلال بقصد الوجه، و لكن لا دليل على اعتباره و إن ادعى عليه الإجماع و أفتى به جماعه، و لعلّ مستندهم هو العقل، و هو لا- يحكم إلّا بوجوب الإطاعة و الإتيان بما أمر به المولى، و عدم وجدان دليل نقلى- مع كثره الابتلاء- عليه أقوى دليل على عدم الوجود.

و إن كان الشكّ منجزاً للتكليف، فإن كان فى خصوص التكليف الإلزامي مع معلوميه أصل المطلوبية- كما فى الدعاء عند رؤيه الهلال- فهو أيضاً كذلك يحسن الاحتياط و لو قبل الفحص و مع التمكن منه، أى من الامتثال التفصيلي.

و إن لم يكن كذلك، بل كان منجزاً للتكليف لو كان موجوداً واقعا، كما فى الشبهه الحكمية قبل الفحص، فقد وقع الخلاف بين صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدس سرهما، فذهب صاحب الكفايه- قدس سره- إلى جواز الاحتياط و تحقّق الامتثال لو صادف الواقع من جهه أنّ الامتثال يتحقّق بأمرين: وجود المأمور به

و المفروض أنه أتى به، و قصد القربه و قد تحقّق بالإتيان بداعى احتمال المطلوبيه(١).

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ الحاكم فى باب الطاعه حيث إنّه هو العقل و هو إنّما يحكم بحسن الاحتياط و كفايه التحرّك باحتمال الأمر مع عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي، و التحرّك بنفس تحريك المولى و الانبعاث يبعثه، فالإتيان بداعى احتمال الأمر و رجاء المطلوبيه امتثال فى طول الإتيان بداعى الأمر المعلوم، و التحرّك بتحريك المولى بحكم العقل، فلا يحسن الاحتياط قبل الفحص.

و على تقدير الشكّ و عدم استكشاف ذلك من العقل فمقتضى القاعده هو الرجوع إلى أصاله الاشتغال لا البراءه، إذ الشكّ ليس فى أمر مجعول شرعا حتى يرفع بحديث الرفع، بل الشكّ فى موضوع حكم العقل، و أنّه هل هذه العباده المأثيه بهذه الكيفيه ممّا يراه العقل طاعه، و لا يعتبر أمر آخر فى كونها مصداقا للطاعه العقلية أو لا؟ و من المعلوم أنّه لا بدّ من إحراز ذلك، فالقاعده تقتضى لزوم الفحص و الإتيان بقصد الأمر على تقدير الوصول و الظفر بالتكليف، و باحتمال الأمر على تقدير عدم الظفر(٢).

هذا، و الحقّ ما أفاده صاحب الكفايه من حسن الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالى و لو مع التمكّن من الامتثال التفصيلي، و ذلك لأنّنا لا نشكّ أوّلا فى عدم اعتبار التحرّك بتحريك المولى و قصد أمره فى مقام الامتثال، إذ حكم العقل بوجوب الطاعه- الذى مرجعه إلى إدراك العقل استحقاق العقاب على ترك المأمور به- لا يقتضى إلّا وجوب إتيان المأمور به، سواء كان تعبديّا أو

١- كفايه الأصول: ٣١٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٤-٤٦.

توضيحيًا، و أما أنّ المأمور به أيّ شيء هو فلا ربط له بالعقل، وقد مرّ في بحث التعيّد والتوضيحي أنّ الاستفادة من الروايات الواردة في باب اعتبار التّيه في العبادات أنّ الفعل لا بدّ وأن يكون بتّيه صالحه، مضافا إلى الله تبارك وتعالى، لا رياء ولا بداع آخر من الدواعي السيئه أو ما لا تكون صالحه ولا سيئه، وهذه الإضافة كافيّه في تحقّق القربه المعتره في العباده في ضمن أيّ داع من الدواعي تحققت، ومن الظاهر أنّه بالإتيان بداعي احتمال المطلوبيه و رجائها تتحقّق هذه الإضافة.

و ثانيا على فرض الشكّ يكون الموارد مورد البراءه لا الاشتغال، إذ الشكّ في اعتبار أمر زائد على هذه الإضافة شرعا، وقد مرّ إمكان أخذ قصد الأمر في المأمور به و متعلّقه و في متعلّق الأمر الثاني، فلو كان بخصوصه ممّا له دخل في المأمور به فلا بدّ من بيانه، و مع عدمه يحكم بعدم اعتباره بمقتضى أدلّه البراءه.

و الحاصل: أنّ قصد الأمر و توابعه (١) مأخوذ من الشارع، و مع الشكّ فيه يرفع بحديث الرفع.

و أما الأمر الثاني من المقام الأوّل

- و هو البحث عن العبادات الضمّيه التي لا تحتاج إلى التكرار- فالشكّ فيه أيضا إمّا في جهه الطلب من الوجوب أو الاستحباب مع معلوميه أصل الطلب، كما إذا شكّ في أنّ السوره هل هي واجبه في الصلاه أو مستحبّه؟ و لا- شبهه في جواز الاحتياط و كفايه الامتثال الإجمالي مع التمكن من التفصيليّ منه.

و الظاهر أنّ من استشكل في ذلك في العبادات النفسيه من جهه قصد الأمر لا يستشكل في الضمّيه من العبادات، فإنّ قصد الوجه اعتباره إمّا من جهه

الإجماع، و هو مفقود فيهما لو لم يكن إجماع على خلافه، أو من جهة أنّ العمل لا يتّصف بالحسن إلّا إذا قصد جهة حسنه و أتى بقصدها أو أتى بقصد عنوان إجمالى مشير إليهما إجمالاً، كعنوان الصلاة و الصوم و غيرهما، و هى - على تقدير تماميتها - تختصّ بنفس العبادة لا- أجزائها، فإنّ كلّ جزء ليس فيه جهة حسن غير الجهة التى تكون فى نفس العمل حتى يلزم على هذا القول إتيان الجزء بقصدها، بل قصد عنوان العمل - المشير إلى الجهة التى تكون فى العمل - كاف فى وقوع الأجزاء على وجهها.

و إمّا فى أصل المطلوبية، كما إذا شكّ فى أنّ السورة هل هى مأمور بها فى الصلاة أم لا؟

ولا- بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن احتمال الحرمة - بمعنى المبطلية - فى البين بأن شكّ فى أنّ السورة هل هى مأمور بها أو مبطله للصلاة؟ إذ هو داخل فى المقام الثانى، و خارج عن الفرض، و هو ما لا يكون مستلزماً للتكرار.

فذهب شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - إلى حسن الاحتياط فيه بدعوى أنّ إتيان العمل حيث إنّه بداعى الأمر المعلوم فتتحقق الإطاعة اليقينية لو أتى بالجزء المشكوك، و لا يضرب كون الجزء مشكوكاً فى كون نفس العمل مأتياً به بداعى الأمر القطعى المتعلّق به، و تحرّك العبد و انبعاثه بتحريك المولى و بعثه القطعى لا الاحتمالى، فالامثال الإجمالى و إن كان فى طول الامثال التفصيلي فى العبادات النفسية لكنّه فى العبادات الضمّية فى عرضه (١).

و الحقّ أنّه لا- فرق بين المقامين، و نفس العمل و أجزاءه مشتركان فى ذلك ملاكاً، فإن قلنا بأنّ امثال نفس العمل إجمالاً فى طول امثاله التفصيلي،

فلا- بدّ من القول به في الأجزاء أيضا، إذ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء، و هي بعينها هو المركّب، و لذا قلنا في بحث مقدّمه الواجب: إنّ وجوب الأجزاء ليس وجوبا غيريّا، بل هي مأمور بها بعين الأمر المتعلّق بالمركّب، فلو اعتبر الإطاعه اليقيتيه في نفس العمل- الّذى هو عين الأجزاء- فلا بدّ من الاعتبار فيها أيضا بحيث لو سألنا المصلّى عن كلّ جزء يأتي به و قلنا: لما ذا تأتي به؟ يجيبنا بأنّه مأمور به، و لا يبقى متحيّرا، فعلى هذا لا يكفي الإتيان بالجزء المشكوك رجاء و باحتمال المطلوبيّة، و الفرق تحكّم.

و قد عرفت بطلان أصل المبني، و أنّ الإطاعه لا بدّ فيها من أمرين، وجود المأمور به الواقعي في الخارج، و كونه مضافا إلى الله تعالى، و كلاهما موجود في الإطاعه الاحتماليه. فالصحيح هو القول بالاكتفاء في هذا الفرض أيضا. هذا كلّه في المقام الأوّل.

أما المقام الثاني- أي ما يحتاج إلى التكرار من العبادات

إشاره

- فهل يحسن فيه الاحتياط أو لا؟ و قد ذكرنا أنّ البحث فيه من جهتين:

الأولى: في العبادات النفسيّة.

و الثانيه: في العبادات الضمّيّه.

أما الجبهه الأولى:

فقد ذكر في وجه المنع وجهان:

الأوّل: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه، و هو: أنّ التكرار عبث و لغو، و ما يكون لغوا و عبثا لا يقع على صفه المقرّبيّه (١).

و أفاد في الكفايه في جوابه وجهين:

الأوّل: أنّ التكرار لا يكون مطلقا عبثا، بل ربما يكون بداع عقلائي،

فالدليل أخص من المدعى.

الثانى: أنّ العبثيه و اللغويّه إنّما تكون فى طريق الامتثال لا فى نفس الامتثال، فإنّ إحدى الصلوات مثلا تقع فى الخارج مطابقه للمأمور به، و هى مأتى بها بالداعى الإلهى، و لا تكون لغوا و عبثا، و إنّما اللغو هى الصلوات المتقدمه عليها أو المتأخره عنها.

و بعبارة أخرى: اللغويه إنّما تكون فى تحصيل القطع بالامتثال لا فى نفس الامتثال، و الأفعال المتقدمه و المتأخره مقدمات علميه للمأمور به لا وجوديه (١).

و الصحيح هو الجواب الثانى لا الأول، فإنّ التكرار و إن كان - كما أفاده - قد لا يكون عبثا و يكون بداع عقلانى إلا أنّ مجرد كون الداعى عقلانيا لا يرفع الإشكال، فإنّ التكرار إن كان منافيا لقصد القربه و موجبا لعدم تحقّق الداعى الإلهى فى المأمور به، فتبطل العباده به، سواء كان بداع عقلانى أو سفهائى، و إن لم يكن كذلك، فتصحّ العباده مطلقا، كان التكرار لغوا أو لم يكن.

فظهر أنّ الحقّ فى الجواب هو الجواب الثانى، و أنّ التكرار على تقدير كونه عبثا و لغوا لا يستلزم اللغويّه و العبثيه فى المأمور به، بل هى فى طريق الامتثال و فيما تقدّم على المأمور به و تأخر عنه لا فى نفس المأمور به.

و الوجه الثانى: ما أفاده شيخنا الأستاذ سابقا فيما لم يكن مستلزما للتكرار من أنّ الإطاعه حيث إنّها ممّا يحكم بها العقل، و هو لا يرى الإطاعه الاحتماليه فى عرض الإطاعه القطعيّه، فإتيان الصلوات المتعدده - التى يؤتى بكلّ واحده منها بداعى احتمال الأمر مع التمكن مع الامتثال القطعى - غير

جائز، فإنه ليس من الإطاعة في نظر العقل(١).

و الجواب عما أفاده- مضافا إلى ما سبق من القطع بأن العقل لا يفرق بين الأمرين و لا يرى أمرا زائدا على إتيان الفعل مضافا إلى الله تعالى بأى إضافة كانت في تحقق الإطاعة و أن [الأصل]- على فرضه- هو البراءة:- أن الامتثال في المقام قطعى، فإن المكلف يعلم بوجوب الصلاة، و يأتي بها بداعى نفس الأمر لا احتمالاه، غايه الأمر أنه لا يميز الواجب عن غيره و لا يدري أنه هو التمام أو القصر، و التمييز غير معتبر في تحقق الإطاعة و القربه قطعاً.

نعم، لو كان قاصدا للاقتصار على إحدى الصلاتين، فيكون الامتثال احتماليا، و هو أمر آخر. و قد نبه عليه الشيخ- قدس سره- فى بعض تنبيهات الاشتغال و التزم بعدم جواز الاكتفاء على تقدير مصادفه الواقع(٢). و وافقه عليه شيخنا الأستاذ(٣).

و الحق هو جواز الاكتفاء فيه أيضا، لما ذكرنا من أنه إتيان للفعل مضافا إلى الله، و هو كاف فى تحقق الطاعة عقلا. هذا فى الجبهه الأولى.

و أما الجبهه الثانيه:

فإن قلنا بجواز الاحتياط فى العبادات النفسيه، فلا ينبغى الإشكال فيها- أى فى العبادات الضميه- أيضا، ففى دوران أمر القراءه بين وجوب الجهر و وجوب الإخفات، يأتى المصلّى بصلاه واحده و يقرأ فيها قراءتين: إحداهما جهرا و الأخرى إخفاتا بداعى جزئيه ما يكون فى الواقع جزءا و قراءه القرآن فى الآخر.

و إن لم نقل بجواز الاحتياط فيها و قلنا بأن الامتثال الاحتمالى فى طول

١- أجود التقريرات ٢: ٤٤-٤٦.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٠.

٣- أجود التقريرات ٢: ٢٨٣.

الامتثال القطعي، فلا بدّ من القول به في المقام أيضا بلا فرق بين المقامين.

و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - مع أنّه بنى على كون الامتثال الاحتمالي في طول القطعي منه و عدم جواز الاحتياط في العبادات المستقلّه - التزم بجواز الاحتياط في العبادات الضمّتيه، لما أفاده في المقام الأوّل من أنّ الامتثال فيها قطعي، للعلم بوجود الأمر و تعلّقه بالمركبّ قطعاً (١).

و قد عرفت ما فيه من أنّ الأمر بالمركبّ ينحلّ إلى الأجزاء، فكلّ جزء لا بدّ من الإتيان به بداعي نفس الأمر لا احتمالاه على هذا القول.

و بالجملة لا فرق بين الواجبات النفسيه و الضمّتيه، فإن قلنا بلزوم الامتثال التفصيلي مع التمكن منه و عدم جواز الاكتفاء بالامتثال الإجمالي و الاحتمالي، فلا يجوز الاحتياط في كليهما، و إلّا يجوز فيهما. هذا كلّ في الامتثال القطعي.

أمّا الامتثال الظني فإنّ كان الظنّ ظنّاً خاصّاً اعتبره الشارع و جعله علماً تعبدياً، فحاله حال العلم الوجداني بجميع أحكامه.

نعم، هناك فرق واحد في البين، و هو حسن الاحتياط عقلاً - في الظنّ الخاصّ، بل هو من أرقى مراتب العبوديه، فيأتي الصلاه قصراً إذا قامت أماره معتبره على لزوم القصر في مورد، و يأتي بالتمام برجاء المطلوبيه و احتمال عدم إصابه الأماره للواقع، و هذا بخلاف ما علم وجدانا بوجود القصر، فإنّه لا يعقل تحقّق القربه في صلاه التمام.

و هل يقدّم القصر - في الفرض - على التمام، أو يجوز تقديم التمام أيضاً؟ قولان مبنيان على الخلاف السابق من كون الامتثال الاحتمالي في عرض القطعي أو في طوله؟ و لذا احتاط بعض (٢) في حاشيته على نجاه العباد بالجمع

١- أجود التقريرات ٢: ٤٤.

٢- الظاهر هو السيد إسماعيل الصدر، راجع نجاه العباد: ١٧٦.

بين القصر و الإتمام و تقديم القصر لمن سافر إلى أربع فراسخ و لم يرجع ليومه.

و بعض آخر عكس، فقال بالاحتياط و تقديم التمام، فمن ترجح في نظره القصر، قال بالأول، و من ترجح في نظره الإتمام، قال بالثاني.

و مما ذكرنا يظهر جواز كل منهما و الإتيان كيف شاء مع أنه على كل تقدير إتيان القصر بداعى نفس الأمر و إتيان التمام بداعى احتمال الأمر مع رجحان القصر، و بالعكس مع رجحان التمام سواء تقدّم الراجح على المرجوح أم تأخر، و ليس من باب الاكتفاء بالامتنال الإجمالى مع التمكن من التفصيلي حتى يقال: إنه غير جائز.

و إن كان الظنّ ظنّاً ثبت حجّيته بدليل الانسداد، فعلى تقدير الكشف - بأن تكون إحدى مقدمات دليل الانسداد هو بطلان الاحتياط من جهة لزوم الجزم بالتيه في مقام الامتنال بتقريب أنّ العقل بعد ثبوته التكليف الواقعي قطعاً، و عدم حجّيته الطرق و الأمارات على الفرض، و لزوم الجزم بالتيه و الإتيان بداعى نفس الأمر لا احتمالاً يكشف عن أنّ الشارع جعل لنا طريقاً إلى تلك التكليف، إذ لا يعقل عدم جعله الطريق إليها و تكليفه بالجزم بالتيه و الإتيان بداعى نفس الأمر، فإنّه تكليف بما لا يطاق، و هذا الطريق بالسبر و التقسيم منحصر في الظنّ، فإنّه أقرب إلى الواقع بعد تعدّد العلم - يكون حال الظنّ المطلق بهذا المعنى حال الظنّ الخاصّ بلا - تفاوت بينهما، بل هو أيضاً ظنّ خاصّ في الحقيقة، و تسميته بالظنّ المطلق مجرّد اصطلاح، إذ هذا الظنّ على هذا حجّه من قبل الشارع و علم في نظره كالظنّ الخاصّ، غاية الأمر أنّ الكاشف عن الحجّيته في الظنّ الخاصّ هو آية النبأ مثلاً، و في الظنّ المطلق - على الكشف - هو العقل.

و مما ذكرنا ظهر أنّ بطلان الاحتياط لا بدّ أن يكون من هذه الجهة - أى:

لزوم الجزم بالتيه- لا- من جهة لزوم العسر المخلّ بالنظام، إذ مقتضاه ليس إلّا بطلان الاحتياط الكلي، أما الاحتياط في بعض الشبهات بمقدار لا يستلزم العسر المخلّ بالنظام فلا، و مع عدم ثبوت بطلان الاحتياط في جميع الموارد و كلياً لا تنتج مقدمات دليل الانسداد الكشف، و تفصيل الكلام في محله.

و على تقدير الحكومه- بأن كانت إحدى مقدماته هو عدم وجوب الاحتياط لا- بطلانه بتقريب أنّ العقل بعد عدم وجوب الاحتياط في جميع الشبهات من جهة لزوم العسر، و ثبوت التكاليف الواقعيه غير المعلومه لنا يضيّق دائره الاحتياط في مقام الامتثال، و يحكم بوجوب الاحتياط بمقدار لا يستلزم العسر، و هو الاحتياط في المظنونات فقط دون المشكوكات و الموهومات، فالظنّ واجب الاتّباع من باب وجوب الاحتياط فيه خاصّه، و ليس فيه كاشفيّه عن الواقع لا- بحكم الشرع و لا- بحكم العقل، فالتعبير عنه بالحجّه مسامحه واضح- فلا محاله يكون الامتثال الإجمالي في عرض الامتثال الظنيّ بحكم العقل، فللمكلف اختيار أيّ منهما شاء.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ تعجّب الشيخ(١) قدّس سرّه- من ذهاب المحقق القميّ إلى كون الامتثال الإجمالي في طول الامتثال الظنيّ مع أنّه قائل بحجّيته من باب الانسداد(٢)- في غير محله، لأنّه قائل بالكشف(٣)، فالأمر كما أفاده- قدّس سرّه- بناء على اعتبار الجزم في التيه، الذي هو مبنى الكشف.

هذا كلّه في العبادات النفسانيه، و بها يظهر الحال في الجبهه الثانيه، و هي العبادات الضمّتيه التي تحتاج إلى التكرار، فلا نعيده.

١- فرائد الأصول: ١٥.

٢- قوانين الأصول ١: ٤٣٩ و ما بعدها و ٤٥١-٤٥٢.

٣- قوانين الأصول ١: ٤٥١-٤٥٢.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ الاحتياط جائز و حسن في التوضيحيات و التعدييات مطلقا، سواء كان مستلزما للتكرار أو لا، و سواء كان في العبادات المستقله أو غيرها، و أنّه في عرض الامثال التفصيلي العلمي فضلا عن الظني بالظن الخاص أو الانسدادى على تقدير الكشف أو الحكومه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلق بالقطع بمقدار يناسب المقام.

و بعد ذلك يقع الكلام في أصل المقصد، و هو بيان الأمارات الظنيه.

و ينبغي التنبيه على أمور:

إشارة

و ينبغي التنبيه على أمور (١):

الأول:

أنّه لا-ريب في أنّ الظنّ ليس كالقطع في كون الحجّيه من لوازمه الذاتيه، و لا يكون فيه اقتضاء الحجّيه أيضا لا في مرحله ثبوت التكليف به و لا في مرحله سقوطه به، بل ثبوتها له لا بدّ له من جعل شرعيّ بأن يعطى الشارع له صفة الحجّيه، و لا يمكن ثبوت الحجّيه له- بعد ما لم يكن بحسب ذاته علّه و لا-مقتضيا لها- بطرؤ الحالات و ثبوت مقدمات بحيث تكون موجبه لاقتضائه الحجّيه ذاتا، كما يظهر من صاحب الكفايه (٢)، ضروره أنّ الذاتى غير قابل للانفكاك و غير قابل للتغيير بطرؤ الحالات.

و يظهر من بعض المحققين- كما في الكفايه، و لعلّه الشيخ محمد تقى قدّس سرّه صاحب الحاشيه- الاقتضاء في مرحله السقوط.

و قال في الكفايه: لعلّه لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل. ثم بعد ذلك أمر بالتأمل (٣).

و لعلّ وجهه: أنّ ما يستظهر من كلامه أنّ الاكتفاء بالظنّ في مقام الامثال

١- يأتي الأمر الثالث في ص ١١٧ عند قوله: و بعد ذلك يقع الكلام في مقتضى الأصل عند الشكّ في الحجّيه.

٢- كفايه الأصول: ٣١٧.

٣- كفايه الأصول: ٣١٧.

من جهة الانسداد على تقدير الحكومه لا من جهة اقتضائه ذلك ذاتا، كما بيّنا، مع أنّ المستند لو كان عدم وجوب دفع الضرر المحتمل، لوجب الحكم بسقوط التكليف بالعمل بالمحتمل أيضا، مضافا إلى أنّ الضرر في المقام ضرر أخرويّ، و لا خلاف في وجوب دفعه، بل العقل يحكم بوجوب دفعه و لو كان موهوما، و إنّما الخلاف في الضرر الدنيويّ.

الثاني: في بيان إمكان التّعبد بالظنّ.

إشاره

و المراد بالإمكان في المقام هو الإمكان الوقوعي لا الذاتى، بمعنى أنّ التّعبد بالظنّ هل يلزم من وقوعه محال حتى يمتنع وقوعه، أو لا يلزم حتى يمكن وقوعه؟ لا بمعنى أنّه مستحيل ذاتا كاجتماع النقيضين، و لا الإمكان الاحتماليّ، كالإمكان في كلام الشيخ الرئيس «كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان» (١). بداهه أنّ الاحتمال من الأمور الوجدانيه و من مدركات العقل إمّا موجود أو معدوم، و لا يعقل التّعبد به.

و هل الأصل الأولى عند الشكّ في إمكان وقوع شىء أو استحالته و عدم قيام الدليل على أحدهما هو الإمكان أو الامتناع؟

ذهب الشيخ - قدس سرّه - إلى الأوّل بدعوى بناء العقلاء على ذلك (٢).

و أورد عليه صاحب الكفايه أوّلا: بأنّه لم يثبت من العقلاء بناء على ذلك.

و ثانيا: على تقدير ثبوته لا يحصل منه إلّا الظنّ، و الكلام في اعتباره.

و ثالثا: على تقدير اعتباره لا فائده في إثبات مجرّد الإمكان، و لا يترتب

١- الإشارات و التنبهات ٣: ٤١٨ النمط العاشر.

٢- فرائد الأصول: ٢٤.

عليه أثر عملي ما لم يثبت وقوعه (١).

و اعترض عليه شيخنا الأستاذ أيضا: بأن المراد من الإمكان هو الإمكان في عالم التشريع، و بناء العقلاء على تقدير ثبوته مختص بالشك في الإمكان التكويني لا التشريعي (٢).

و الظاهر أنّ الحق مع الشيخ قدس سرّه، و لا يرد عليه شيء.

أمّا ما أورده شيخنا الأستاذ من أنّ الإمكان و الامتناع في المقام تشريعيان لا تكوينيان، فلا نعقل له معنى صحيحا، ضروره أنّ الشيء إما ممكن الوقوع في الخارج أو ممتنع الوقوع، و أي ربط للتشريع في كون التعبد بالظنّ ممّا يلزم من وقوعه محذور عقلي حتى يمتنع أو لا يلزم حتى يكون ممكنا؟ نعم، قد يكون التشريع معروضا للإمكان أو الاستحالة، فيقال: إنّه ممكن أو مستحيل.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه قدس سرّه: فهو تامّ لو كان مراد الشيخ - قدس سرّه - من بناء العقلاء على الإمكان و ترتيب آثار الإمكان على المحتمل استحالته هو أنّه لمجرد احتمال الإمكان بلا ورود دليل ظاهر فيه. لكنّه من المظنون أنّ مراده - قدس سرّه - ثبوت بناء العقلاء فيما ورد دليل ظاهر في وقوعه لا مطلقا، و لا ريب أنّه كذلك، و أنّهم يبنون على الإمكان، و يرتّبون عليه آثاره ما لم يدلّ دليل قطعي على الاستحالة، فإذا دلّت آية النبأ - مثلا - على وجوب العمل بالظنّ الحاصل من خبر العادل و التعيّد به، فمجرد احتمال استحاله هذا التعبد لا يوجب رفع اليد عن هذا الظاهر بحكم العقل و بناء العقلاء.

مثلا: لو قال المولى: «أكرم العلماء» الشامل بعمومه للفساق من العلماء أيضا، فلو احتملنا استحاله التكليف بإكرام الفساق من جهه عدم وجود ملاك

١- كفايه الأصول: ٣١٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٦٢.

الوجوب فى إكرامهم، لى لنا الاقتصار بإكرام العدول منهم فقط بمجرّد هذا الاحتمال، و لا عذر لنا فى ترك ذلك، و للمولى أن يعاقبنا عليه بحكم العقل و العقلاء.

و بالجمله، الأصل الأوّلى بمقتضى بناء العقلاء- فىما ورد دليل ظاهر فى وقوع شىء- هو الحكم بالإمكان ما لم يكن دليل خارجى قطعى على خلاف الظاهر، كما أفاده الشيخ قدّس سرّه، فإذا أبطلنا دليل القائل بالاستحاله، نحكم بالإمكان، و لا نحتاج إلى إقامه البرهان عليه.

و ما استدّل به ابن قبه على الاستحاله

يرجع حاصله- بعد ما أوضحه المتأخرون- إلى أمرين:

أحدهما: لزم المحذور فى ناحيه الخطاب، و هو اجتماع المثلىن فى صورته موافقه الحكم الواقعى مع مؤدّى الأماره، و اجتماع الضدّين فى صورته المخالفه و عدم الإصابه بأنّ كان أحدهما الوجوب و الآخر حكما آخر من الأحكام.

و ثانيهما: لزوم المحذور فى ناحيه الملاك، و هو تحليل الحرام بأن يرخص الشارع فى فعل ما يكون فيه مفسده ملزمه أو ترك ما فيه مصلحه إلزاميه، فإنّه إلقاء فى المفسده و تفويت للمصلحه، و كلاهما قبيح على الحكيم، و تحريم الحلال بأنّ يحرم فعل ما لا مصلحه و لا مفسده فيه، أو تركه إذا كان فى الواقع مباحا و قامت الأماره على وجوبه أو حرمة.

أمّا الجواب عن المحذور الثانى- و هو المحذور الملاكى- فهو أنّه له طرفان: أحدهما: ما كان مؤدّى الأماره هو الوجوب أو الحرمة مع كونه فى الواقع جائزا. و ثانيهما: ما إذا كان للفعل مفسده ملزمه أو مصلحه ملزمه و قامت الأماره على جوازه.

أمّا الطرف الأوّل: فليس فيه كثير إشكال، ضروره أنّ تعميم الحكم للموارد المشتبهه- التي لا يمكن للمكلف تشخيصها حفظا للمصالح الواقعيه- لا مانع منه، فإنّ المصلحه النوعيه و الحكمه الإلهيه تقتضيان إيجاب المباح أو تحريم المشتبه بين الواجبات أو المحرّمات لأجل الوصول إلى تلك المصالح الواقعيه و عدم الوقوع في تلك المفاسد الواقعيه.

و هذا في العرف: كما إذا علم شخص بأنّ أحدا يريد قتله و يعلم أنّ عبيده لا يعرفونه، فمقتضى الحكمه أن يأمر عبيده بأن لا يدخلون عليه أحدا من الناس حفظا لنفسه. و في الشرع: كما في وجوب العده لعدم اختلاط الأنساب، فإنّ الشارع أوجب العده على كلّ مرأه و لو مع العلم بعدم الاختلاط، لثلا يقع المكلفون في الاشتباه من جهه جهلهم بخصوصيات الموارد، و يفوت هذا الغرض المهمّ و لو في مورد.

و أمّا الطرف الآخر: فإمّا أن يفرض في حال انسداد باب العلم في جميع الأحكام أو معظمها، فليس التعبد بالأماره إيقاعا في المفسده أو تفويتا للمصلحه، بل المكلف من جهه جهله بالواقع و عدم تمكّنه من العلم به يقع في المفسده و يفوت منه المصلحه على كلّ حال تعييده الشارع بالأماره أو لا، فإذا رأى الشارع أنّ العمل بالأماره موجب لإدراك المصالح الواقعيه أزيد من العمل بغيرها، فلا مانع من التعبد بها.

نعم، لو كان الفعل في الواقع واجبا و قامت الأماره على حرّمته أو كان حراما و قامت الأماره على وجوبه، فالتعبد بالأماره موجب للإيقاع في المفسده و تفويت المصلحه لكنّه لا مانع منه إذا كان العمل بالأماره سببا للوصول إلى أغراض المولى أكثر من العمل بغيرها، و لا ريب في حسن تفويت مصلحه أو مصلحتين أو الوقوع في مفسده أو مفسدتين لأجل إدراك المصالح الكثيره و عدم

الوقوع فى المفاسد الكثره.

أو يفرض فى حال انفتاح باب العلم، بمعنى التمكن من الوصول إلى الواقعيّات على ما هى عليها، فإن علم الشارع بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات و إن كان متمكناً منه لكنّه لا يصل خارجاً من جهه تحصيله القطع من أسباب غير مصادفه للواقع غالباً، و علم أنّ العمل بالأماره أغلب مصادفه للواقع من العمل بالقطع الحاصل لهم من تلك الأسباب، فليس فى التعيّد بالأماره إلقاء فى المفسده أو تفويت للمصلحه إلّا بمقدار لا يعتنى به فى جنب الغرض المهم المترتب عليه من إدراك كثير من المصالح الواقعيّه، فلا قبح فيه أصلاً.

و ممّا ذكرنا يظهر ما فى كلام الشيخ- قدّس سرّه- من أنّ هذا الفرض، أى:

فرض العلم بعدم وصول المكلف إلى الواقعيّات فرض انسداد باب العلم(١)، لما عرفت من أنّ انسداد باب العلم بمعنى امتناع الوصول و عدم التمكن منه، و فرض الانفتاح فرض التمكن من الوصول و لو لم يتحقّق الوصول خارجاً.

و إن كان المكلف يصل إلى الواقعيّات على ما هى عليها بدون التعيّد بالأماره، فلا مورد لهذه الشبهه أيضاً بناء على القول بأنّ حجّيه الأمارات غير العلميّه من باب السببيّه و الموضوعيّة لا الطريقيّه المحضه،

و نعى بالسببيّه سببيّه الأماره لحدوث المصلحه، و هى تنصّور على أقسام ثلاثه:

الأول: ما التزم به الأشعري،

و هو: أن تكون الأماره سبباً لحدوث مصلحه فى متعلّقها موجب للحكم الواقعي، بمعنى أنّ الحكم الواقعي تابع لقيام الأماره عند الجاهل، و لا حكم واقعي له سوى ما أذى إليه الأماره، و هذا مثل وجوب إطاعه الوالدين، التابع، حدوثاً لأمرهما، و استحباب إجابته استدعاء

المؤمن، التابع لاستدعائه.

و السبب بهذا المعنى و إن كانت تدفع إشكال ابن قبه من أصله، و ذا القضية سالبه بانتفاء الموضوع، و ليس وراء المصلحة أو المفسده- التي حدثت بقيام الأماره- مصلحة أو مفسده حتى يستلزم أمر الشارع باتباع الأماره إيقاع المكلف في المفسده أو تفويت المصلحة العائده إليه إلّا أنه باطل قطعاً و مستلزم للدور، فإنّ الواقع لو كان خالياً عن كلّ حكم فالأماره تحكى عن أى شىء و تخبر بما ذا؟ مضافاً إلى تحقّق الإجماع و وجود الأخبار المتواتره- كما فى كلام الشيخ (١) قدس سره- على أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثاً و بقاء.

الثانى: أن تكون الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل

لكنه بقيام الأماره يزول الحكم الواقعى بقاء و تحدث المصلحة فى مؤدى الأماره.

و هذا القسم أيضاً يدفع إشكال ابن قبه، إذ بعد قيام الأماره ليس فى البين إلّا مصلحة المؤدى، و الواقع خال عن المصلحة، فلا يلزم تفويت مصلحة الواقع بالتعبّد بالأماره إلّا أنه أيضاً- كسابقه- باطل و إن كان معقولاً ممكناً، لانعقاد الإجماع على أنّ الأماره لا تغيّر الواقع، و أنّ الأحكام مشتركه بين العالم و الجاهل حدوثاً و بقاء.

الثالث: ما اختاره بعض العدائيه من أنّ قيام الأماره سبب لحدوث مصلحة فى السلوك

مع بقاء الواقع على ما هو عليه من المصلحة و المفسده و هكذا المؤدى، فالمصلحة فى تطبيق العمل على طبق المؤدى، و هذه المصلحة السلوكيه تختلف قلّه و كثره باختلاف مقدار السلوك و زمانه طولاً- و قصرًا، فلو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمع و عمل المكلف على

طبقتها، ففي جميع الآتات- التي لو سئل عن وجه الاكتفاء بصلاة الجمعة، أجب بأنني استندت إلى الأماره التي أمرني الشارع باتباعها- يتدارك ما فات عنه من المصلحه، فإن كان استناده في وقت الفضيله فقط و بعد خروجه تبين وجوب صلاه الظهر و أنّ الأماره لم تصادف الواقع، فيجب عليه صلاه الظهر في الوقت، و يتدارك ما فات عنه من مصلحه إدراك وقت الفضيله، و إن كان استناده إلى أن خرج الوقت و بعد ذلك تبين مخالفه الأماره للواقع، فيجب عليه قضاء صلاه الظهر، فإنّ المتدارك حينئذ هو مصلحه الوقت فقط لا مصلحه أصل الصلاه، و إن استند إليها إلى أن مات، فالمتدارك مصلحه أصل الصلاه.

و الحاصل: أنّ التدارك إنّما يكون بمقدار فات عنه مصلحه الواقع من ناحيه الأماره و وقع في خلاف الواقع بسبب العمل بها بمقتضى أمر الشارع باتباعها ما دام المكلف بقايا على صفه الجهل و لم ينكشف له الخلاف، فعلى هذا ما يفوت عن المكلف بواسطه التعبد بالأماره يتدارك، و الباقي لا بدّ للمكلف من إدراكه، و لو فات فليس إلّا بتفويت نفس المكلف لا من ناحيه التعبد بالأماره، فأين هناك (١) تفويت مصلحه أو الإلقاء في مفسده؟

هذا كله بناء على السبب، أما بناء على الطريقيه المحضه و أنّ قيام الأماره

١- أقول: نعم، إن كان القول بالمصلحه السلوكيه صحيحا، فالإشكال مندفع، لكنّ الحقّ أنّ المصلحه السلوكيه ترجع إلى التصويب المعتزلي، و حيث إنّه باطل، فلا يدفع الإشكال بها أيضا، و ذلك أنّ الواجب إذا كان هو الظهر في الواقع و قامت الأماره على الجمعة، فإن كان في السلوك على طبق الأماره- و هو ليس إلّا إتيان الجمعة- مصلحه ملزمه بحيث تتدارك الفائته الموجوده في الظهر، فجعل الوجوب التعييني للظهر، المشترك بين العالم و الجاهل جزاف و ترجيح بلا مرجح، فإنّ اللازم هو جعل الوجوب التعييني، للعالم بالظهر و التخيري لمن قامت عنده الأماره، و هذا هو التصويب المعتزلي، فإنّ التعيين تغيير بقاء إلى التخير، فالتصويب منحصر في الاثنين لا ثالث لهما. (م).

لا يوجب حدوث مصلحة أصلا لا في المؤدى ولا في السلوك: فالتعبّد بالأماره- مع تمكّن المكلف من الوصول إلى الواقعيّات على ما هي عليها و علم الشارع بأنّه يصل إليها خارجا لو لم يتعبّده بالأماره غير العلميه- وإن كان موجبا لتفويت المصالح الواقعيّه والإلقاء فى المفسد الواقعيّه أحيانا، و يكون لهذا الإشكال وجه بحسب الظاهر، إلّا أنّ التحقيق أنّه مندفع على هذا المبنى أيضا، فإنّ تحصيل العلم بالواقعيّات، فيه عسر نوعيّ ينافى غرض التسهيل على المكلفين، و كون الشريعه شريعه سهله سمحاء، ففوات المصلحه و الوقوع فى المفسده بواسطه التعبّد بالأماره لا يزاحم المصلحه النوعيه التى هى عدم التشديد على المكلفين، و التسهيل عليهم، فللشارع التعبّد بالأماره لمكان العسر فى تحصيل العلم على نوع الناس، أى العسر الذى لا يريد الشارع إيقاع المكلفين فيه، مراعاة لهذه المصلحه النوعيه، و نظيره كثير فى أحكام الشريعه.

منها: مسأله نجاسه الحديد، التى رفعت- بمقتضى بعض الأخبار(١)- عن الأئمّه، لمكان العسر الشديد فى الاجتناب عنه، فإنّه محتاج إليه غالبا.

و منها: مسأله السواك، فإنّه روى عن النبى صلّى الله عليه و آله أنّه قال: «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك»(٢) و غير ذلك من الموارد التى رفع التكليف- الذى فيه عسر لنوع الناس- فيها و لو كان موجبا لتفويت المصلحه أو الإيقاع فى المفسده، لمعارضتها لما هو أقوى منها، و هى مصلحه التسهيل، و من الضرورى أنّه لا قبح فى مثله أصلا، فليكن التعبّد بالأماره حال انفتاح باب العلم- مع علم الشارع بأنّ المكلف يصل إلى الواقع لولاه- من هذا القبيل. هذا مضافا

١- انظر الفقيه ١: ٣٨- ١٤٠، و التهذيب ١: ٣٤٦- ١٠١٢ و ١٠١٣، و الاستبصار ١: ٩٥- ٣٠٨ و ٣٠٩، و الوسائل ٣: ٢٨٥، الباب ٨٣ من أبواب النجاسات، الحديث ١ و ٢.

٢- الفقيه ١: ٣٤- ١٢٣، الوسائل ٢: ١٧، الباب ٣ من أبواب السواك، الحديث ٤.

إلى أنّ ما بأيدينا من الأمارات غير العلميّه كلّها طرق عقلائيّه زاد فيها أو نقص عنها الشارع شيئا، و ليست ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه.

هذا كلّه في المحذور الملا-كي. أمّا المحذور الخطابي- الّذي هو اجتماع المثليّن في صورته المصادفه، و الضدّين في صورته المخالفه- فالجواب عنه- فيما إذا أصابت الأماره الواقع بأن كان الواقع واجبا مثلا و قامت الأماره على وجوبه أيضا- واضح، إذ تاره ليس في البين إلّا مصلحه واحده، و هي مصلحه الواقع، و حينئذ تكون الأماره كاشفه عن الواقع و مظهره له، و ليس مؤدّاها إلّا نفس الحكم الواقعي، غايه الأمر أنّه لم يصل إلى المكلف بنفس خطاب المولى، و وصل إليه بالأماره، فالتعدّد في الإنشاء و في الموصل لا في نفس الحكم، و هذا كما إذا قال المولى: «أكرم زيدا» و لم يعرف العبد أنّه من هو؟

فقال: «أكرم أبا عمرو» فلم يعرفه أيضا، فقال: «أكرم أخا خالد» فقد جعل المولى وجوب الإكرام على ذمّه عبده لكنّه حيث لم يصل إليه بالخطاب الأوّل أراد إيصاله بخطاب آخر و هكذا، فليس في هذا الفرض إلّا حكم واحد، و هو الحكم الواقعي، فأين اجتماع المثليّن؟

و أخرى تكون المصلحه متعدّده، و حينئذ و إن كان الحكم أيضا متعدّدا بحسب الظاهر، فإنّ المصلحه الملزمه التي تكون في الواقع دعت المولى إلى جعل الوجوب له، و هكذا المصلحه الملزمه التي تكون في العمل بالأماره أيضا دعت المولى إلى إيجابه، إلّا أنّه لا- مناص من الالتزام بتأكّد الحكم، و هذا كما في العامّين من وجه أو العامّ و الخاصّ المطلقين، المحكومين بحكم واحد، فإنّ مورد الاجتماع أو الخاصّ يتأكّد الحكم فيه، و مثلنا له سابقا بما إذا قال: «أكرم العلماء» ثم قال: «أكرم العدول» فإنّ العالم العادل يتأكّد وجوب إكرامه، و «أكرم العالم بالعلوم الشرعيّه» و «أكرم الفقيه» فإنّ الفقيه حيث إنّ ينطبق عليه كلا

العنوانين يتأكد وجوب إكرامه.

فأتضح أنّ صورته إصابه الأماره للواقع ليس فيها كثيره إشكالات، و إنّما الإشكالات فى صورته المخالفه بأن كان حكم صلاه الظهر مثلا فى الواقع هو الوجوب وقامت الأماره على حرمتها و وجوب صلاه الجمعة، فإنّ أمر الشارع بالتباعد الأماره حينئذ جعل للحكم المضاد للواقع، و لا ريب فى استحاله اجتماع الضدين.

و قد ذكر لدفع هذه الشبهه وجوه:

منها: ما أفاده الشيخ- قدس سرّه- فى أول بحث البراءه من أنّ اجتماع الضدين يعتبر فيه ما يعتبر فى اجتماع المتناقضين من الوحدات الثمانية أو التسعه، فإنّ الضدين بما هما ضدان لا استحاله فيهما، بل استحالتهم من حيث إنّهما يرجعان إلى اجتماع المتناقضين، إذ وجود أحد الضدين مستلزم لعدم الآخر، ففرض وجود السواد مع وجود البياض مستلزم لفرض وجود البياض مع عدمه، و هو من اجتماع المتناقضين، فإذا كان كذلك، فكما أنّ وحده الموضوع، التى هى شرط فى تحقق اجتماع المتناقضين و بدونها لا- تناقض فى البين كذلك فى اجتماع الضدين، فوجود السواد فى موضوع مضاد لوجود البياض فى ذلك الموضوع لا فى غيره.

و على هذا لو كان موضوع الحكم الواقعى و الظاهرى واحدا، فالأمر كما ذكر، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ الموضوع فى الحكم الواقعى هو ذات المكلف به و الفعل، و فى الحكم الظاهرى هو عنوان المشكوك و ما لا يعلم حكمه الواقعى، فاجتماعهما ليس من اجتماع الضدين فى شىء (١).

و قد أورد عليه أولاً: بأنه على تقدير تماميته مختص بالأصول العمليه، التي أخذ في موضوعها الشك، لا الأمارات التي حاكيه عن حكم نفس الواقع، ومؤداها هو الحكم الثابت لذات الفعل بعنوانه الأولى لا بعنوان أنه مشكوك الحكم، كما هو ظاهر.

و ثانياً: بأنه لا يتم في الأصول أيضاً، إذ لازمه التصويب، و أنّ الواقع في ظرف الشكّ خال عن الحكم الواقعي، و هو باطل جزماً، بل الخطابات عامه و شامله للعالمين بها و الجاهلين إتماً بالإجماع و الضروره، كما هو الذي اختاره قدس سره، أو بنتيجه الإطلاق، كما هو مسلك شيخنا(١)، أو بالإطلاق اللحاظي، كما اخترناه سابقاً، و بعد ما كان الحكم الواقعي مطلقاً غير مقيّد بالعلم و الجهل، و شاملاً للمشكوك أيضاً، فهو محكوم بحكمين متضادين: الواقعي، و الظاهري لا محاله، فلا تندفع الشبهه بهذا الجواب أصلاً لا في الأصول و لا في غيرها من الأمارات.

و منها: ما أفاده صاحب الكفایه - قدس سره - فيها و في حاشيته على الرسائل، و هو: أنّ الأحكام الواقعيه أحكام شأنيه - و في بعض تعبيراته أحكام إنشائيه - و ربّما يعبر عنها بأحكام فعليّه من بعض الجهات، بمعنى أنّها لو علم بها لتنجّزت، بخلاف الأحكام الظاهريه، فإنّها أحكام بعثيه أو زجريه، و من المعلوم أنّه لا مضاده بين الحكم الفعلي البعثي و [الإنشائي] الزجري، و إنّما المضاده تكون بين الحكمين الفعليين (٢).

و هذا الجواب ممّا لا يفيد شيئاً، فإنّ المراد من الحكم الشأني إن كان الحكم الاقتضائي، بمعنى أنّ شرب التتن - مثلاً - فيه ملاك الحرمة و مقتضيها

١- أجود التقريرات ٢: ٧٢.

٢- كفایه الأصول: ٣١٩-٣٢٠، حاشيه فرائد الأصول: ٣٦.

و لكنّه لا- يكون حراما واقعا، لقيام الأماره على الخلاف بل يكون فيه شأنيّه الحرمة و اقتضاؤها. فلازمه التصويب برأى الأشعري، المستحيل و أنّ الواقع خال عن الحكم.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحرمة طبعاً، و بقيام الأماره على الخلاف يزول ذلك الحكم الثابت له فى طبعه و يصير مباحاً فعلياً- نظير جواز الصلاه فى أجزاء ما يؤكل لحمه، و عدم جوازها فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنّ ما يحلّ أكله فى طبعه تجوز الصلاه فى أجزائه و إن كان حراماً له لعارض، مثل كونه فى نهار رمضان، أو إن نذر أن لا يأكل أو غير ذلك، و هكذا ما لا- يحلّ أكله فى طبعه لا- تجوز الصلاه فى أجزائه و إن كان حلالاً أكله لعارض من ضروره أو مرض- فلازمه التصويب برأى المعتزلى، المجمع على بطلانه، و أنّ الواقع خال عن الحكم بقاء.

و إن كان المراد منه أنّ الواقع محكوم بالحكم الواقعى مع قطع النّظر عن الخصوصيّات و صرف الملاحظه عن قيام الأماره على الخلاف و عدمه: فحينئذ تاره يراد به تعلق الحكم الواقعى بالفعل غير مقيّد بعدم قيام الأماره على الخلاف و رفض القيود و إلغائها فى مقام الثبوت، فإن كان هو المراد، فهو عين الإطلاق، و لازمه ثبوت الحكم الواقعى لمن قام عنده الأماره على الخلاف أيضاً، فالفعل حرام واقعا و جائز و مباح بمقتضى دليل الأماره فعاد الإشكال.

و أخرى يراد به عدم كون الحكم الواقعى مطلقاً من حيث قيام الأماره على الخلاف و لا- مقيّداً، أو أنّه مهمل بالقياس إليه لا مطلق و لا- مقيّد، و حينئذ يرد عليه ما ذكرنا فى الواجب المشروط من أنّ الإهمال فى الواقعيّات غير معقول بالنسبه إلى الأمر الملتفت إلى الانقسامات اللاحقه إلى متعلّق أمره، و لا معنى لجعل الحكم على موضوع مهمل من حيث الإطلاق و التقييد.

و أمّا تعبيره عن الأحكام الواقعيّة بالأحكام الإنشائيّة: فإن كان المراد من الحكم الإنشائيّ أنّه ما ليس بداعى البعث أو الزجر، بل كان بداعى آخر من الدواعى من الامتحان أو الإرشاد أو غير ذلك، فالقول به مساوق لإنكار الحكم الواقعى من رأس، فإنّ الإنشاء لو لم يكن بداعى البعث لم يكن طلبا فى الواقع، إذ الإنشاء بأىّ داعٍ تحقّق يكون مصداقا لذلك الداعى، فالإنشاء بداعى الامتحان مصداق للامتحان، و بداعى الإرشاد مصداق للإرشاد، و بداعى الاستهزاء مصداق للاستهزاء، و هكذا.

و إن كان المراد منه ما يكون بداعى البعث أو الزجر و لكن لم يصل إلى المرتبة الفعلية - كما هو الظاهر من تعبيره الثالث بأنّها أحكام فعلية من بعض الجهات بمعنى أنّه لو علم بها لتنجّزت - فقد مرّ فى بعض المباحث السابقة أنّ فعلية الحكم تدور مدار فعلية موضوعه وجودا و عدما، و أنّ عدم فعلية وجوب الحجّ بعد تحقّق موضوعه و فعلية - و هو المستطیع - خلف و مناقضه، كما أنّ فعلية وجوب الحجّ بالنسبة إلى فاقد الاستطاعة و من لم يتحقّق له زاد و راحله خلف و مناقضه، و قلنا: إنّ الحكم و موضوعه أشبه شىء بالمعلول و علته فى عدم انفكاك أحدهما عن الآخر.

و على هذا فبعد ما جعل الشارع الحكم الواقعى على الموضوع المقدر وجوده، فإن كان عدم فعلية هذا المفعول من جهة عدم وجود موضوعه بماله من الأجزاء و القيود التى من جملتها عدم قيام الأماره على الخلاف، فمعناه أنّ الأحكام الواقعيّة مختصّة به بالعالمين بها، و إن لم يكن ذلك دخيلا فى موضوعه و مع ذلك لم يصر الحكم فعليّا عند قيام الأماره، فقد عرفت أنّه خلف و مناقضه.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ^(١) قدس سرّه. و ملخص ما أفاده بحذف زوائده:

أنّ الأحكام الظاهرية لا تخلو من أحد أقسام ثلاثة: فإنّها إمّا تستفاد من الأمارات التي تكون لها كاشفيته عن الواقع، أو من الأصول التنزيلية المحرزة التي أخذ في موضوعها الشكّ و حكم الشارع بالغائه، كما في موارد الاستصحاب و قاعدتي الفراغ و التجاوز، أو من الأصول غير المحرزة التي أخذ في موضوعها الشكّ أيضا و لم يلغها الشارع، بل حكم حكما على المشكوك و عيّن وظيفه للشكّ في ظرف الشكّ، كما في موارد أصله الطهاره و الإباحه، و حينئذ نقول: إنّ المجعول في باب الأمارات ليس إلّا الوسطية في الإثبات و الطريقة.

بيانه: أنّ الأحكام الوضعيه من الملكيه و الزوجيه و غيرهما بأنفسها مجعوله، و القول بأنّها منتزعه من أحكام تكليفية، فاسد، فالملكيه مثلا لها مصداقان: مصداق حقيقي، و هو ما يكون الشيء تحت يد المالك و سلطنته حقيقه. و الآخر: مصداق تشريعي اعتباري باعتبار أو بنائي بناء العقلاء و أمضاه الشارع، و هو ما يكون تحت يد الغاصب و سلطنته، فإنّ الملكيه الحقيقيه و إن كانت مفقوده، فإنّ السلطنه الخارجيه في الفرض للغاصب لا للمالك إلّا أنّ الشارع يراه مالكا و مسلّطا عليه، أو العقلاء يعتبرون الملكيه له و يرونه واجدا له و مسلّطا عليه، و كما أن الملكيه لها مصداقان: حقيقي و اعتباري كذلك الكاشفيه و المحرزيه و الوسطيه في الإثبات و العلم و كلّ ما يرادف ذلك، له مصداقان:

حقيقي، و هو القطع الوجداني، و اعتباري جعلي، و هو الأماره، فإنّها و إن لم تكن علما وجدانيا إلّا أنّ الشارع جعل لها الكاشفيه، فكانت علما في نظر الشارع، و هذا المعنى ممكن، أي جعل الكاشفيه للأماره و اعتبارها لها، كاعتبار

الملكيه، و من الممكن أن يكون المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم و الإ-حراز لا-الحكم التكليفي حتى يكون هناك حكمان يكون أحدهما مضافًا للآخر، فحال الأماره حال القطع الوجداني في انكشاف الواقع به ليس إلّا، إلّا أنّ القطع طريقيته و كاشفيتها ذاتيه غير قابله للجعل، بخلاف الأماره، فإنّ كاشفيتها جعليه اعتباريه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا بدّ من الالتزام بذلك- أي بأنّ المجعول هو نفس الكاشفيه و الطريقيته في باب الأمارات- لا أنّه ممكن فقط و إن كان مجرّد الإمكان كافيا في اندفاع شبهه ابن قبه، إذ مبني إشكاله على ثبوت الحكمين المتضادين:

الواقعي و الظاهري، فإذا أنكرنا مجعوليّه الحكم في باب الأمارات، تكون القضيه سالبه بانتفاء الموضوع، فإنّه ليس حكمان في البين حتى يستلزم اجتماع الضدين.

و وجه لزوم الالتزام بأنّ المجعول هو نفس العلم و الكاشفيه في باب الأمارات هو: أنّ الأمارات كلّها طرق عقلايه لم يتصرّف فيها الشارع إلّا في بعض الموارد و زاد أو نقص عنها شيئا، لا أنّها ممّا اخترعها الشارع من عند نفسه، و من المعلوم أنّ هذه الطرق عند العقلاء ليست إلّا بحكم العلم، و يعاملون معها معاملة العلم الوجداني، و ليس عندهم أحكام عند قيام هذه الطرق، فهي بعينها ممضاه للشارع.

و ممّا ذكرنا ظهر ما في كلام صاحب الكفايه من أنّ المجعول في باب الأمارات هو التنجيز و التعذير(١)، فإنّه مع أنّه خلاف الواقع كما ذكرنا غير معقول أيضا، إذ المنجزيه عند الإصابه و المعذريه عند المخالفه من الأحكام العقليه

التي موضوعها البيان واللابيان، والأحكام العقلية غير قابلية للتخصيص، فإذا حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فلا يمكن للشارع العقاب مع عدم البيان إلّا أن يقبله بالبيان تعديداً، أو أخرج المورد عن موضوع حكم العقل، فجعل المنجزية للأماره بدون أن يجعلها بيانا وعلما تعديداً مع عدم البيان وجدانا تخصيصاً للحكم العقلي، وأنّ العقاب بلا بيان قبيح في كلّ مورد إلّا عند قيام الأماره التي لا- تكون بيانا لا- وجدانا ولا- تعديداً على الفرض، فإنّه غير قبيح بحكم الشرع، وجعله المنجزية لها، بمعنى صحّه احتجاج المولى على العبد و حسن عقابه على مخالفتها، وهو باطل بالضرورة.

و الحاصل: أنّه لا- مناص عن الالتزام بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس العلم والإحراز والبيان، وأما المنجزية و المعذوريه من الآثار العقلية التي تترتب عليه قهرا و لا تكون قابله للجعل. هذا في الأمارات.

و هكذا الكلام في الأصول المحرزه، فإنّها أيضا مشتركة مع الأمارات فيما نحن بصدده، و هو اعتبار الشارع المكلف عالما بالحكم، و إلغاء شكّه في مواردّها، و الحكم بفرضه عالما- مع كونه شاكّا- و عمله عمل العالم و المتيقن و إن كان بينهما فرق من جهة أخذ الشكّ في موضوعها، و لذا تقدّم الأمارات عليها مع أنّها أيضا- كالأمارات- طرق عقلائية أمضاها الشارع و زاد بها أو نقص عنها شيئا.

فأتضح أنّ المجعول في باب الأمارات و الأصول المحرزه ليس حكما تكليفيّا حتى يتوهم التضادّ بينه و بين الحكم الواقعي. و هذا كله ممّا لا إشكال فيه.

و إنّما الإشكال في الأصول غير المحرزه، فإنّه ربما يتوهم اجتماع الضدّين في صورته مخالفه الأصل للواقع، كما إذا كان الفعل في الواقع محكوما

بحكم إلزامي و رخص الشارع في فعله أو تركه، أو كان الواقع حكما ترخيصيا و اقتضى الأصل الاحتياط، فإن الإلزام المجعول في أصله الاحتياط يصاد الترخيص الواقعي، و الترخيص المجعول في أصله البراء يصاد الإلزام الواقعي.

و لكن التحقيق عدم التضاد. بيانه: أن الأحكام الواقعيه في ظرف الجهل بها حيث لا يمكن - لعدم وصولها إلى المكلف - كونها محرّكه له و إن بلغت من الشده و القوه ما بلغ، فللشارع في هذه المرتبه - و هي مرتبه التنجز و الوصول - أن يوكل المكلف إلى عقله و ما يدركه من قبح العقاب بلا بيان، كما في موارد الشك في التكليف، فيحكم بجواز الاقتحام، و وجوب دفع الضرر المحتمل، كما في موارد الشك في المكلف به، فيحكم بوجوب الاحتياط بلا لزوم محذور أصلا، فإن الشارع عمل بوظيفته و بين الأحكام، فوظيفه المولويه تمت بجعل الأحكام الواقعيه، و أما الوصول فلا ربط له بمقام الجعل، بل إنما هو في مرتبه حكم العقل بالمنجزيه و المعدريه، فإذا أحاله الشارع على ما يدركه عقله و حكم العقل بجواز الاقتحام أو وجوب الاحتياط، يكون [عدم] اجتماع الضدين من باب السالبه بانتفاء الموضوع، فإنه ليس في البين حكمان مولويان حتى يستلزم اجتماع الضدين، لكون أحدهما مصادا للآخر، و له أن يجعل حكما مخالفا لما يحكم به العقل، فيحكم بوجوب الاحتياط في مورد قبح العقاب بلا بيان و يخرج عن موضوع «لا- بيان» كما إذا كانت الملاكات الواقعيه في نظره بمكان من الأهميه يوجب إيجاب الاحتياط مراعاة لها، أو يحكم بجواز الاقتحام في مورد حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، و يخرج عن موضوع حكم العقل، كما إذا لم تكن الملاكات النفس الأمريه بهذه المثابه من الأهميه بحيث يلزم للشارع مراعاتها، و ذلك لأن هذه المرتبه - و هي مرتبه

التنجز - متأخره عن مرتبه وجود الحكم الواقعي و في طوله، و إذا كان كذلك فالترخيص في هذه المرتبه لا- يصاد و لا ينافي الإلزام الواقعي المتقدم عليه رتبه، و كذا العكس، فإنّ الموضوع فيه هو الجهل بالحكم الواقعي من حيث كونه موجبا لعدم التمكن من الامتثال و عدم كونه، منجزا له، فقد لوحظ وجود الحكم الواقعي في الترخيص الظاهري، و مع ذلك كيف يمكن أن يكون أحدهما مصادا للآخر حتى يلزم من اجتماعهما اجتماع الضدين و لا بدّ في اجتماع الضدين أن يكون وجود أحدهما رافعا للآخر لا- أن يكون أحدهما مقتضيا لوجود الآخر، كما هو المفروض في المقام!؟ فترخيص الشارع في هذه المرتبه بمنزله الترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا- بيان، فكما أنه ليس مصادا للحكم الواقعي الإلزامي فكذلك ترخيص الشارع ليس مصادا له.

و كذلك إيجاب الاحتياط لا يكون مصادا للحكم الواقعي الترخيصي، إذ ملاكه ليس إلّا مراعاة الملاكات النفسية و المصالح الواقعية، فيدور مدار الواقع، و المفروض أنّ الواقع هو الحكم الترخيصي، و ليس فيه مصلحة ملزمه تجب مراعاتها، و هي التي دعت المولى إلى إيجابه، فإذا انتفت انتفى الوجوب أيضا، و إنّما المكلف يتخيل وجوبه من جهه جهله بحال المشتبّه، فإذا كان إيجاب الاحتياط دائرا مدار الوجوب الواقعي، فلا تضادّ بين الحكمين، لعدم الحكم الظاهري حقيقه في هذه الصوره، أي صوره مخالفته للواقع، و كون الواقع حكما ترخيصيا، بل إنّما هو حكم صوريّ لا- حقيقه له، و لا- كلام لنا في صوره المصادفه، فإنّ وجوب الاحتياط و إن كان حكما حقيقيا إلّا أنّه متّحد مع الحكم الواقعي.

و الحاصل: أنّ الحكم الظاهري في موارد الأصول غير المحرزه - حيث

إنَّه أخذ في موضوعه الشكَّ من جهه كونه موجبا للحيره في الواقع و عدم كونه منجزا له- لا يضادَّ الحكم الواقعي، بخلاف ما إذا أخذ الشكَّ في موضوعه من جهه كونه صفه نفسائيه، فإنَّه لانهفاظ الحكم الواقعي عنده لا يرتفع به غائله التضادِّ، و كما أنَّ للعلم جهتين: إحداهما: جهه كونه صفه نفسائيه، و الأخرى:

جهه كونه موجبا لرفع التحير كذلك للشكَّ في الحكم الواقعي أيضا جهتان:

جهه كونه صفه نفسائيه، و جهه كونه موجبا للحيره و عدم كونه واصلا إليه. و هذا ممَّا لا ريب فيه (١). هذا خلاصه ما أفاده- قدس سره- بحذف زوائده.

و هو في موارد الأمارات و الأصول المحرزه تامَّ غير قابل للإنكار، لكنَّه في موارد الأصول غير المحرزه- كأصالة الاحتياط و البراءة- لا يمكن المساعده عليه.

أمَّا ما ذكره من كون إيجاب الاحتياط في صورته المخالفه حكما صوريا لا- حقيقه له، ففيه أولا: أنه مناف لإطلاقات أدله الاحتياط مثل: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (٢) «وقف عند الشبهه» (٣) و غير ذلك ممَّا استدلَّ به على وجوب الاحتياط.

و ثانيا: لازمه أن لا يصير فعلينا أبدا، فإنَّ الحكم الصوري الخيالي لا يجب امتثاله، و ما يجب امتثاله- و هو الحقيقي- مشتبه بين الشبهات من حيث الشكَّ في كونه مصادفا للواقع أم لا، و الشبهه موضوعيه، أي مورد اشتباه وجوب الاحتياط بين كونه مصادفا واجب الامتثال أو مصادف لا يجب امتثاله.

١- أجود التقريرات ٢: ٧٤-٧٩.

٢- الإسرائاء: ٣٦.

٣- الوسائل ٢٠: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢، و فيها: «قفوا...».

و أمّا ما ذكره من كون الترخيص الظاهري حيث أخذ في موضوعه الشكّ باعتبار كونه موجبا للحيره له لا يكون مضادا للحكم الواقعي، و إنّما هو نظير حكم العقل بالترخيص في مورد حكمه بقبح العقاب بلا بيان، ففيه: أنّ العقل في مورد عدم البيان لا يحكم إلّا بالمعذريه و المنجزيه، و أنّ العقاب قبيح مع عدم البيان، لا أنّه يحكم بالترخيص حتى يتوهم التضادّ، بخلاف الشارع، فإنّه حكم بالترخيص حقيقه مع أنّه في الواقع حرام، فكيف يجتمعان!؟

و ما أفاده من اختلاف الرتبة لا- يفيد في رفع غائله التضادّ، إذ لا- ريب في أنّ الحكم الواقعي مطلق بالقياس إلى الشاكّ إمّا بالإطلاق اللحاظي، كما هو المختار، أو بنتيجه الإطلاق، كما هو مختاره قدّس سرّه، و لا فرق في ذلك بين أخذ الشكّ في موضوع الحكم الترخيصي الظاهري من حيث صفتيته، أو من حيث كونه موجبا للحيره، و إذا كان الحكم الإلزامي الواقعي مطلقا و محفوظا في هذه المرتبه أيضا فكيف يجتمع مع الترخيص الظاهري!؟

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الحكم المجعول حقيقته ليست إلّا الاعتبار النفسانيّ إمّا اعتبار اللابديّه و جعل الفعل على ذمّه العبد و عهدته، كما في الحكم الإيجابي، أو نقيضه كما في الحكم التحريمي، أو كون اختيار الفعل و الترك بيده، كما في الحكم الترخيصي، و هذا المعنى ممكن و محقق في العرف، فيعتبر المال على الذمّه، و يجعل الواجب على الذمّه بالنذر و يقال: «لله عليّ كذا» ففي الحقيقه الواجب دين لله تبارك و تعالى على ذمّه العبد، و لذا أطلق الدّين على الواجبات في بعض الأخبار، مثل قوله عليه السلام: «دين الله أحقّ بأن يقضى»^(١) على المسموع.

١- صحيح البخارى ٢: ٢٩٤-١٩٥٣، صحيح مسلم ٢: ٨٠٤-١٥٥، سنن البيهقي ٤: ٢٥٥.

و بالجمله، حقيقه الحكم إنما هي الاعتبار لا غير، و هو مسبوق بشيئين:

الشوق، و العلم بالصلاحي، و ملحوق بشيئين أيضا: الإظهار الخارجي، و الوصول إلى المكلف، و ذلك لأنّ اعتبار اللابديّه - مثلا - فعل من أفعال المولى ناشئ عن اشتياقه بما يعتبره على ذمّه العبد، و اشتياقه مسبب عن علمه بوجود المصلحه الملزمه فيه، و لا بدّ للمولى - بعد علمه بصلاحي شئ ء و اشتياقه به السابقين على الاعتبار و بعد الاعتبار - من الإظهار خارجا بلفظ، مثل قوله:

«افعل» أو كتابه أو إشاره أو غير ذلك، و بعد إظهاره يتحقّق الوصول، فهناك مراتب خمس، و من المعلوم أنّ الاعتبارين بما هما اعتباران لا- تضادّ بينهما ذاتا، إذ لا مانع من اعتبار كون الفعل و الترك معا على ذمّه أحد، و لا استحاله في الاعتبار ذاتا، و إنّما التضادّ و الاستحاله عرضيّ ناش من [التضادّ من] المرتبتين المتقدمتين أو مرتبه الوصول، إذ لا- استحاله في مرتبه الإظهار الخارجي أيضا في نفسه، ضروره أنّه لا محذور في قوله: «افعل» و «لا تفعل».

و وجه الاستحاله في مرتبه العلم بالصلاحي و الاشتياق واضح، إذ لا يمكن أن يكون لشئ ء واحد مصلحه ملزمه و مفسده ملزمه مثلا، و لا يعقل أن يكون الشئ ء مشتاقا إليه لأحد و مبغوضا له أيضا من جهه واحده، فالمولى إمّا أن يشاق إلى شئ ء لمصلحه تكون فيه، راجعه إلى نفسه أو إلى المأمور فيأمر به، أو لا فلا.

و هكذا في مرتبه الوصول، فإنّ النتيجة المرغوبه من الاعتبارين - و هي الانبعاث و الانزجار - لا يمكن حصولها حيث إنّ المكلف لا يقدر على الانبعاث و الانزجار عن شئ ء بعثه المولى إليه و زجره عنه في زمان واحد، بل الممكن له إمّا الانبعاث أو الانزجار.

و بذلك ظهر أنّ التضادّ العرضيّ ليس إلّا بين الحكمين الواقعيين

المختلفين أو الحكمين الظاهريين المختلفين، أمّا الحكمان اللذان أحدهما ظاهري و الآخر واقعي فلا تضادّ بينهما أصلا، لأنّ المفروض أنّ الحكمين بما هما حكمان لا- تضادّ بينهما، بل هو ناش من التضادّ في المرتبتين السابقتين عليهما، وهو مفقود في المقام، إذ الحكم الظاهري لا- يكون تابعا للملاك الّذى في متعلّقه، بل إنّما هو تابع للملاك الّذى يكون في نفس الحكم، و المولى ربّما يكرهه غايه الكراهه و لا يرضى به أصلا لكنّه يجعله لمصلحه تكون في نفس الحكم لا في متعلّقه، ففي الفعل ليس إلّا مصلحه واحده ملزمه موجبه لاشتياق المولى إليه و جعله على ذمّه عبده في الواقع، و لا مصلحه في تركه أصلا، و لا يرضى بتركه المولى أبدا و لكنّه يرخص في تركه مع ذلك في ظرف جهل المكلف به لمصلحه تكون في نفس ترخيصه لا- في المرخص به، فأين التضادّ؟

أو ناش من التضادّ في مرتبه الوصول اللاحقه لهما، و هو أيضا مفقود في المقام، إذ الحكم الظاهري حيث إنّهُ أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي يكون بنحو لا يمكن وصوله مع وصول الحكم الواقعي، إذ في ظرف الجهل بالحكم الواقعي لم يصل إليه إلّا حكم واحد، و هو الحكم الظاهري، و في ظرف العلم به لا حكم ظاهري في البين حتى يضادّ مع الحكم الواقعي الواصل إليه، فالواصل دائما أحد الحكمين، فلا يقع المكلف في حيره في مقام الامتثال، و لا يلزمه الانبعاث و الانزجار معا حتى يحصل التضادّ في هذه المرتبه.

فأتضح أنّ التضادّ الذاتى ليس بين الحكمين بوجه من الوجوه، و العرضى منه و إن كان قد يتحقّق إلّا أنّه في المقام مفقود، بل المتصوّر في المقام هو التضادّ بين الحكمين الواقعيين أو الظاهريين، لا- فيما كان أحدهما ظاهريّا و الآخر واقعيّا، لما عرفت أنّه سنخ الحكم الظاهري مغاير للحكم الواقعي،

و لعلَّ شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- أراد هذا المعنى من اختلاف المرتبتين الّذى ادّعى أنّه لرفع التضادّ. هذا تمام الكلام فى الجميع بين الحكم الظاهرى و الواقعى.

و بعد ذلك يقع الكلام فى مقتضى الأصل عند الشكّ فى الحجّيه،

إشاره

و المراد من الأصل أعمّ من اللفظى و العملى، عقلياً كان أو شرعيّاً.

فنقول: ذكر الشيخ- قدس سرّه- فى المقام أنّ الأصل حرمة التعبد بما لم يقدّم على حجّيته دليل، لكونه تشريعاً، و يدلّ على حرمة قوله تعالى: قُلْ آللّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللّهِ تَفْتَرُونَ(١) و غير ذلك من الأدلّه(٢).

و أورد عليه فى الكفايه(٣) بأنّ الحجّيه لا تلازم التشريع شرعاً و عقلاً، إذ يمكن أن يكون الشىء حجّه و لم يكن إسناده مؤداه إلى الشارع صحيحاً، كالظنّ الانسدادى على الحكومه، فإنّه حجّه و لكن لا يصحّ إسناده إلى الشارع، كما لا يمكن أن يكون الأمر بالعكس و إن كان ذلك مجرّد فرض لا- واقع له، فلا- وجه للاستدلال على حرمة التعبد و عدم حجّيه ما هو مشكوك الحجّيه: بعدم جواز الإسناد إليه تعالى، و عدم صحّه الالتزام به.

و الحاصل: أنّه لا وجه لاستدلال الشيخ رحمه الله، و لعدم الملازمه بين الأمرين.

و لكنّ التحقيق عدم ورود الإشكال، إذ إطلاق الحجّيه على الظنّ الانسدادى على الحكومه مسامحه(٤)، لأنّ المراد من الحجّيه ما يقع وسطاً لإثبات أحكام متعلّقه، و ليس الظنّ الانسدادى على الحكومه هكذا، بل المراد من

١- يونس: ٥٩.

٢- فرائد الأصول: ٣٠ و ما بعدها.

٣- كفايه الأصول: ٣٢٣.

٤- أقول: هذا صحيح و لكنّه لا يوجب عدم صحّه الاستناد إليه، بل كما يصحّ الاستناد و الإسناد فى مورد القطع كذلك يصحّ الاستناد- دون الإسناد- فى مقام العمل إلى الظنّ الانسدادى على الحكومه. نعم، إسناد المظنون إلى الشارع غير صحيح. (م).

حجّيته ليس إلّا حكم العقل بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ، و الأخذ بالمظنونات فقط دون الموهومات و المشكوكات، و لذا لو لم يتمكّن المكلف من الأخذ بالمظنونات فى الفرض المذكور، يحكم العقل بالامتنال الشكّي و الاحتمالى مع أنّه من الضرورى أنّ الشكّ و الاحتمال لا يكونان قابلين للحجّيه، فليس هذا إلّا من باب حكمه بالتبعيض فى الاحتياط بعد عدم التمكن من الاحتياط التامّ.

و نظير ذلك فى الشبهات الموضوعيه ما لو تردّد القبله بين أطراف لا- يتمكّن المكلف من الاحتياط فى جميعها، فإنّه لا بدّ من الأخذ بالطرف العدى يظنّ أنّه القبله و لكن ليس ذلك من باب حجّيه الظنّ بمعنى كونه وسطا فى مقام الإثبات، بل يكون من باب التبعيض فى الاحتياط.

و بالجملة، الحجّيه الحقيقيه- أى الوسط فى الإثبات- ملازمه لصحّه الاستناد فى مقام العمل و لصحّه إسناد مؤدّاها إلى الشارع، أى التعبد بمقتضاه، و الأماره بعد جعل الحجّيه لها تكون من أفراد العلم تعبداً، و كما يترتب على الحجّيه الوجدانيه صحّه الاستناد فى مقام العمل و صحّه إسناد المعلوم إلى الشارع كذلك يترتب على الحجّيه التعبديه ذلك.

و بالجملة، الشكّ فى حجّيه أماره ملازم للقطع بعدم حجّيتها، كما هو المشهور، لا بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيه و إنشائها لها ملازم للقطع بعدم جعلها و إنشائها، فإنّ فساد ذلك واضح، لأنّ الشىء لا ينقلب إلى ضده أو نقيضه، بل بمعنى أنّ الشكّ فى جعل الحجّيه و إنشائها لشىء- كالشكّ فى كونه حجّه واقعا- مساوق للقطع بعدم حجّيته فعلا، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجّيه عليه، إذ الحجّيه، لها فائدتان و أثاران:

أحدهما: صحّه الاستناد إليها فى مقام العمل، بمعنى جواز الاكتفاء

بمؤدّاهها و كونها مؤمّنا. مثلا: قيام خبر العدل على وجوب صلاه الجمعه- مثلا- يكون مؤمّنا للمكلّف عن العقاب المترتب على ترك الظهر لو كان هو الواجب فى الواقع، و يصحّ استناد المكلّف إليه فى مقام العمل.

ثانيهما: صحّحه إسناد مؤدّاهها إلى الشارع، فلا مانع للمكلّف أن يلتزم بوجوب الجمعه فى الفرض المذكور و يسند وجوبها إلى الشارع.

و هذان الأثران إنّما يترتبان على الحجّه الواصلة لا على مجرد جعل الحجّه واقعا، فوجودها الواقعى و إنشاؤها لا يترتب عليه أثر، بل الأثران المذكوران مترتبان عند إحرازها صغرى و كبرى، و ما لم يعلم بها كذلك لا يترتب عليها أثر، و ليس ذلك من جهه أخذ العلم فى موضوعها حتى يقال بعدم اختصاصها- كسائر الأحكام- بالعالمين، للزوم الدور، أو لما دلّ على اشتراك الأحكام بين الجميع، بل من جهه أنّ الأثرين المذكورين من الآثار العقليّيه المترتبه على الحجّه، و العقل لا يحكم بترتّبها إلّا على الحجّه الواصلة، فلا- فرق بين الحجّيّه و سائر الأحكام الشرعيّه إلّا من جهه أنّ سائر الأحكام قد يترتب عليها بعض الآثار لوجوداتها الواقعيّه و لو لم تصل، كالقضاء و الإعادة، بخلاف الحجّيّه، فإنّ الأثر المترتب عليها لا يترتب على وجودها الواقعى، إذ الآثار المرغوبه منها منحصره فى ثلاثه:

الأول: منجزيتها للأحكام الواقعيّه، و من الواضح أنّها أجنبيّه عن جعل الحجّيّه، بل الأحكام الواقعيّه منجزه مع قطع النظر عن جعل الحجّيّه أيضا إمّا بسبب العلم الإجمالى بوجودها أو بسبب الاحتمال قبل الفحص، فليست هى من آثار جعل الحجّيّه.

و الثانى: صحّحه الاستناد إليها فى مقام العمل، أى المعذرّيّه.

و الثالث: صحّحه إسناد مؤدّى الحجّه إلى الشارع.

و قد عرفت أنّهما من الآثار العقليّة المترتبه بحكم العقل على الحجّه الواصله صغرى و كبرى، لا على مجرد جعلها، فعلى هذا ليس لمجرد جعل الحجّيه أثر، بل الأثر إنّما هو للعلم بالحجّيه، فلا يقال: إنّ الشكّ فى حجّيه شىء ملازم للقطع بعدمها بمعنى عدم ترتّب آثار الحجّه عليه قطعا، و هذا هو المراد من عدم الحجّه الفعليه.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه ما لم تصل حجّيه شىء لا يمكن الاستناد إليه فى مقام العمل، و يكون إسناد مؤداه إلى الشارع تشريعا محرّما، لأنّهما بحكم العقل يترتبان على الحجّه الواصله، و قد ذكرنا أنّ التنجّز ليس من آثار جعل الحجّيه، بل هو من آثار العلم الإجمالى بوجود الأحكام أو الاحتمال قبل الفحص، فشىء من الآثار لا يترتّب على مشكوك الحجّيه، فالشكّ فى حجّيه أماره ملازم للقطع بعدم ترتّب آثار الحجّه عليها. هذا واضح لا إشكال فيه.

إنّما الكلام فى أنّه هل للشارع أن يمنع عن العمل بأماره مع هذا الحكم العقليّ؟ الظاهر أنّه لا إشكال فيه، و ليس ذلك الحكم العقليّ مانعا عنه، لأنّ الدليل الخاصّ يخرج تلك الأماره عن موضوع حكم العقل، لأنّ موضوع حكمه هو مشكوك الحجّيه، و التعيّد بحرمة العمل بها يخرجها عن كونها مشكوكه الحجّيه، و يصير حجّيتها مقطوعه العدم، و لذا ورد المنع عن العمل بالقياس (١)، فلا تنافى بين منع الشارع و هذا الحكم العقليّ.

بقى الكلام فى أمرين:

إشاره

أحدهما: هل يمكن التمسك بالأدله العامه المانعه عن العمل بغير العلم لإثبات حرمة العمل على طبق ما هو مشكوك الحجّيه أم لا؟

١- انظر: الكافى ١: ٥٧- ١٥ و ١٧، الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٠ و ١١.

الثانى: أنه مع قطع النظر عن التشريع و حكم العقل و و الأدله العامه المانعه هل يمكن التمسك بالأصل العملى- و هو استصحاب عدم جعل الحجيه- أم لا؟

أما الأمر الأول:

فالظاهر من كلام الشيخ- رحمه الله- صحه التمسك بالعمومات عند الشك في حجيه أماره، فلا يمكن العمل بها من جهه أن نسبه أدله الحجيه إلى الأدله المانعه نسبه المخصيه ص إلى العام، فالشك في حجيه أماره شك في التخصيص، فيرجع إلى عموم العام(١).

و ناقش فى ذلك شيخنا الأستاذ- قدس سره- بما حاصله: أن نسبه أدله حجيه الأمارات إلى عمومات المنع ليست نسبه المخصيه ص إلى العام، بل نسبتها إليها نسبه الدليل الحاكم إلى المحكوم، فإن أدله الحجيه تخرج الأماره عن كونها غير علم، فتخرج عن موضوع أدله المنع، و تصير علما تعبدا، فيكون مرجع الشك في حجيه أماره و عدمها إلى الشك في كونها داخله فى موضوع العام و عدمه، أى يشملها موضوع العام أم لا بالشبهه المصادقيه، و لا يمكن التمسك فيها بعموم العام(٢).

و فيه: أولا: ما تقدم من أن الأثر إنما هو للحججه الواصله، فهى الخارجه عن موضوع أدله المنع بالحكومه، و تكون علما تعبدا، و أميا ما لم تصل حجيتها إلى المكلف فلا أثر لها و لو كانت مجعوله واقعا، فتكون مشموله لأدله المنع قطاعا، فهذه المناقشه خلط بين الحججه الواصله و غيرها.

و ثانيا: أنه بناء على ذلك يشكل الأمر فى التمسك بالأصول العمليه فيما إذا قامت أماره مشكوكه الحجيه على خلاف مقتضاها أو احتملنا قيام أماره

١- فرائد الأصول: ٣٠ و ما بعدها.

٢- أجود التقريرات ٢: ٨٧.

معتبره على خلافها في الشبهات الحكمية و الموضوعية، فإنَّ نسبه أدلّه حجّيه الأمارات إلى أدلّه الأصول بعينها هي النسبه بين أدلّه الحجّيه و عمومات المنع في كونها حاكمه و مخرجه لها عن تحت موضوعاتها، فلو لم يمكن التمسك بعمومات المنع لا يمكن التمسك بعمومات أدلّه الأصول أيضا، مع أنّه - قدس سرّه - لا يلتزم بذلك.

مثلا: لو شككنا في حجّيه خبر الثقة و قام على طهاره ما كان متنجسا سابقا، فلا بدّ - على ما ذكره - أن لا يمكن التمسك باستصحاب النجاسه، إذ لا نعلم أنّ ذلك من أفراد نقض اليقين باليقين. و هكذا إذا احتملنا قيام حجّه معتبره على طهارته. و كذا الحال في أدلّه البراءه، فإنّ مقتضى ما ذكره عدم جواز التمسك بالبراءه فيما لو احتملنا قيام أماره معتبره على وجوب شىء أو قامت أماره مشكوكه الاعتبار عليه، لأنّ الشبهه مصداقيه.

و ثالثا: على هذا تلزم لغويه أدلّه المنع بالكلّيه، لأنّ المقطوع حجّيتها من الأمارات خارجه عن تحتها قطعا، و كذلك المقطوع عدم حجّيتها كالقياس، يبقى المشكوك حجّيتها، و قد فرضنا عدم شمولها له، فلا يبقى لها مورد و تكون لغوا محضا.

و توهم كون أدلّه المنع إرشادا إلى حكم العقل الذى تقدّم، مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل إنّما هو مشكوك الحجّيه، بخلاف العمومات، فإنّها ناظره إلى الواقع.

فظهر أنّ التمسك بعمومات المنع في مشكوك الحجّيه ليس تمسكا بالعامّ فى الشبهه المصداقيه.

و أمّا الأمر الثانى - و هو التمسك باستصحاب عدم الحجّيه -

فعلى القول باختصاص الاستصحاب بالشبهات الموضوعية أو الحكمية بعد فعليتها بوجود

موضوعها فى الخارج- كما فى الماء الموجود خارجا، الزائل تغيره من قبل نفسه إذا شك فى حكمه من جهة زوال تغيره بنفسه- فلا يجرى الاستصحاب فى المقام، لكن لا لخصوصيته فيه، بل لأن الاستصحاب فى الشك فى جعل الأحكام الكليه و عدمه مطلقا كذلك، فإنه من قبيل استصحاب العدم الأزلى.

و على القول بجريانه فى الأحكام الكليه و عدم اختصاصه بما ذكر- كما بينا فى محلّه- هل فى خصوص المقام مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟

فقول: ذهب شيخنا الأستاذ- قدس سره- إلى المنع من جهة أن جريان الأصل إنما يكون فى مورد ترتب على جريانه أثر عملى، فجرى الاستصحاب يتوقف على أن يكون للمستصحب أثر عملى يكون المكلف شاكًا فى ترتبه فى الزمان اللاحق من جهة شكّه فى بقاء المستصحب و هو الواقع المتيقن به سابقا حتى يكون الأمر بالبناء على بقاء ذلك المتيقن- الذى هو معنى الاستصحاب- رافعا لذلك الشك فى مقام العمل من غير فرق بين الاستصحاب الجارى فى الأحكام و الموضوعات.

و أما إذا لم يترتب على الواقع المتيقن أثر عملى، بل الأثر كان مترتبًا على مجرد الشك و الجهل بالواقع، أو أن الأثر مشترك بين الواقع و الشك بأن يكون مترتبًا على كليهما، فلا معنى لجريان الاستصحاب أصلا.

أما أولا: فلأن شمول أدلته لمثل ما ذكر لغو.

و أمّا ثانيا: فلأنه تحصيل للحاصل بل من أردإ أنحائه، و المقام من هذا القبيل، إذ الأثر المرغوب المترتب على عدم الحجية أمران: أحدهما: عدم صحه الاستناد إلى ما لا يكون حجه فى مقام العمل. الثانى: صحه إسناد مؤداه إلى المولى، و كل من هذين الأمرين كما يترتب على ما يعلم عدم حجيته كذلك يترتب على مشكوك الحجية أيضا.

أما الأول: فلما ذكرنا من استقلال العقل بعدم جواز الاستناد ما لم يعلم حجّيته من قبل المولى.

و أما الثانى: فلأنّ التشريع المحرّم فيه قولان:

أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين، و على هذا شموله لإسناد مؤدّى ما هو مشكوك الحجّيه واقعا إلى المولى واضح، لأنّه لم يعلم حجّيته من قبل المولى، فإدخاله فى الدين يكون مصداقا للتشريع قطعاً.

و ثانيهما: أنّ له فردين: أحدهما: إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين. و الثانى: إدخال ما يعلم أنّه ليس من الدين فيه، و على هذا فالأثر و إن كان مشتركاً بين فردين: الواقع و المشكوك إلّا أنّ ترتبه على المشكوك كاف فى الحكم بعدم جواز إسناد مشكوك الحجّيه إلى المولى، و حينئذ إذا كان الأثر- و هو عدم جواز الإسناد- مترتباً على نفس الشكّ فى الحجّيه، فأى فائده فى التعبد ببقاء الواقع؟- و هو عدم الحجّيه، الذى كان واقعا سابقاً قطعاً- إذ لو لم يتعبد بالبقاء أيضاً نقطع بترتب الأثر، لكونه مشكوك الحجّيه، و فرضنا أنّ الأثر المترتب من آثار نفس الشكّ، فلا فائده فى التعبد بالبقاء. و أيضاً عدم الحجّيه الفعلية فى مورد الشكّ فيها حاصل وجدانا، فالتعبد ببقائه تحصيل للحاصل، و هو محال.

و بالجمله، إذا كان مجرّد الشكّ كافياً فى عدم الحجّيه الفعلية بالعلم الوجدانى، فيكون التعبد بالبقاء- مع كونه لغوا- من أردإ أنحاء تحصيل الحاصل (١).

و بهذا وجه كلام الشيخ- قدس سرّه- حيث منع عن التمسك بالاستصحاب فى

المقام (١).

لكن نقول في المقام: إن الحق خلاف ما ذكره، إذ ما ذكره و إن كان تاماً من حيث الكبرى إلا أنه لا يتم صغرى، ولا يكون المقام صغرى من صغريات ما أفاده من الكبرى، وهو: أن التعبد بما هو حاصل تحصيل للحاصل، وذلك لأن ما هو حاصل وجدانا في مورد الشك في الحجية بحكم العقل إنما هو عدم الحجية الفعلية بالمعنى الذي ذكرناه، أي عدم جواز الاستناد في مقام العمل وعدم جواز الإسناد إلى المولى، وما يجىء من قبل التعبد الاستصحابى هو إنشاء عدم الحجية، فالمقطع وما هو حاصل بالوجدان غير المشكوك، وما هو حاصل بالتعبد فليس من تحصيل الحاصل في شىء.

و أما إشكال اللغويّ و أن الأثر مترتب على الحجية الفعلية وجوداً و عدماً، و لا فائده في جعل عدم الحجية: فمدفوع نقضاً و حللاً.

أمّا النقض: فالروايات الواردة في المنع عن العمل بالقياس (٢) أولاً، لأنها على هذا تكون لغواً، إذ مع عدم وجود تلك الروايات كان العقل كافياً في عدم حجيتها، لاستقلاله بذلك بمجرد الشك في حجيتها، مع أننا قد ذكرنا أنه لا مانع من المنع عن العمل ببعض الأمارات مع وجود الحكم العقلي. و بأدلة البراءة، كقوله عليه السلام: «رفع ما لا يعلمون» (٣) و غيره ثانياً، إذ العقل كان مستقلاً بقبح العقاب بلا بيان، فجعل البراءة الشرعية لغو.

و أما الحل: فبأن الحكم العقلي لا يكون محرزاً و محققاً لثبوت

١- فرائد الأصول: ٣١.

٢- انظر: الكافي ١: ٥٧- ١٥ و ١٧، الوسائل ٢٧: ٤١، الباب ٦ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٠ و ١١.

٣- التوحيد: ٣٥٣- ٢٤، الخصال: ٤١٧- ٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

موضوعه، بل متى تحقّق موضوعه يحكم العقل عليه على نحو القضايا الحقيقيّة، فعلى هذا للشارع أن يتصرّف في ذلك و يضيّق أو يوسّع دائره الموضوع بأن يخرج بعض الأفراد عن تحت الموضوع أو يدخله فيه.

مثلا: موضوع حكم العقل في قاعده القبح إنّما هو عدم البيان، و يمكن للشارع أن يبيّن الحكم حتى يخرج عن موضوع ذلك الحكم العقلي، و هكذا يمكن أن يرخص في الفعل و الترك حتى يخرج عن تحت ذلك الموضوع، و هو عدم البيان، و حينئذ فالعقل أيضا يحكم بعدم العقاب على ما رخص الشارع في فعله و تركه، لكن حكمه بالقبح ليس بملاك حكمه قبل الترخيص - و هو كون العقاب عقابا بلا بيان - بل بملاك آخر، و هو كون العقاب عقابا على ما هو المأذون فيه من قبله، و هو أيضا قبيح.

و في المقام أيضا العقل و إن كان حاكما بعدم جواز الاستناد إلى مشكوك الحجّيه و كذا عدم جواز إسناد مؤداه إلى المولى إلّا أنّه لا - مانع للشارع أن يتصرّف في موضوع حكمه - و هو مشكوك الحجّيه - و يتعيّدنا بعدم حجّيته بمقتضى الاستصحاب، و حينئذ فالعقل أيضا يحكم بعدم جواز الاستناد و الإسناد لكن لا - بملاك حكمه السابق - و هو كونه مشكوك الحجّيه - بل بملاك آخر، و هو كون حجّيته مقطوعه العدم بالتعيّد الشرعيّ و بالاستصحاب.

و الحاصل: أنّه لا مانع للشارع أن يتصرّف في موضوع حكم العقل إذا كان في طول حكمه، و ليس هذا لغوا، إذ الأثر كان مترتبا على موضوع حكم العقل مع عدم التعيّد الشرعيّ، و مع التعيّد فالأثر مترتب عليه لا على موضوع حكم العقل، و هذا واضح، فالتمسك بالاستصحاب في المقام و أمثاله لا مانع منه من حيث تحصيل الحاصل و اللغويه.

نعم، لو منع عن استصحاب عدم جعل الحكم الكلّي، فلا يجرى

الاستصحاب في المقام، لكن لا لخصوصيته فيه، بل لكونه داخلا في تلك الكبرى. هذا كله في الأصل العملي.

و أما الكلام فيما وقع التعبد به شرعا من الأمارات

إشاره

فنقول: ما وقع التعبد به أمور:

منها: الظهور في الألفاظ،

إشاره

و حجّيته في الجملة ممّا استقرت عليه السيره العقلانيه في أمورهم، و لذا يحتجّ كلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور كلامه، و حيث إنّ الشارع ليس له طريق خاصّ في محاوراته، بل تكون على طبق طريقه العقلاء، فيكون الظهور اللفظي حجّه عنده و ممضى بنظره أيضا، و إلّا لمنع عنه في محاوراته. و هذا من الوضوح بمكان لا يشكّ فيه أحد، و لذا لم يختلف فيه اثنان.

نعم، وقع الكلام في بعض خصوصياته، و هو في جهات ثلاث:

الأولى: في أنّه هل يعتبر في حجّيه الظهورات الظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، أم لا يعتبر فيها شيء منهنّما؟

الثانيه: في أنّه هل تختصّ حجّيه الظهورات بخصوص من قصد إفهامه و لا- تجرى في حقّ غيره و لو كان مشتركا معه في التكليف، أو أنّها تعمّ الجميع؟

الثالثه: في حجّيه ظواهر الكتاب حيث منع عن العمل بها بعض إلّا بضميمه التفسير الوارد عن أهل البيت عليهم السلام.

أما الجبهه الأولى: فالحقّ فيها عدم اعتبار الظنّ بالوفاق

و لا عدم الظنّ بالخلاف ما لم يكن من الظنون المعتمده شرعا.

نعم، لو كان من الظنون المعتمده، فللقول بكونه مانعا و موجبا لسقوطها عن الحجّيه مجال، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

و الظاهر أنّ القول باعتبار ذلك إنّما نشأ عن أنّ العقلاء في أمورهم المهمّه

المبتيه على الواقع لا يكتفون بمجرد الظهور، بل لا يقدمون عليها إلّا مع الظنّ أو الاطمئنان بالواقع.

مثلاً: لو كتب أحد إلى صديقه بالأسعار واحتمل أن يكون مراده الجدّي خلاف ظاهره، لا يقدم على بيع تلك الأجناس و شرائها إلّا إذا حصل له الاطمئنان بصحّه ذلك، والأصل أنّهم في أمورهم المهمّه - كالأموال والأعراض والنفوس - لا يقدمون إلّا مع حصول الاطمئنان، ولذا لا يقدم المريض على ما أمر به الطبيب إذا احتمل إرادته خلاف ظاهر كلامه، ولكن كلام الأ-صولى ليس فى أمثال هذه المقامات، بل كلامه إنّما يكون فى مقام الامتثال و تفرّغ الذمّه عن عهدته الأحكام الصادره من الموالى إلى العبيد المعبّر عنه بمقام الاحتجاج، و لا ينبغى الريب فى أنّ حجّيه الظهورات فى هذا المقام ليست منوطه بالظنّ بالوفاق و لا بعدم الظنّ بالخلاف، و لذا يحتجّ كلّ من المولى و العبد على الآخر بظهور كلامه، فلو أمر المولى عبده بشىء فترك العبد العمل به معتذراً بعدم حصول الظنّ بالوفاق أو بحصول الظنّ بالخلاف، لذمّه العقلاء و يرونه مستحقاً للعقاب، و كذا لو عمل بما أمر به المولى تمسّكاً بظاهر كلامه و عاقبه المولى قائلاً: «بأنّى أردت خلاف ظاهر كلامى و كنت ظاناً فلم عملت بظاهره؟» يرى العقلاء المولى مستحقاً للذمّ.

و الظاهر أنّ بناء العقلاء على اعتبار الظهورات فى هذا المقام من غير اعتبار الظنّ بالوفاق و لا عدم الظنّ بالخلاف ممّا لا إشكال فيه. و الظاهر أنّ من قال باعتبارهما فيه إنّما خلط بين هذا المقام و المقام الأوّل.

و أمّا الوجه الثانى: فقد ذهب صاحب القوانين - قدس سرّه - إلى أنّ حجّيه الظهورات مختصّه بمن قصد إفهامه،

و لذا التزم بعدم حجّيه ظواهر الأخبار بالنسبه إلينا، و ادّعى انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، لأنّ انسداد

باب العلم فى أمثال زماننا قطعى، فالطريق منحصر فى العلمى، و حيث إنَّ العمده منه هى الأخبار فبعد عدم حجته الظواهر ينسَد الطريق العلمى لنا، إذ الأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرائن القطعيه نادره جدا، و بقيه الأخبار ليست بحجّه إمّا من جهه الدلاله أو من جهه السند(١).

و قد استدللّ - قدس سرّه - لإثبات ما ذهب إليه بوجوه:

الأوّل: أنّ حجته الظهورات مبنيه على أصاله عدم الغفله، التى بنى عليها العقلاء، و هى لا- تجرى إمّا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و ذلك لأنّه لو فرضنا أنّ المتكلم فى مقام بيان مراده، و أنّ السامع فى مقام الاستماع و فهم مراده، و تكلم بكلام له ظاهر، و لم يظهر قرينه على خلافه، فاحتمال إرادته خلاف الظاهر مع عدم نصب القرينه عن عمد مدفوع بأنّه خلاف المفروض، إذ المفروض أنّ المتكلم فى مقام البيان، فينحصر احتمال إرادته خلاف الظاهر من دون نصب القرينه فى الغفله عن نصبها أو غفله السامع عن استماعها و الالتفات إليها، و كلاهما مدفوع بأصاله عدم الغفله، التى عليها بناء العقلاء فى أمورهم، و حينئذ إنّما تتم حجته الظهور بالنسبه إلى من قصد إفهامه. و إمّا بالنسبه إلى من لم يقصد إفهامه فأصاله عدم الغفله غير جاريه فى حقه، لعدم كونه مقصودا بالإفهام حتى يجب على المتكلم نصب قرينه على إرادته خلاف الظاهر، و لعلّ بينه و بين من قصد إفهامه قرينه كانت مختفيه على غيره.

و فيه: أنّ أصاله عدم الغفله و إن لم تكن جاريه فى حقّ غير من قصد إفهامه إمّا أنّها ليست أصلا لأصاله الظهور، بل كلّ منهما أصل مستقلّ أجنبيّ عن الآخر، و بينهما عموم من وجه ربّما يجتمعان و ربما يفترقان، فتجرى أصاله

١- قوانين الأصول ١: ٣٩٨ و ٤٠٣ و ٤٥١-٤٥٢ و ٢: ١٠٣.

عدم الغفلة دون أصاله الظهور، كما لو صدر من عاقل بالغ فعل و احتمال صدوره منه غفله، فإنَّ أصاله عدم الغفلة في حقّه جاريه مع أنّ أصاله الظهور غير جاريه، لعدم ظهور في الأفعال، وقد تجرى أصاله الظهور دون أصاله عدم الغفلة، كما في كلام المعصوم عليه السلام، فإنَّ احتمال الغفلة منتف في حقّه، و أمّا أصاله الظهور جاريه، فهما أصلان مستقلّان لا يرتبط أحدهما بالآخر.

الوجه الثاني: أنّه قد يكون دأب المتكلّم و ديدنه على الاتّكال على القرائن المنفصله عن الكلام، التي لا يلتفت إليها إلّا من قصد إفهامه.

و جوابه ظاهر، إذ مقتضى ذلك وجوب الفحص، و هو مشترك بين من قصد إفهامه و غيره، فكما أنّ الأوّل لا بدّ عليه في مقام العمل بالظواهر من الفحص عن القرينه على الخلاف، كذلك الثاني، فهما في ذلك سواء.

الوجه الثالث- و هو العمده:- أنّه إنّا و إن قلنا بحجّيه الظواهر حتى بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام لكنّه لا نقول بها بالنسبه إلينا في الأخبار الصادره عن الأئمّه عليهم السلام، لكثرة التقطيعات التي وقعت فيها، و من البديهي أنّا نحتمل وجود قرينه صارفه لكلّ قطعه منها قطعت.

و الجواب عن ذلك: أنّ هذا الاحتمال إنّما يعتنى به فيما لو لم يكن المقطعون و الميؤبون من أهل الفهم و التقوى، و إلّا فلا موجب للاعتناء بهذا الاحتمال، فإذا كان المقطّع للأخبار مثل الكليني و أضرابهم- رحمهم الله- جميعاً، فهذا الاحتمال لا يعتنى به أصلاً، إذ لو كان في بعض الجمل ما يصرف البعض عن الظاهر، لما حصل منهم تقطيعه عنه، و إلّا لكان منافياً إمّا لفهمه أو لعدالته.

هذا كلّه في الوجوه التي استدللّ بها على حجّيه الظواهر بالنسبه إلى خصوص المقصودين بالإفهام دون غيرهم مع أجوبتها.

و لو أغمضنا النّظر عن ذلك كلّه و سلّمنا الكبرى التي أفادها قدّس سرّه، و هي:

كون حجّيه الظواهر مختصّه بالمقصودين بالإفهام، نمنع ما رتب عليها من منع العمل بظواهر الأخبار بالنسبه إلى غيرهم من جهه عدم كوننا مقصودين بالإفهام، بل ندعى أنّ عامّه الناس مقصودون بالإفهام بالنسبه إلى الأخبار المودعه في الكتب، فلا تترتب على ما ذكره من الكبرى ثمره، و ذلك لأنّ عدم كوننا مقصودين بالإفهام إنّما يسلم إذا كانت الأخبار الصادره صادره بطريق النقش على الحجر أو بطريق كتاباتهم ممّا لا- يحتمل أن يكون المقصود بالإفهام إلّا خصوص المخاطب دون غيره، و أمّا إذا كانت بطريق النقل من راو إلى راو آخر، فلا بل الكلّ يكونون مقصودين بالإفهام، و ذلك لأنّ الراوى الأوّل كان مقصودا بالإفهام بالنسبه إلى الإمام عليه السلام، فلا- يحتمل في حقّه وجود القرينه على خلاف الظاهر مع عدم اطلاعه عليها، و هكذا الراوى الثانى، فإنّه مقصود بالإفهام بالنسبه إلى الراوى الأوّل، لأنّه أراد أن يفهم الثانى ما صدر من المعصوم عليه السلام، فلا بدّ عليه من نقل جميع ما له دخل في معرفه كلامه عليه السلام من القرائن الحائثيه و المقالئيه المتّصله و المنفصله، و أصاله عدم الغفله جاريه في حقّه، و احتمال وجود القرينه و عدم نقلها إلى الثانى عمدا خلاف المفروض في مثل الرّواه، لكونه خيانه لا تصدر عنهم، لكونه منافيا للعداله المعتبره فيهم، و هكذا الحال في الراوى الثالث بالنسبه إلى الثانى، و هكذا إلى أن تصل النوبه إلى أصحاب الجوامع، كالكلينى و أضرابه، و حيثئذ فجميع من ينظر في كتبهم مقصودون بالإفهام بالنسبه إليهم، فلا تحتمل الغفله عن ذكر القرينه في حقّهم، للأصل، و احتمال عدم ذكرها لجهات آخر من عدم الفهم و من العمد مفروض الانتفاء في حقّهم، لكونه منافيا لفهمهم و عدالتهم، فالكلّ مقصودون بالإفهام، و الظواهر حجّه في حقّهم، فلا وجه لما ذكره صغرى و كبرى، هذا.

أمّا الجبهه الثالثه: فنقول: ذهب الأخباريون

إلى أنّ حجّيه الظواهر

مختصه بغير ظواهر الكتاب، فلا يجوز العمل بظواهره. و استدّلوا على ذلك بوجوه:

الأول: أنّ القرآن لم ينزل لأن يفهمه العامه، بل فهمه مختصّ بمن خوطب به و أوصيائه عليهم السلام، كما هو المسلّم في الحروف المقطّعه، فتكون الخصوصيات لمجرد ألفاظه و نقوشه، كما في الطلسمات، و إذا لم يكن لإفهام عامه الناس، فلا ظهور له في شىء حتى يكون حججه.

و الشاهد على ما ذكر: ما ورد في ردع أبى حنيفه و قتاده عن الفتوى بالقرآن من قوله عليه السلام: «ويحك إنّما يعرف القرآن من خوطب به» (١) أو قوله عليه السلام لأبى حنيفه: «ما جعل الله ذلك إلّا عند أهله» (٢).

الثانى: أنّ القرآن مشتمل على مضامين عاليه و مطالب غامضه و على علم ما كان و ما يكون و ما هو كائن، و لا يمكن أن تصل إليها بهذه الألفاظ القليله أيدى غير الراسخين فى العلم، فلا ظهور له فى شىء. و الشاهد عليه بعض الأخبار الوارده فى المقام.

الثالث: أنّ القرآن وقع فيه التحريف بالنقصان لا بالزياده، و يمكن أن يكون فيما سقط منه قرينه على خلاف ظاهر ما لم يسقط، فلا ينعقد له ظهور فى شىء.

الرابع: أنّه و إن كان له ظهور أولًا- و بالذات إلّا أنّه لّمّا علمنا إجمالاً بطرّو التقييد و التخصيص و التجوّز فى بعض ظواهره صار مجملًا بالعرض.

١- الكافي ٨: ٣١١-٣١٢-٤٨٥، الوسائل ٢٧: ١٨٥، الباب ١٣ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٥.

٢- علل الشرائع: ٨٩-٥، الوسائل ٢٧: ٤٧-٤٨، الباب ٦ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

و هذه الوجوه كليها راجعه إلى منع الصغرى، و استدلال على منع الكبرى و أنّ ظهور القرآن ليس بحجّه بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّه منع عن أتباع المتشابه، و المراد به هو ما يحتمل لمعان متعدّده يشتبه بعضها ببعض، فيشمل الظواهر أيضا، فلا تكون حجّه، لمنع الشارع عن أتباعها، و لا- أقلّ من إجمال لفظ المتشابه، فلا- يكون حجّه، و لا يجوز العمل به، للشكّ في ترخيص المولى و إذنه فيه، فيكون العمل به تصرفا في سلطان المولى.

ثانيهما- و هو العمده:- وروود الأخبار المتواتره الدالّه على المنع عن تفسير القرآن بالرأى، فإنّها تشمل حمل الظاهر في معنى على ما هو الظاهر فيه، فلا يكون حجّه، لكونه تفسيرا بالرأى.

و التحقيق في الجواب: أمّا عن الأخير: فبأنّ هذه الأخبار المانعه عن العمل بالظواهر معارضه بالأخبار الكثيره المستفيضه بل المتواتره الدالّه على وجوب التمسك بالقرآن و العمل بما فيه و العرض عليه و ردّ الشروط المخالفه له، كخبر الثقلين، و كذلك ما يدلّ على تمسك الأئمّه عليهم السلام بظواهر الكتاب، كآيه الوضوء و غيرها، و حينئذ لا بدّ من حمل الطائفة الأولى على أحد أمرين على سبيل منع الخلو: إمّا على استقلال بالأخذ بالقرآن من دون مراجعه إلى ما ورد من الأئمّه عليهم السلام في تفسيره، كما يشهد عليه جملة من الأخبار، كما في الخبر الوارده في ردع أبي حنيفة و قتاده(١)، أو على حمل اللفظ على خلاف ظاهره، أو على بعض الوجوه المحتمله بمجرّد التشهيات النفسانيه و الاعتبارات الظنيّه التي لا دليل على اعتبارها- كالقياس و الاستحسان- من دون مراجعه إلى

١- تقدّمت الإشارة إلى مصادره في ١٣٢، الهامش (١ و ٢).

الأوصياء، كما يشهد عليه بعض الأخبار الأخر.

هذا، مع أنّ شمول التفسير بالرأى لمثل حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه ممنوع، لأنّ المراد من التفسير هو كشف القناع، فلا بدّ وأن يكون هناك قناع وستره حتى يكشفها، والظاهر لا قناع ولا ستره عليه، فلا يشمل التفسير بالرأى. والمراجع إلى العرف تشهد بأنّ حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه لا يعدّ تفسيراً عندهم.

و ممّا ذكرنا ظهر بطلان الوجه الأول أيضاً، إذ الأمر بالرجوع إلى القرآن والأخذ والعمل على طبقه وردّ الشرط المخالف له و عرض الأخبار المتعارضة عليه يدلّ على أنّ فهم جميعه ليس مختصّاً بالأئمة عليهم، وليس من قبيل الطلسمات، بل فيه ما له ظهور في معنى لا بدّ من المراجع إليه فيكون حجّه.

هذا، مع أنّ القول باختصاص الفهم بالأئمة عليهم السلام ينافى معجزته.

و ظهر أيضاً ممّا ذكرنا الخلل في الوجه الثالث، لأنّ التحريف في القرآن حتى بالنقص ممنوع بل لم ينقص منه شيء كما لم يزد فيه شيء، وعلى تقدير تسليمه فنفس هذه الأخبار تدلّ على أنّ وقوع التحريف فيه لا يمنع عن العمل بظواهر الموجود عندنا، لأنّ التحريف وقع في زمان عثمان، وهذه الأخبار صدرت عن الأئمة عليهم السلام بعده، فتدلّ على حجّيته ظواهر هذا القرآن الموجود.

نعم، لا يمكن التمسك بأخبار الثقلين، لأنّها صدرت عن النبي صلّى الله عليه وآله، وقد وقع التحريف فيه بعده، فلعلّه سقط منه بعض الآيات، الذي يكون قرينه صارفه عن الظهور في البعض الآخر.

و يمكن أن يدعى أنّ المراد من التحريف - على ما هو في بعض

الأخبار (١) على تقدير تسليمه- هو التحريف في المعانى لا- الألفاظ بأن يقال: إنَّ المعانى قد تغيّرت و حملت على غير ما هو المراد منها.

و هكذا ظهر الجواب عن الوجه الثانى، فإنَّ الأمر بالرجوع إليه يدلّ على أنّ فيه ما يفهم العامه، و إلّا فلا معنى للأمر بالرجوع إليه، و كونه مشتقاً على المعانى الشريفه الدقيقه و العلوم الكثيره التى لا تصل إليها أيدى غير الراسخين لا ينافى اشتماله على تلك المعانى الظاهره الواضحه التى هى محلّ الكلام فى المقام، إذ الكلام إنّما هو فى الظواهر و الآيات المربوطه بالأحكام، بل كون المعانى الشريفه لا ينافى عدم إغلاق ألفاظها، و لا يقاس (٢) بكلمات الأوائل، فإنّها لكونها مشتقّه على إيجاز محلّ لا تكاد يصل إليها إلّا فهم الأوحدي من الأفاضل، بخلاف القرآن، فإنّه ليس فيه إيجاز محلّ، مع أنّه أيضا ينافى معجزته، هذا.

أمّا الجواب عن الوجه الرابع: فهو أنّ طرق التقييد و التخصيص و التجوّز كما لا يمنع عن الأخذ بظواهر الأخبار بعد الفحص عنها كذلك لا يمنع عن العمل بظواهر الآيات، بل غاية ما يدلّ عليه هذا الوجه إنّما هو وجوب الفحص، فكما يجب ذلك بالنسبه إلى الأخبار كذلك بالنسبه إلى الآيات أيضا حتى يحصل اليأس عن الظفر بها، فليس مانعا عن العمل بظواهر الكتاب، و ليس ذلك موجبا لإلغاء ظواهر الكتاب، و إلّا لجرى ذلك فى ظواهر الأخبار أيضا.

أمّا الجواب عن الوجه الخامس- و هو كون المتشابهه متشابهها و مجملا- فهو أنّه ممنوع، بل يكون ظاهرا فى معناه، و هو كون اللفظ ذا وجوه مختلفه

١- انظر: معانى الأخبار: ٢٤-٤، و عنه فى البحار ١٠: ١٤-٧.

٢- أى: القرآن.

بحيث يكون احتمالاه لكل واحد منها شبيها باحتماله للباقي، فالمعاني فيه متعارضة و متشابهة، فهو مرادف للمجمل، و عدم شمول هذا المعنى للظواهر بمكان من الوضوح، إذ ليس للظاهر إلّا وجه واحد و معنى فارد، كالنصّ، غاية الأمر يحتمل - احتمالاً ضعيفاً - كون المراد منه غير ذلك المعنى، فليس محتملاته متعارضة و متشابهة.

مضافاً إلى أنّ الأخبار الآمره بالرجوع إلى القرآن تدفع هذا الوجه أيضاً، إذ ليس المراد ممّا ارجع إليه خصوص النصوص منها، لأنّه - مضافاً إلى منافاته لمورد جملة منها - لا يمكن المساعدة عليه بوجه، إذ النصوص ليست إلّا أقلّ قليل في موارد نادره، فكيف يحتمل أن يكون المراد من تلك الأخبار الكثيره الوارده في الموارد المختلفه و المقامات المتعدّده هو الإرجاع إلى تلك الآيات القليله!؟

و المتحصّل من جميع ما ذكرنا: حجّيه الظواهر من غير تقييد بالظنّ بالوفاق، أو عدم الظنّ بالخلاف، و لا بالنسبه إلى المقصودين بالإفهام، و لا بالنسبه إلى غير القرآن الكريم.

فصل:

إشارة

بعد ما ثبت حجّيه الظواهر ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه لا بدّ فيما إذا أحرز الظهور الفعلى حملة على أنّ ذلك المعنى مراد للمتكلّم، لأنّه إذا أحرزنا المفهوم من كلام المتكلّم إمّا من جهة القرينه أو لأجل العلم بالموضوع له و عدم نصب القرينه المتّصلة على الخلاف- إذ القرينه المنفصله غير مانعه عن الظهور بل مانعه عن الحجّيه- فتاره نقطع بأنّه المعنى المراد للمتكلّم، و لا يحتمل الخلاف فيه، و أخرى يحتمل أنّ المتكلّم أراد خلاف ما هو الظاهر، لا كلام فى الفرض الأوّل.

و إمّا فى الثانى: فالظاهر أنّه لا- إشكال فى أنّ المتّبع هو ما يكون اللفظ ظاهرا فيه، و لا- يعنى باحتمال الخلاف، لأنّ احتمال الخلاف لا- يخلو أمره من أحد وجوه ثلاثه: إمّا أن يكون لأجل احتمال غفله المتكلّم عن نصب القرينه على خلاف الظاهر مع كونه مريدا له، و إلّا فلو لم يكن غافلا عن نصب القرينه لأتى بها، أو يكون عدم نصب القرينه لأجل مصلحه فى عدم النصب أو مفسده فى النصب، أو يكون الاحتمال من جهة احتمال اعتماد المتكلّم على قرينه حالته أو مقالته منفصله متقدّمه على هذا الكلام أو متأخره، و الجامع، بين هذه الاحتمالات الثلاثه هو أن يكون احتمال خلاف الظاهر غير مستند إلى احتمال وجود القرينه المتّصلة بل إلى احتمال غيرها، و فى جميع هذه الفروض الثلاثه لا- إشكال فى أنّ المتّبع هو الظاهر، و لا يعنى بهذه الاحتمالات، فالصغرى- و هو الظهور- محرزه بالوجدان، و الكبرى- و هى حجّيه ذلك الظهور و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف- محرزه ببناء العقلاء و عدم ردع الشارع عنه، فلا بدّ.

من الأخذ بالظهور و عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات.

إنّما الكلام فى أنّ الأصل فى هذه الفروض أصل وجودى - و هو أصله الظهور - أو أنّه أصل عدمى، و هو أصله عدم القرينه، كما هو الظاهر من كلام الشيخ (١) قدّس سرّه؟ لا ينبغى الإشكال فى أنّ الأصل أصل وجودى ثبت بنفسه ببناء العقلاء.

و لعلّ مراد الشيخ - قدّس سرّه - من أصله عدم القرينه هو فى غير هذه الفروض، و ذلك لأنّ الفرضين من الفروض السابقه لا معنى لأصله عدم القرينه فيهما، لأنّ عدم القرينه فيهما مقطوع حسب الفرض، و إنّما يكون احتمال خلاف الظاهر من جهه احتمال غفله المتكلّم عن نصب القرينه أو من جهه احتمال مصلحه فى الترك أو مفسده فى الأكثر.

و أمّا فى الفرض الأخير و هو احتمال وجود القرينه المنفصله بعد الفحص، فوجود القرينه و إن كان محتملا - لكن لئى كان المحتمل هو القرينه المنفصله، و الأثر لا يكون مترتبا على وجودها الواقعى حتى ينفى ذلك الأثر بأصله عدم القرينه، بل الأثر للقرينه بوجودها العلمى و الإحرازى، و المفروض أنّ وجودها مشكوك و غير محرز بالقطع، فما هو مشكوك - و هو وجود القرينه واقعا - غير موضوع للأثر حتى ينفى بأصله عدم القرينه، و ما هو الموضوع للأثر - و هو وجودها الإحرازى - يكون مقطوع العدم، فلا معنى لجريان الأصل فيه.

و الوجه فى كون الأثر للقرينه بوجودها العلمى و الإحرازى هو ما ذكرنا فى مبحث العموم و الخصوص من أنّ القرينه المنفصله لا تمنع عن الظهور، بل

إنّما تمنع عن حجّيته بعد انعقاده، لكون ظهورها أقوى من ظهور ذى القرينه، فالقرينه حجّه أقوى من ذى القرينه، ولذا تقدّم عليه، و من المعلوم أنّ الحجّه ما لم تكن واصله لا- يمكن أن تكون مانعه عن حجّه أخرى، و مجرد وجودها الواقعي لا أثر له، فالقرينه المنفصله ما لم تكن واصله و محرزه لا تمنع عن حجّيه ذى القرينه، فلا بدّ من الأخذ بظهور ذى القرينه مع عدم وصول القرينه، فالأثر للقرينه الواصله بوجودها العلمى، و المفروض أنّها فى المقام مشكوكه، فالموضوع للأثر مقطوع العدم، و لا معنى لجريان الأصل فيه، و ما هو مشكوك- و هو وجودها الواقعي- ليس منشأ للأثر، فالأصل فى المقام ليس أصلا عدميًا، و هو أصاله عدم القرينه، بل هو أصل وجودي، و هو أصاله الظهور.

هذا كلّه فيما إذا أحرز الظهور الفعلى و شكّ فى المراد الواقعي من جهه من الجهات السابقه، و أمّا إذا لم يكن أصلا الظهور محرزًا، فهو أيضا يتصوّر على ثلاث صور:

الأولى: أن يكون عدم الإحراز من جهه عدم العلم بالمعنى الموضوع له، و نعبّر عنه بعدم إحراز المقتضى للظهور، كما إذا شكنا فى معنى «الصعيد» هل هو مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص؟ ففى هذه لا إشكال فى إجمال اللفظ و عدم دلالته على ما هو المراد واقعا، لأنّ موضوع الحجّيه هو الظهور، و هو مفقود، لعدم إحراز المعنى الموضوع له المقتضى لانعقاد الظهور.

و هل يكفى فى الخروج عن الإجمال الظنّ بالمعنى الموضوع له؟ الحق أنّه لا يكفى، لعدم دليل على اعتبار هذا الظنّ.

نعم، وقع الكلام فى حجّيه قول اللغوى فى تعيين الأوضاع، و سنتكلّم فيه إن شاء الله.

الثانية: أن يكون عدم الإحراز من جهة عدم إحراز انتفاء المانع، كما إذا علم المعنى الموضوع له لكن يكون في الكلام شىء
يحتمل اعتماد المتكلم عليه في إرادته خلاف الظاهر، وهو المعبر عنه باحتمال قرينته الموجود و احتفاف الكلام بما يصلح
للقرينته، فلم يحرز عدم المانع عن انعقاد الظهور، إذ لعل ذلك قرينه تمنع عن انعقاده، كما في الأمر الواقع عقيب الحظر أو
توهمه، أو الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدده، أو الضمير الراجع إلى بعض أفراد العام، ففي هذه الصورة لو قلنا بأن الحجية
منحصرة بالظهور من باب الكشف عن المراد الواقعي نوعاً، فتلحق بالصورة الأولى في الإجمال، ولا فرق بينهما، لأن الكلام - مع
احتفائه بما يحتمل قرينته على الخلاف - ليس ظاهراً في معنى، ولا يدل على المراد الواقعي، و حينئذ موضوع الحجية - وهو
الظهور - مفقود، فلا حجة.

و أمّا لو قلنا بعدم انحصار الحجية بالظهور، بل قلنا بأن أصله الحقيقة حجة من باب التعبد من العقلاء - كما نسب إلى السيد
المرتضى (١) قدس سره - فربما توهم عدم الإجمال، بل يؤخذ بالظهور الوضعي، لأن المعنى الموضوع له معلوم حسب الفرض، و
أصله الحقيقة تحكم بأنه المراد بالتعبد العقلائي، فيفترق بين هذه الصورة و الصورة الأولى، لأن الموضوع له في الأولى غير
معلوم، فلا تجرى أصله الحقيقة و لو قلنا بكونها أصلاً عقلائياً، و هذا بخلاف هذه الصورة، فإن الموضوع له معلوم، فيحمل
اللفظ على حقيقته بمقتضى الأصل المذكور.

لكن هذا التوهم فاسد.

أما أولاً: فلاّنه لا معنى للتعييد العقلاني في مورد من الموارد، لأنّ العقلاء ليسوا مشرّعين و لا من الأنبياء و الأئمّه حتى تجب علينا متابعتهم تعبدًا، بل متابعتهم إنّما تكون لأجل بنائهم على العمل بالطرق الكاشفه عن المرادات الواقعيه لا تعبدًا.

و أمّا ثانيًا: فلاّنه لو سلّم التعييد العقلاني في مورد في الجملة، فليس المقام داخلًا فيه قطعًا. و لو تنزّلنا و قلنا: إنّ لا قطع بذلك، فالشكّ في كونه موردًا للتعييد من العقلاء و في كون أصله الحقيقه حجّه كاف في عدم حجّيته، لما ذكرنا من أنّ الشكّ في الحجّيه مساوق للقطع بعدم الحجّيه.

الثالثه: أن يكون عدم إحراز الظهور من جهه عدم إحراز انتفاء المانع أيضًا لكن لا من جهه الشكّ في مانعيه الموجود، بل من جهه الشكّ في أصل وجود القرينه و المانع، و المراد هو القرينه المتّصله، و الشكّ في وجودها تاره من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرينه مع كونه بصدد التفهّم، و أخرى من جهه أخرى سيجيء ذكرها.

أمّا الشكّ من الجهه الأولى - و هي احتمال الغفله - فلا- ينبغي الإشكال في أنّ العقلاء بنوا على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال، فيعملون على طبق المعنى الّذى يكون الكلام ظاهرًا فيه لو لا القرينه واقعا، كما في احتمال الغفله في المتكلم أيضًا، فالشكّ في القرينه المتّصله من جهه احتمال غفله المخاطب عن استماع القرينه و تفهّمه مع كونها مقرونه بالكلام واقعا لا يوجب الإجمال، إنّما الكلام في أنّه هل البناء على المعنى الّذى يكون اللفظ ظاهرًا فيه لو لا- القرينه يكون ابتداء- كما ذهب إليه صاحب الكفایه (١) قدّس سرّه - أو أنّه بعد البناء على عدم

الغفلة و عدم القرينه بمقتضى أصاله عدم الغفله و أصاله عدم القرينه، التى عليها بناء العقلاء، كما ذهب إليه الشيخ (١) قدس سره؟

الحق هو ما ذهب إليه الشيخ - قدس سره - من أنه لا بدّ من إجراء أصاله عدم القرينه أولاً حتى يحرز عدم القرينه بالأصل ثمّ البناء على المعنى الّذى يكون اللفظ ظاهراً فيه مع عدم القرينه، و ذلك لأنّ موضوع الحجّيه هو الظهور، و من المعلوم أنّه ما لم تفرض القرينه معدومه لا يتحقّق الظهور الّذى هو موضوع الحجّيه، إذ نحتمل وجودها، و معه لا ينعقد ظهور للكلام، فلا بدّ من البناء على عدم القرينه أولاً - حتى ينعقد الظهور فتترتب عليه الحجّيه، و إلّا فمع عدم هذا البناء نحتمل وجود القرينه، فلا ينعقد ظهور للكلام، ففرق بين احتمال وجود القرينه المتّصله و المنفصله، حيث إنّ فى الأولى يكون الأثر مترتباً على وجودها الواقعى، لأنّها بوجودها الواقعى توجب عدم انعقاد الظهور، بخلاف الثانيه، فإنّها بوجودها العلمى - تمنع عن الحجّيه، فلا بدّ مع احتمال وجود الأولى من البناء على عدمها بمقتضى أصاله عدم القرينه حتى يتحقّق الظهور الّذى هو موضوع الحجّيه، و أمّا مع احتمال وجود الثانيه فلا فائده فى البناء على عدمها، لأنّ الظهور مع وجودها أيضاً موجود فى ذى القرينه، لعدم منعها عن ظهور ذيلها، بل إنّما تمنع عن حجّيته، فلذا لا يجرى الأصل فيه. هذا كلّه فى احتمال غفله المخاطب.

أمّا الشكّ فى وجود القرينه من جهه غير الغفله، كاحتمال سقوط القرينه لأجل كثره الوسائط أو لأجل التقطيع و غيرهما: فقد ذهبوا فيه أيضاً إلى الأخذ بأصاله عدم القرينه، كما فى احتمال الغفله، فيحرز بهذا الأصل الظهور، فيكون

حجّه كالشق الأول بعينه.

و ادّعوا أنّ العقلاء لا يعتنون باحتمال وجود القرينه سواء كان منشأ الاحتمال هو الغفله أو غيرها، و لا فرق عندهم - في عدم الاعتناء - بينهما لئتمسك في نفي تلك الاحتمالات بالأصل العقلاني فيحرز الظهور، و تترتب عليه الحجّيه، و ليس فيهم من فصل بين احتمال الغفله و غيرها إلّا المحقق القمي قدّس سرّه، فذهب إلى الفرق بينهما، و ادّعى أنّ احتمال وجود القرينه إن كان منشؤه احتمال الغفله، فلا يعتنى به العقلاء، و يبنون على عدمها، و أمّا إذا كان منشأ الاحتمال غير الغفله، فلا بناء لهم على عدمه، و بذلك حكم بعدم حجّيه الأخبار - كما ذكرنا - لأجل عروض التقطيع عليها المحتمل وجود القرينه لكلّ جملة منها في غيرها و قد قطعت و سقطت عنها و وقعت في غيرها، فحيث إنّ هذا الاحتمال لا دافع له من العقلاء فلا يجوز العمل بظواهر الأخبار (١).

و ما أفاده - قدّس سرّه - من التفصيل في غايه المتانّه و الجوده، لما نرى بالوجدان من عمل العقلاء بظواهر يحتمل وجود قرينه متّصله على خلافها و قد سقطت عنها بالتقطيع و نحوه، فلو أرسل كتاب إلى أحد و قطع في الطريق بعضه و سقط منه و وصل إليه البعض الآخر و كان في ذلك الواصل ظواهر يحتمل إرادته خلافها و كون القرينه على الخلاف في تلك القطعه الساقطه، فلا يعمل ذلك الشخص بتلك الظواهر.

و كذلك الكلام لو تكلم المولى مع عبده بكلام فينام العبد بعده و احتمل أنّ المولى تكلم في حال نومه بقرينه على خلاف ذلك الكلام و لم يسمعه، لا يعمل العبد بظاهره، و هكذا في بقيه الموارد التي يكون منشأ الاحتمال

لوجود القرينه غير الغفله.

فهذه الكبرى الكليّه في غاية المتانهِ، و تترتب عليها ثمرات كثيره.

لكن ما فرعه عليها من عدم حجّيه ظواهر الأخبار غير صحيح، لما ذكرنا سابقا من أنّ هذا إنّما يصحّ إذا لم يكن المقطعون من أهل العلم و الفهم و الورع- كالكلينى و أضرابه قدّس سرّه- و إلّا فلا يكون التقطيع مضرّا بالعمل بظواهرها، و ذلك لأنّ كلّ لاحق من الرّواه مقصود بالإفهام بالنسبه إلى سابقه، و هكذا إلى أن ينتهى إلى مصنّفى هذه الجوامع الموجوده فى أيدينا، و بالنسبه إلى تلك الكتب يكون جميع المكلفين مقصودين بالإفهام بالنسبه إليهم، فكما أنّ كلّ لاحق يعمل بظواهر صدرت من السابق من غير اعتناء باحتمال إرادته خلاف الظاهر فكذلك نحن نعمل بظواهر تلك الأخبار، و لا نعتنى باحتمال وجود قرينه على خلاف تلك الظواهر قد سقطت منها و وقعت فى غيرها ممّا قطعت عنها، لأنّ علمهم و ورعهم ينافى تقطيعهم من تلك الظواهر ما يكون صارفا عنها، فلا يعتنى بهذا الاحتمال فى حقّ مثلهم.

نعم، لو كان المقطع من غير أهل العلم و الفهم و الفتوى، لكان لهذا الاحتمال مجال واسع، و لذا لو أرسل أحد إلى آخر كتابا و كان فيه جمله مربوطه بشخص آخر و قد قرأها و حدها له، فيعمل ذلك الثالث بظاهر ما قرئ له من غير أن يقول: اقرأ الباقي لعلّ فيه ما يكون صارفا عنه، نعم، يقول ذلك إذا لم يكن القارئ من أهل الفهم. هذا كلّهُ فى تعيين موارد العمل بالظواهر.

بقى الكلام فى حجّيه قول اللغوى،

اشاره

و قد ذكرنا أنّه مع الجهل بالمعنى الموضوع له لا ظهور للكلام حتى يكون حجّيه، و أنّ الظنّ بالوضع من جهه عدم الدليل على اعتباره لا يكون حجّيه، إنّما الكلام فى أنّه هل خرج قول اللغوى عن مطلق الظنّ أم لا؟

و قد قيل بخروجه و استدلل له بوجوه:

الأول: أن اللغوى من أهل الخبره لتعيين الوضع،

و قول أهل الخبره حججه بناء العقلاء، و لا يعتبر فيه التعدد و لا العدالة، لأنه ليس من باب الشهاده حتى يعتبر فيه ذلك، بل حججه قوله أمر مستقل دل عليها بناء العقلاء مع عدم ردع الشارع عنه، و ليس بناؤهم مقتيدا بشىء، كما نرى من رجوع الجاهل فى كل صنعه إلى العالم بها، و رجوع العوام إلى المقلد، و اعتبار العدالة فيه إنما ثبت بدليل خاص لا من جهه كونه من أهل الخبره.

لكن لا يخفى ما فيه، فإن الرجوع إلى قول اللغوى إنما هو لتعيين موارد الاستعمال، و هذا ليس من باب الرجوع إلى أهل الخبره، بل من باب الرجوع إلى الشاهد، لأن الرجوع إلى أهل الخبره إنما يكون فى الأمور الحدسيه التى تحتاج إلى الرأى و النظر، فلا يطلق ذلك على ما لا يحتاج إلى شىء منهما بأن يكون من الأمور المحسوسه، فالرجوع إلى أحد فى المحسوسات المشاهده- التى لا يختص فهمها بطائفه خاصه بل يعم الجميع- لا يعد من الرجوع إلى أهل الخبره، و تعيين موارد الاستعمالات من هذا القبيل، لأنه ليس مما يحتاج إلى إعمال النظر و الرأى، بل إنما يحتاج إلى استماع من العرب أو ملاحظه الأشعار و غيرها، كما فى سائر موارد الشهاده، فيعتبر فيه التعدد، لأن الشهاده فى الموضوعات يعتبر فيها التعدد و إن ذهب بعض إلى عدم اعتباره إلا فى موارد الحكومه و القضاء، فلو لم نعتبر التعدد فالعداله معتبره قطعاً.

و أمّا الرجوع إليه لتمييز الموضوع له عن غيره فغير جائز أصلاً، لأن اللغوى حاله حالنا فى الجهل بالموضوع له، فلو سلم أنه من أهل الخبره، فليس من أهل الخبره لتعيين المعنى الموضوع له، بل هو من أهل الخبره لتعيين موارد الاستعمال، حيث إن همّه ضبط موارد الاستعمال، فلا يمكن استكشاف

الوضع من قوله.

و الحاصل: أنّ ما يمكن أن يحتاج إلى إعمال الرأى و الاجتهاد فى بعض الموارد- و هو تعيين المعنى الموضوع له و تمييز المعنى الحقيقى عن غيره- فكون اللغوى من أهل الخبره فيه، ممنوع و إن كان بلحاظه يصح إطلاق أهل الخبره عليه إلّا أنّ اللغوى ليس أهلاً لذلك، بل حاله كحالنا.

و أمّا ما لا يحتاج إلى إعمال الرأى و الاجتهاد- و هو تشخيص موارد الاستعمالات- فاللغوى و إن كان من أهل الأطلاع عليه إلّا أنّ إطلاق أهل الخبره عليه فى غير محلّه، فحيثُذ يدخل فى باب الشهاده، و يعتبر فيه ما يعتبر فيها من العدالة و التعدّد إن قلنا به، كما ذهب إليه الأكثر، لروايه مسعده بن صدقه:

«و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه»^(١).

الثانى من الوجوه التى استدلّ بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم.

الثانى من الوجوه التى استدلّ بها على حجّيه قول اللغوى: دعوى الاتّفاق عن بعض على العمل بقولهم^(٢).

وفيه: أنّ حصول الاتّفاق من الكلّ ممنوع، كيف و لم يتعرّض لذلك كثير منهم؟! مع أنّ عملهم بقولهم لعلّه لأجل حصول الوثوق و الاطمئنان لهم من قولهم بالمعانى، فكونه حجّه فى حقّ من لا يحصل له ذلك ممنوع.

مضافاً إلى أنّ هذا الإجماع- على تقدير تسليمه- غير مفيد، لأنّه محتمل المدرك، إذ لعلّ عمل المجمعين لأجل الدليل السابق أو اللاحق أو غيرهما، فلا يكون حجّه.

و بالجمله: المحضّل من الإجماع- على تقدير ثبوته- غير مفيد،

١- الكافى ٥: ٣١٣-٣١٤-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- كما فى فرائد الأصول: ٤٦.

لاحتمال وجود المدرك، و نقله لا يكون دليلا، لعدم كشفه عن دليل معتبر.

الثالث من الوجوه: دعوى انسداد باب العلم و العلمى بمعانى اللغات

بخصوصياتها و تفاصيلها فى السعه و الضيق غالبا و إن كان أصلها معلوما فى الأغلب، فحينئذ لا بدّ من الرجوع فيها إلى مطلق الظنّ، و هو لا يحصل إلّا من قول اللغوى، فيكون حجّه.

و فيه: ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- و تبعه جملة من المحقّقين، و هو: أنّ ما يوجب الرجوع إلى مطلق الظنّ ليس إلّا انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام الشرعيّه بحيث يكون إجراء الأصول فيها خروجاً عن الدين، و الاحتياط فيها موجبا لاختلال النظام أو العطر و الحرج، فيرجع إلى مطلق الظنّ سواء حصل من قول اللغوى أو غيره و لو فرض انفتاح باب العلم بمعانى الألفاظ إلّا فى خصوص ذلك المورد الذى احتجنا فى معرفه حكمه الشرعى إلى اللغه، فلو فرض انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام و وصلت النوبه إلى مطلق الظنّ و فرض أنّا احتجنا فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى فى مورد إلى اللغه، فلا بدّ لنا من الرجوع إليها و لو فرض انفتاح باب العلم بجميع اللغات غيرها فى هذا المورد.

و أمّا إذا فرضنا انفتاح باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه بحيث لم يلزم من الرجوع إلى الأصول فى غير المعظم منها محذور الخروج من الدين، فيجرى الأصل فيه، و لا- يرجع إلى اللغه، و لو فرض انسداد باب العلم بمعانى اللغات بأجمعها، فالمعيار فى الرجوع إلى قول اللغوى و غيره إنّما هو انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام الشرعيّه، فلا أثر للانسداد فى اللغات، و حيث إنّ باب العلمى فى الأحكام مفتوح- و لو فرض انسداد باب العلم باللغه- فلا حاجه فى موارد الاحتياج إلى اللغه من الرجوع إلى قول

اللغوى، بل يجرى الأصل و لا محذور(١).

و ذهب بعض الأعاظم - قدس سره - إلى حجّيته قول اللغوى بدعوى أنّ انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام الشرعيه و إن كان لا يوجب العمل بقول اللغوى فى موارد الاحتياج إلى اللغه بالتقريب الذى ذكره الشيخ قدس سره، لإمكان إجراء الأصل فى تلك الموارد، و عدم لزوم محذور الخروج من الدين إلّا أنه يوجب ذلك بتقريب آخر يسمّى بالانسداد الصغير كما سَمى الأول بالانسداد الكبير.

و توضيحه: أنّ إحدى مقدمات الانسداد - وهى عدم جواز الرجوع إلى الأصول العمليّه فى موارد الجهل بالأحكام - لها مستندان: أحدهما: لزوم الخروج من الدين. و الثانى: لزوم المخالفه القطعيّه.

أمّا على الأول: فما ذكره الشيخ - قدس سره - حقّ.

و أمّا على الثانى: فتجرى مقدمات الانسداد و توجب جواز العمل بقول اللغوى و حجّيته، و ذلك لأنّ باب العلم و العلمى بالأحكام و إن لم يكن منسداً بحيث يوجب إجراء الأصل فى موارد الاحتياج إلى اللغه الخروج من الدين إلّا أنه نعلم أنه لو أجرينا الأصل فى جميع موارد الاحتياج إلى اللغه و لم نعمل بقول اللغوى تلزم المخالفه القطعيّه بالنسبه إلى تلك الموارد خاصه، و حينئذ لا بدّ من اتّباع قول اللغوى، فالانسداد فى اللغات و إن كان لا يوجب حجّيه قول اللغوى إلّا أنّ انسداد [باب العلم و العلمى] بالأحكام بما ذكرنا من الانسداد الصغير يوجب اتّباعه.

و لكن لا يخفى ما فيه.

أمّا أولاً: فلأنّنا نمنع الصغرى، إذ الموارد التى يحصل من قول اللغوى

١- فرائد الأصول: ٤٦-٤٧، كفايه الأصول: ٣٣٠-٣٣١.

الظنّ بالحكم الشرعى [فيها] ليست إلّا أقلّ قليل، إذ كثيرا ما يرجع إلى اللغه و لا يحصل الظنّ بالحكم، لاختلاف اللغويين و كثره المعانى التى ذكروها، فموارد حصول الظنّ لا تلزم من إجراء الأصل فيها مخالفه قطعيه.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لو سلّمتم كثره موارد حصول الظنّ بالحكم الشرعى من قول اللغوى، فكونها بأجمعها من الأحكام الإلزاميه ممنوع، بل كثيرا يكون الاحتياج فى موارد الأحكام الترخيصيه، فلا يلزم من إجراء الأصل فى تلك الموارد العلم بالمخالفه.

هذا، و لو سلّمنا الصغرى، فمنع الكبرى، إذ لا تنحصر مقدّمات الانسداد فى هذه المقدمه- و هى عدم جواز إجراء البراءه- حتى يقال بأنّ إجراءها فى موارد الحاجه إلى اللغه موجب للمخالفه القطعيه، بل هناك مقدّمات آخر، منها: عدم وجوب الاحتياط، أو عدم جوازه، و هذه المقدمه لا تجرى فى المقام، إذ لا يلزم من الاحتياط فى تلك الموارد لا اختلال النظام و لا العسر و الحرج، لكونها فى غايه القلّه، فعلى هذا لا بدّ من الاحتياط.

نعم، لو حصل الوثوق و الاطمئنان من قول اللغوى بالحكم الشرعى لكان حجّه، لأنّ الاطمئنان عند العرف بمنزله القطع، و يعاملون معه معاملته، و لم يردع عنه الشارع، فيكون حجّه لذلك، لا- من جهه أنّه حجّه بنفسه. هذا تمام الكلام فى حجّيه قول اللغوى.

فصل: فى حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد.

اشاره

فنعول: قد وقع البحث فى أنه هل الملازمه ثابتة بين حجّيه الخبر الواحد و حجّيه الإجماع المنقول به حتى يكون الالتزام بحجّيه الخبر التزاما بالقول بحجّيه الإجماع المنقول أيضا، أو أنها غير ثابتة و يمكن الالتزام بعدم حجّيه الإجماع و لو مع القول بحجّيه الخبر الواحد؟ فالبحث عن حجّيه الإجماع من فروع البحث عن حجّيه الخبر، فينبغى تقديم البحث عنها على البحث عن الإجماع.

ثم إن الشيخ - قدس سرّه - قبل الشروع فى المقصود مهّد مقدّمه نفيه لا بدّ من ذكرها، و هى: أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد - التى عمدتها بناء العقلاء و السيره القطعيه - تختصّ بما إذا كان المخبر به من الأمور الحسيه التى يعرفها كلّ أحد إذا راجع إليها و لو احتمالا بأن احتمال إحساس المخبر للمخبر به و لم يكن عالما ببناء العقلاء على قبول هذا الخبر و العمل به حتى مع الاحتمال، فلا يحتاج إلى القطع بإحساسه، أو الأمور الحدسيه التى تكون قريبه من الحسّ، كمسائل الحساب، أو من الأمور الحدسيه التى أحرز السامع أنّ إخبار المخبر بها مستند إلى إحساسه لمقدّمات و أسباب لو اطّلع عليها بنفسه لقطع بالملازمه بينها و بين المخبر به، و تكون الملازمه عنده تامّه، كما لو أخبر أحد بموت زيد لكن إخباره بذلك لم يكن مستندا إلى رؤيته بل إلى مقدّمات قطعيه، كصياح و نواح فى داره و اجتماع الناس على بابها للتشيع و غير ذلك، فإنّ المستمع يحرز أنّه لو رأى بنفسه تلك الأسباب، لقطع بالملازمه بينها و بين الموت، ففى هذه الموارد

الثلاثة دلت الأدلة على حججه خبر الواحد، ولا يعبأ باحتمال مخالفه قوله للواقع، لأن منشأ الاحتمال أمران:

أحدهما: احتمال كذبه، وهو ملغى لأجل اعتبار العدالة فيه.

و الثاني: احتمال الغفلة و النسيان و الخطأ و السهو، و هذا الاحتمال ممّا لا يعتنى به العقلاء فى الأخبار الحسيّة و نحوها، و يكون مدفوعا ببناء العقلاء.

و أمّا إذا لم يكن الإخبار كذلك بأن يكون [المخبر به] من الأمور الحدسيّة البعيده عن الإحساس، التى لم تحرز تماميّه الملازمه بين الأسباب التى أخبر المخبر لأجلها و بين تلك الأمور عند نفسه، فلا تدلّ تلك الأدلة على حججه ذلك الإخبار، و لا بناء من العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال خطئه و مخالفه قوله للواقع فى هذا الفرض، أى الخبر العذى بهذا النحو، فعلى هذا لو علمنا أو احتملنا أنّ مدعى الإجماع يكون إخباره عن قول المعصوم فى ضمن دعواه الإجماع عن حسّ بأن رأى المعصوم عليه السلام يقول ذلك ثم ضمّ إلى قوله عليه السلام قول العلماء فأخبر بالإجماع، تكون دعواه الإجماع حجه بلا إشكال، لأنّه إخبار عن أمر حسيّ لو حصل عندنا أيضا لحصل لنا القطع بقوله عليه السلام، و أمّا إذا لم نحتمل ذلك، علمنا أنّ إخباره عنه مستند إلى حدسه، فإن أحرزت تماميّه الملازمه بين المقدمات التى لأجلها نقل الإجماع و بين المخبر به و هو قول الإمام عليه السلام، فالأمر كما ذكر فى حججه نقله بلا إشكال، و إلّا لو لم يحرز ذلك فلا حججه فى نقله الإجماع، حيث إنّ السبيل إلى دعوى الإجماع على النحو الأوّل منتف فى أمثال زماننا و لم يدعه أحد، و على تقديره لا بدّ من تكذيبه عملا، كما تدلّ عليه جملة من الأخبار، و لا تفيد دعواه على النحو الثانى، لأنّها مبنيّة على تماميّه الملازمه المدّعا من العقليّة أو العاديّة و غيرهما، و هى ممنوعه، و الشكّ فى تماميّه الملازمه كاف فى عدم حججه نقله، لما ذكرنا من أنّ الأدلة الداله على

حجّيه الخبر لا- تدلّ إلّما على حجّيه الخبر الحسيّ أو الحدسيّ القريب منه أو الحدسيّ المذّي أحرزت فيه تماميه الملازمه بين المقدمات و بين ما أخبر به عند السامع، فمع عدم الإحراز و الشكّ في تماميه الملازمه ليس قول المخبر حجّه للسامع، فعلى هذا ليس نقل الإجماع حجّه (١).

ثمّ إنّه ذكر بعض الأعظم- قدّس سرّه- أنّ نقل الإجماع و إن لم يكن حجّه في أمثال زماننا، لما مرّ إلّا أنّ نقله من مثل الطوسي- قدّس سرّه- و من هو في عهده و سابقه ممّن يكون قريب العهد إلى زمان المعصوم عليه السلام، كالسيد المرتضى و ابن زهره و أمثالهما- قدّس سرّه- يكون حجّه، لأنّهم و إن لم يروا المعصوم عليه السلام بشخصهم و لم يدعوا ذلك إلّا أنّه يحتمل- لقرب عهدهم إلى زمانه- أنّهم نقلوا الحكم ممّن سمعه من الإمام، فيكون إخبارهم عن حسّ، ثمّ ضمّوا إلى ذلك قول الغير، فادّعوا الإجماع، فيكون نقلهم الإجماع حجّه، لما ذكرنا من أنّ مجرد احتمال ذلك يكفي في حجّيه الخبر ببناء العقلاء.

لكن لا يخفى ما فيه، لأننا نعلم أنّ دعواهم الإجماع ليس مستندها الحسّ و لو بذلك النحو بل بالنسبه إلى الشيخ- قدّس سرّه- مستنده إلى قاعده اللطف و بالنسبه إلى السيد و ابن زهره- قدّس سرّهما- مستنده إلى أصل أو قاعده تكون حجّيتها على نحو الكبرى الكليّه مسلّمه عند الكلّ و لكن يكون تطبيقها على مواردنا بنظرهم، فيدعون الإجماع في مورد طبّقوا تلك القواعد أو الأصل عليه، لكون أصل القاعده أو الأصل إجماعيا عندهم، و لذلك نرى أنّ السيد- قدّس سرّه- أفتى بجواز الوضوء بالماء المضاف مستندا إلى الإجماع (٢)، لتخيله جريان البراءة في أمثال المقام، و لو سلّم فمجرد الاحتمال و أنّ استنادهم في مورد إلى الحسّ- و لو

١- فرائد الأصول: ٤٧.

٢- المسائل الناصريه (ضمن الجوامع الفقهيّه): ٢١٥، المسأله ٤.

بذلك النحو ما لم يكن احتمالاً عادياً- غير مفيد، لأن ما ذكرنا سابقاً من كفايه احتمال كون المخبر به عن الحسّ إنّما هو فيما إذا كان الاحتمال عادياً لا- موهوماً مع أنّه يمكن أن يستكشف من نفس دعوهم الإجماع أنّ مستندها ليس ذلك، إذ لو كان المستند هو السماع ممّن سمع الحكم من المعصوم عليه السلام ثم ضمّ قول الغير إليه، فأىّ داعٍ إلى نقل الإجماع؟ بل ينقل الحكم عن المعصوم عليه السلام بواسطة ذلك البعض بعنوان الخبر، و هل يكون نقله الإجماع حينئذٍ إلّا أكلاً من القفا؟

بقى فى المقام أمر، و هو: أنّه هل الملازمه ثابتة بين فتاوى العلماء و قول المعصوم عليه السلام مطلقاً،

إشاره

أم ليست بثابته مطلقاً، أم لا بدّ من التفصيل؟

فقول: الملازمه المدّعاة إمّا أن تكون عقليته، بمعنى استحاله انفكاك تلك الفتاوى عن قول المعصوم عليه السلام عقلاً، كاستحاله انفكاك المعلول عن علته، أو أنّها ليست عقليته بل تكون عاديه، بمعنى استحاله انفكاكهما عادة لا عقلاً، بمعنى أنّ الشخص العادى الّذى لا- يكون وسواسياً و لا مبتلى بما يوجب خروجه عن الطرق المتعارفه يحصل له القطع من تلك الفتاوى برأى المعصوم عليه السلام، للملازمه العاديه الثابته بينهما، أو أنّها اتّفاقيه بمعنى أنّها ليست عقليته حتى يستحيل الانفكاك عقلاً، و لا- عاديه حتى يستحيل الانفكاك عادة، بل اتّفاقيه قد يتفق لشخص حصول القطع من تلك الفتاوى برأى المعصوم عليه السلام.

و لا يخفى أنّ الملازمه العقليه ممنوعه، و ذلك لأنّه ليس مبناها إلّا أحد أمرين:

إمّا قاعده اللطف،

فادّعوا وجوب اللطف عليه تعالى، بمعنى أنّه يجب عليه تعالى إيصال العباد إلى مراتبهم الكماليه، و لذا قالوا بوجوب بعث الرسل و إنزال الكتب و تبليغ الأحكام حتى تكمل النفوس البشريه، فيجب عليه تعالى

تبلغ أحكامه إلى العباد، لتكمل نفوسهم، فمتى اجتمعوا على الخطأ يجب عليه تعالى أن يبلغ حكمه إليهم و يلقى الخلاف بينهم بنحو من الأنحاء بوسيله الخلفاء أو الأوصياء وغيرهم حتى لا- يقعوا في مخالفه الواقع، فوجب انحطاطهم عن رتبتهم و عدم وصولهم إلى تلك المرتبه، و على هذا فمتى اجتمعوا على أمر و لم يكن خلاف بينهم يستكشف من ذلك أنّ الحكم عند المعصوم عليه السلام على طبق ما اجتمعوا عليه، إذ لو كان على خلافه، يجب عليه تعالى إعلامه و تبليغه، و حيث لم يوصل يحكم بأنّ التكليف على طبق ما اجتمعوا عليه.

و لا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأنّ قاعده اللطف- على تقدير تسليمها- لا تقتضى إلّا تبليغ الأحكام على النحو المتعارف لا على خلافه، و المفروض أنّه تعالى قد بلغ أحكامه إلى عباده بالطريق المتعارف، فأوحى إلى نبيه صلّى الله عليه و آله ثم أمره بتبليغها إلى العباد و إلى أوصيائه حتى يبلغوها إليهم، فما هو وظيفته تعالى قد أداه، و إنّما عرض الاختفاء لبعض الأمور الخارجيه التي لا ربط لها به تعالى، كإخفاء الظالمين، و حينئذ لا- دليل على وجوب تبليغه ثانياً بطريق آخر غير متعارف و إلقاءه الخلاف بينهم مع أنّه لو وجب ذلك لا- يفرّق بين جميع العلماء و علماء بلد واحد، فيجب إلقاء الخلاف بينهم إذا اجتمعوا على خلاف الواقع، بل يجب ذلك فيما إذا انحصر في عصر عالم واحد و كان اجتهاده على خلاف الواقع، و هذا ممّا لم يتوهمه أحد.

و أمّا ثانياً: فلأنّه إن كان المراد أنّه يجب على الإمام عليه السلام تبليغ الأحكام و إلقاء الخلاف مع إظهار إمامته و بعنوان كونه إماماً، فليس كذلك قطعاً.

و إن كان المراد أنّه يجب عليه ذلك حتى مع إخفاء الإمامه، فهذا ممّا

لا- فائده فيه، و لا- تترتب عليه ثمره، إذ لا- يسمع أحد من الشخص المجهول الحال حكما أبدا، فقاعده اللطف- على تقدير تسليمها- ممّا لا يفيد لإثبات الملازمه العقليه.

نعم، إن صحّ ما أسنده العمائم إلى النسي صليّ الله عليه و آله من أنّه «لا- تجتمع أمّيتي على خطأ»^(١) لكان اتفاق الأمّه موجبا لحصول القطع بالحكم الواقعي، إذ لو كان الاجتماع على خلاف الواقع، لوجب إلقاء الخلاف فيهم حتى لا يجتمعوا على الخطأ، و لكن صحّ ذلك ممنوعه.

و إمّا أنّ مبنى دعوى الملازمه العقليه من جهه أنّ تراكم الظنون الحاصله من تلك الفتاوى يوجب وصولها إلى حدّ يوجب القطع بالحكم حيث إنّ كلّ فتوى يوجب حصول مقدار من الظنّ، فإذا انضمت بعضها إلى بعض، يوجب تقوية الظنّ و ضعف احتمال الخلاف، و هكذا إلى مرتبه لا يبقى معها احتمال الخلاف أصلا، كما هو الحال في خبر الواحد و المتواتر، إذ من اجتماع تلك الأخبار يحصل اليقين بالمخبر به إذا وصلت إلى حدّ التواتر.

و لكن لا- يخفى أنّ تراكم الظنون إنّما يوجب حصول القطع في مثل التواتر العدى يكون المخبر به فيه أمرا حسّيا، و متى ما تراكمت الظنون في الأمر الحسّيّ يوجب شدتها إلى أن تصل إلى حدّ القطع، و ذلك لأنّ احتمال مخالفه خبرهم للواقع مع أنّ المخبر به أمر حسّيّ غير معقول عادة، لأنّ منشأ هذا الاحتمال إمّا الخطأ أو احتمال التعمّد في الكذب و نحوهما، و كلّها مستحيل عادة، و لذلك ترى حصول القطع من الإخبار بالهلال فيما إذا كثرت الأخبار عن الرؤيه بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب، و أمّا في مثل الفتاوى المبتيه على

١- كشف الخفاء ٢: ٤٧٠-٢٩٩٩، و فيه بدل «خطأ»: «ضلاله».

الحدس و الاجتهاد و النّظر فلا يكون اجتماعها و تراكمها موجبا لحصول القطع بالواقع، إذ كما يحتمل الخطأ فى حقّ واحد منهم لأجل الاشتباه فى مقدّمات اجتهاده كذلك يحتمل فى حقّ الجميع، فلا توجب كثره ذلك حصول القطع بالحكم الواقعى، و لذلك ترى عدم حصول القطع، من إخبار جميع الحكماء باستحاله إعادته المعدوم، لأنّه مبنّى على اجتهادهم، و يمكن عادة خطأ جميعهم. هذا كلّه فى الملازمه العقليّه.

و أمّا دعوى الملازمه العاديّه بين الفتاوى و رأى المعصوم عليه السلام

بأن تكون تلك الفتاوى الكثيره من العلماء الحاكين عن قول رئيسهم- و هو الإمام عليه السلام- ملازمه عادة للقطع بفتوى الرئيس بحيث يستحيل انفكاكها عادة عنه، لأنّ إخبار جماعه كثيره عن قول رئيسهم أو شيخهم أو ملكهم مع كونهم مرءوسين له أو أصحابه أو أهل مملكته ملازم للقطع بقول ذلك الرئيس أو الشيخ أو الملك لمن يكون متعارفا و لا- يكون وسواسيا، فالملازمه و إن لم تكن عقليّه لكنّها عاديّه.

و لا- يخفى أنّ هذا أيضا غير صحيح، لأنّ تلك الكبرى- و هى حصول القطع بقول الرئيس عادة من حكاية المرءوسين- و إن كانت مسلّمه إلّا أنّها فيما إذا كان المرءوسون ممّن أدركوا خدمه الرئيس و أخذوا الكلام عنه أو احتملنا ذلك، لما ذكرنا من كفايه الاحتمال فى هذا المقام، و أمّا فى مثل المقام ممّا لم يدركوا و لا نحتمل ذلك فى حقّهم، فلا يكون إخبارهم عن قوله حجّجه، لأنّه يرجع إلى الإخبار عن أمر حدسىّ و قد ذكرنا أنّه لا يكون حجّجه و لا يكون إخبارهم عن ذلك ملازما للقطع بقول رئيسهم.

و أمّا الملازمه الاتّفاقيه: فهى ممّا لا يقبل الإنكار إلّا أنّها ممّا لا ينضب، إذ قد يحصل القطع لأحد من فتوى عشره من العلماء و لا يحصل ذلك للآخر من مثلها بل من فتوى عشرين، فحصول القطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى

العلماء اتفاقاً ممّا لا يكون تحت قاعده، فنقل الإجماع ممّن قطع بقول المعصوم عليه السلام من فتوى جماعه لا يكون حجّه لغيره إلّا إذا أحرز الغير أنّ ما قطع بسببه برأى المعصوم عليه السلام يكون موجبا لقطعه أيضا و تكون الملازمه بينه و بين القطع ثابتة عنده، و حيث إنّ إحراز ذلك من المدّعين للإجماع ممّا لا يمكن فلا يكون نقلهم للإجماع حجّه.

ثمّ إنّ بعد ما لم يمكن استكشاف رأى المعصوم عليه السلام من اتفاق العلماء و إجماعهم فهل يمكن استكشاف حجّه معتبره من ذلك حتى يكون الإجماع حجّه من هذه الجهه أم لا؟

فنقول: تاره يكون فى المقام أصل أو قاعده أو عموم أو إطلاق يمكن اعتماد المجمعين على ذلك فى الحكم لكونه مسلّما عندهم، فلا- يكون الاتفاق حينئذ كاشفا عن وجود حجّه معتبره غيرها فى البين، إذ لعلهم اعتمدوا فى ذلك الحكم على ذلك الأصل أو القاعده أو العموم، فإذا فرضنا عدم حجّيه ذلك الأصل أو القاعده أو العموم عندنا، لا يكون الإجماع كاشفا عن دليل معتبر غيرها.

و أخرى لا يكون فى المقام دليل يحتمل اعتمادهم عليه، و حينئذ إن أحرزنا أنّ اتفاق المجمعين ليس لأجل تبعيّة اللاحقين منهم لإجماع السابقين بل لأجل أنّ الجميع من السابقين و اللاحقين قد استندوا فى الفتوى على مدرك معتبر عندهم، لأنّ عدالتهم مانعه عن الفتوى بغير علم و إن لم نعلم ذلك المستند بعينه و إنّما نعلمه إجمالا، فىكون إجماعهم كاشفا قطعيا بحسب العاده عن اعتبار ذلك المستند عندنا أيضا لو اطلعنا عليه، فىكون حجّه، لاستحاله أن يكون فهم الجميع على خلاف فهمنا فى الدلاله على الحكم ليكشف كاشفا قطعيا عن اعتبار ذلك المستند و تماميه دلالتة إجمالا. و لكن إحراز ذلك فى

نهاية البعد، وليست الإجماعات من هذا القبيل.

و أمّا إذا لم يحرز ذلك، بل يحتمل أنّ فتوى المتقدمين لأجل أصل أو قاعده و المتأخّرين قد اعتمدوا في فتواهم على إجماعهم على حسب مبانيهم من قاعده اللطف و غيرها، فلا يكون الإجماع كاشفا عن دليل معتبر عندنا، إذ لعلّ ما استند إليه المتقدمون لم يكن حجّه، و المفروض أنّ المتأخّرين لم يعتمدوا في فتواهم إلّا على إجماع السابقين، فلا يكون إجماع الجميع كاشفا عن وجود الحجّه المعتمده.

و الظاهر أنّ الإجماعات المذكوره في الكتب من هذا القبيل، و الشاهد على ذلك أنّ السابقين على الشيخ- قدّس سرّه- لم يكن الاستدلال متعارفا عندهم، و إنّما كانوا يذكرون الفتوى مجرّده، كما في الرسائل العمليّه، و يظهر ذلك من ملاحظه كتبهم، فلعلّ مستند حكمهم ما ذكرنا، و اللاحقين له لم يذكروا في مقام الاستدلال إلّا إجماعات السابقين، فيكون اتّكالمهم على إجماعهم لا على مستندهم، و إلّا لذكروا ذلك المستند في مقام الاستدلال، و حينئذ تصير الإجماعات- كما ذكرنا غير كاشفه عن الدليل المعتمده، فقد ظهر عدم حجّيه نقل الإجماع، لعدم كشفه عن رأى المعصوم و لا عن وجود حجّه معتبره، و لكن مع ذلك مخالفه الإجماع في غايه الإشكال، فلا بدّ في موارد من التأمّل و التدبّر التامّ. هذا تمام الكلام في الإجماع المنقول.

فصل: فى حجته الشهره.

فقول: إن الشهره تاره تكون فى الروايه، و أخرى فى الاستناد، و ثالثه فى الفتوى.

أمّا الشهره فى الروايه: فهى أن تكون روايه نقلها مشهوره متكرره بين الرواه بحيث نقلها كثير منهم، و فى مقابلها الشاذ النادر الذى لم ينقله إلّا قليل منهم.

و لا ريب أن هذه الشهره من المرجّحات فى مقام التعارض، كما تدلّ عليه مرفوعه زراره «خذ بما اشتهر بين أصحابك» (١) أو مقبوله عمر بن حنظله (٢).

و أمّا الشهره فى الاستناد: فهى أن تكون روايه استند المشهور إليها فى مقام الفتوى و عملوا بها، و فى مقابل ذلك إعراض المشهور عن روايه.

و لا ريب أن هذه الشهره توجب جبر ضعف سند الروايه لو كانت ضعيفه السند، كما أنّ إعراض المشهور يوجب ضعف الروايه الصحيحه، لما سيجىء فى آخر بحث خبر الواحد من أنّ عمل المشهور بروايه- مع علمهم بضعفها- كاشف عن كونها محتفّه بقرينه أوجبت صيرورتها موثوقا بها عندهم، و إلّا

١- غوالى اللثالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

٢- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، التهذيب ٦: ٣٠١-٣٠٣-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ صفات القاضى، الحديث ١.

لم يعملوا بها، كما أنّ إعراضهم عن روايه - مع علمهم بصحّٰه سندها - كاشف عن كونها ضعيفه عندهم بوجه لا نعلمه.

نعم، لا بدّ من علمهم بالضعف في الأوّل و القوّه في الثاني، لكونها بمراى و مسمع منهم، و إلّا لا تكون جابره أو كاسره.

و أمّا الشهره الفتوائيه: فهي أن تكون الفتوى بشىء مشهوره بين العلماء من دون الاستناد إلى روايه، و قد اختلف في حجّيتها، فقبل بحجّيتها لوجه:

منها: إطلاق قوله عليه السلام في مرفوعه زراره: «خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر» و عموم التعليل في مقبوله ابن حنظله «فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» فإنّ المراد هو الشهره لا- الإجماع بقريته قوله: «ودع الشاذّ النادر» و إطلاق الأوّل و عموم الثاني يشمل الشهره الفتوائيه، فإنّ الصله معرّفه للموصول، فكأنّه قال: «خذ بالمشهور و المجمع عليه».

و قد أجاب الشيخ (١) - قدّس سرّه - عنه أوّلا: بأنّ المراد من الشهره ليس هو الشهره الاصطلاحيه، بل هي بمعناها اللغوي، و هو الظهور و الوضوح عند كلّ أحد بحيث لا ينكره، من قولنا: «شهر فلان سيفه» أى سلّ، بقريته إدخاله عليه السلام المشهور في «بين الرشد» و خلافه في «المشكل» الذى يردّ علمه إليهم في ذيل الحديث، فالمراد بالمشهور هو الواضح الظاهر، و من الواضح أنّ الشهره في الروايه حيث إنّها من الأمور الحسيّه توجب فيها الظهور و الوضوح.

و أمّا الفتوى: فحيث إنّها مبتيه على الحدس و الاجتهاد لا تكون الشهره موجه للظهور و لا لوضوح أنّها على الرشد، لما ذكرنا من أنّه كلّما زاد الخبر في الأمر الحسى يوجب بعد الاحتمال حتى يصل إلى مرتبه القطع، بخلاف الإخبار

عن الأمر الحدسي، فإنه لا يوجب ذلك، ويكون المشهور وغيره فيه على حدّ سواء في احتمال الخطأ، وعلى هذا فالرواية لا تشمل الشهره الفتوائيه.

و ممّا يدلّ على عدم الشمول فرض الراوى أنّ كليهما مشهوران، و من الواضح أنّه يستحيل فى الشهره الفتوائيه، لأنّه إذا كان أحدهما مشهورا، فالآخر لا محاله يكون نادرا، و هذا بخلاف الشهره فى الروايه، فإنّ ذلك فيها ممكن بأن يكون الحديثان قد نقلهما جميع الزواه، و ليس المراد بالشهره فى الروايه أن تكون إحدى الروائتين ممّا نقله أكثر الزواه و الروايه الأخرى منقوله عن بقيه الزواه كما فى الفتوى حتى يمتنع تصوّر الشهره فى الروايه أيضا، بل المراد أنّ كلّ من روى غير المشهور فقد روى المشهور أيضا مع زياده، فحينئذ يمكن تصوّر الشهره فيهما معا، بخلاف الفتوى، فالروايه لا تشمل الشهره الفتوائيه.

و ثانيا: بأنّه كما تكون الصلّه معرّفه للموصول كذلك تكون الجملة المتقدّمه فى الكلام معرّفه للمتأخّره، فلو قال أحد للمخاطب: «أى الرّمّانين أحبّ إليك؟» فقال فى الجواب: «ما يكون أكبر» فلا ريب أنّ هذا الجواب لا يدلّ على أنّ كلّ ما هو أكبر يكون محبوبا له، بل يدلّ على محبوبيّته خصوصا الأ-كبر من الرّمّان، فالسؤال يكون معرّفا للأكبر الواقع فى الجواب، و المقام من هذا القبيل، فإنّ قول السائل: «يأتى عنكم خبران» يدلّ على أنّ المراد بالموصول فى قول الإمام عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» هو المشهور من الخبرين لا من غيرهما، فلا إطلاق فى الجواب، و كذلك فى التعليل الوارد فى المقبوله، فلا عموم فيه أيضا.

هذا، و لا يخفى أنّ كلا الجوابين فى غايه المتانّه.

و من الوجوه التى استدلّوا بها على حجّيه الشهره: أنّ حجّيه خبر الواحد إنّما تكون لكونه مفيدا للظنّ، فحيث إنّ الظنّ المستفاد من الشهره أقوى من

الظنّ الحاصل من الخبر، فتكون حججه بطريق أولى.

و فيه أولاً: أنّ ذلك إنّما يسلم لو علمنا بأنّ الملاك في حججه الخبر هو إفادته الظنّ، فيستفاد منه حججه كلّ ظنّ مساو معه أو أقوى، و أمّا إذا لم نعلم ذلك بل علمنا بأنّ ملاك الحججه فيه ليس ذلك، إذ الخبر و إن كانت حججه من باب الطريقيه أو الموضوعيه إلّا أنّه ليس المراد من الطريقيه هو كونه مفيداً للظنّ، بل المراد أنّه لا- تحدث بسبب قيامه على شىء مصلحه فى المؤدى فى قبال مصلحه الواقع، و إنّما أعطى الشارع صفه الطريقيه للخبر لأجل كونه أغلب المطابقه للواقع لا بملاك الظنّ، فحينئذ إذا أحرز كون شىء بمثابه الخبر فى غلبه المطابقه للواقع أو أقوى منه، فيؤخذ به، و لم يحرز ذلك فى الشهره، فلا يمكن إثبات حججهها من دليل حججه الخبر.

و ثانياً: كون الملاك لحججه الخبر هو غلبه المطابقه للواقع أيضاً غير معلوم، بل لعلّه شىء آخر و لا ندرى به، فلا بدّ من متابعه الدليل، إذ الأصل فى الظنّ - كما ذكرنا - عدم الحججه، و لا بدّ فى الخروج عنه من ورود دليل، و حيث إنّ الدليل قام على حججه الخبر، و لم يقم فى الشهره و لا يمكن استفادته حججهها من الدليل الأوّل على حججه الخبر، فلا بدّ من القول بعدم حججهها.

و من الوجوه التى استدلووا بها: استفادته ذلك من عموم التعليل الوارد فى آيه النبأ، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا بِجَهَالِهِ فَتُصَيَّبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (١)** فيستفاد منه أنّ كلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله لا بدّ من الأخذ به بلا تبين، و كما أنّ الشهره الاستناديه تكون حججه موجه لجواز الأخذ بالروايه الضعيفه التى قامت الشهره على الاستناد إليها - لأنّ الأخذ بتلك الروايه مع

الشهرة لا يكون من إصابه القوم بجهاله فى شىء، فتكون حجّه - كذلك الشهرة الفتوائيه توجب خروج الأخذ بتلك الفتوى عن إصابه القوم بالجهاله، فتكون موجه لحجّيه تلك الفتوى و عدم وجوب التبيّن فيها.

وفيه: أنّ معنى التمسّيك بعموم التعليل إنّما هو إسراء الحكم إلى كلّ موضوع ثبتت فيه تلك العلّه وإن كان مخالفا لموضوع الحكم، و معنى تخصيص الحكم بمورد التعليل إنّما هو تضيّق الحكم بموارد ثبوت العلّه و إن كان نفس الموضوع يشمل غيرها أيضا.

و كيف كان فلا- بدّ فى موارد تعميم الحكم أو تخصيصه من ثبوت العلّه حتى يترتب عليها ذلك الحكم، و ليس معنى العمل بعموم التعليل هو إثبات نقيض الحكم فى موارد عدم العلّه، بل يمكن أن يكون لذلك الحكم علّه أخرى، فلو قال: «لا- تأكل الرمان، لأنّه حامض» يكون مقتضى عموم التعليل هو المنع عن أكل كلّ حامض، و معنى تخصيص الحكم بموارد ثبوت العلّه أن يكون المحرّم خصوص الرمان الحامض، فلا يشمل الحلوه منه، فعلى أىّ حال ليس معنى عموم التعليل هو عدم ثبوت الحرمة فى غير الحامض، لعدم دلالة هذه القضية على الانحصار، لإمكان أن تكون الحرمة فى غير الحامض مستنده إلى علّه أخرى، فحينئذ القدر المستفاد من عموم التعليل فى الآيه إنّما هو وجوب التبيّن و عدم جواز الأخذ قبله فى كلّ ما يكون إصابه قوم بجهاله، خيرا كان أو شهره أو غيرهما، و لا يستفاد منه عدم وجوب التبيّن و وجوب الأخذ بكلّ ما لا تكون فيه إصابه القوم بجهاله.

هذا، مضافا إلى أنّه لا وجه لقياس الشهرة الفتوائيه بالشهرة الاستناديه، إذ الشهرة الاستناديه بنفسها تبيّن و تحقيق فى مورد الخبر الضعيف، و هذا بخلاف الشهرة الفتوائيه، فإنّها ليست تبيّننا فى موارد الفتوى، فإذا كان هناك خبر ضعيف

وَفَتَّشْنَا وَرَأَيْنَا أَنَّ الْمَشْهُورَ اسْتَدُوا إِلَيْهِ، يَكُونُ نَفْسَ اسْتِنَادِهِمْ تَبَيَّنَا، لِكَوْنِهِ إِخْبَارًا عَنِ صَدُورِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، وَحَيْثُ إِنَّهُ إِخْبَارٌ عَنِ
 أَمْرِ حَسِّيٍّ تَكُونُ شَهْرَتُهُمْ فِي ذَلِكَ كِإِخْبَارِ جَمَاعِهِ كَثِيرِهِ مَوْثُوقٍ بِهِمْ عَنِ وَقُوعِ ذَلِكَ الْأَمْرِ الْحَسِّيِّ وَهُوَ الْمَخْبِرُ بِهِ، فَلِذَا يُوجِبُ
 الْوَثُوقَ وَالْإِطْمِئْنَانَ بِصَدُورِ ذَلِكَ الْخَبَرِ، وَيَصِيرُ صَدُورُهُ وَاضِحًا وَمَبِينًا، وَهَذَا بِخِلَافِ الشَّهْرَةِ الْفِتْوَائِيَّةِ، فَإِنَّهُ إِذَا حَقَّقْنَا وَفَتَّشْنَا وَ
 رَأَيْنَا أَنَّ الْمَشْهُورَ أَفْتَوْا بِذَلِكَ، فَلَيْسَ إِفْتَاؤُهُمْ تَبَيَّنَا وَظُهُورًا عَنِ تِلْكَ الْفِتْوَى، فَإِنَّهُ أَمْرٌ حَدْسِيٌّ، فَيَكُونُ كِإِخْبَارِ جَمَاعِهِ عَنِ أَمْرِ
 حَدْسِيٍّ، وَهُوَ لَا- يُوجِبُ الْإِطْمِئْنَانَ بِأَنَّ الْفِتْوَى هِيَ الْوَاقِعُ حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ تَبَيَّنَا وَظُهُورًا عَنْهُ، إِذْ إِخْبَارُ جَمَاعِهِ عَنِ أَمْرِ حَدْسِيٍّ
 لَيْسَ إِلَّا كِإِخْبَارِ وَاحِدٍ عَنْهُ فِي عَدَمِ كَوْنِهِ مُوجِبًا لِلظُّهُورِ.

فصل: فى حجّيه الخبر الواحد.

اشاره

فنعول: إنّه من أهمّ المباحث الأصوليه، إذ الأدلّه القطعيه- كالخبر المتواتر و المحفوف بالقرينه القطعيه و الإجماع و نحوها- فى غايه الندره، و ليست الخصوصيات الواقعه فى العبادات و المعاملات- كوجوب السوره و الإقامه- ممّا نطقت بها تلك الأدلّه القطعيه، فباب العلم بالأحكام منسد قطعاً، و يبقى باب العلمى، فلو قلنا بعدم حجّيه أخبار الآحاد يصير باب العلمى أيضاً منسداً، فلا بدّ من الالتزام بوجوب العمل بالظنّ، بخلاف ما إذا قلنا بحجّيه الأخبار، فإنّه حينئذ يصير باب العلمى مفتوحاً، و ينسدّ باب الانسداد، فهو من أهمّ المسائل الأصوليه، و له ثمرات عمليّه، فلا وجه للإشكال فى كونها من المسائل الأصوليه من جهه أنّ المسأله الأصوليه هى ما يبحث فيها عن أحوال الأدلّه التى هى موضوع علم الأصول، و الخبر الحاكي عن السنّه ليس من الأدلّه الأربعة، فلا يكون البحث عنه بحثاً عن أحوال الأدلّه.

و ذلك لأنّ كونه من المسائل الأصوليه ممّا لا إشكال فيه، فلا بدّ من اتّخاذ الموضوع على وجه ينطبق عليه أيضاً، إذ الموضوع للعلم ليس إلّا ما ينتزع عن موضوعات مسائله، و كون هذا البحث من المسائل واضح، فلا بدّ من انتزاع أمر ينطبق عليه و جعله هو الموضوع، أو أن يفرض أولاً- الموضوع شيئاً ثمّ تطبّق المسائل عليه، و يحكم بخروج بعض المسائل عن العلم، إذ لا بدّ من ردّ المتشابه إلى المحكم لا العكس، فإذا كان هذا البحث من المسائل قطعاً، فلا بدّ من أخذ الموضوع على وجه يصحّ انطباقه عليه أيضاً.

و أمّا جعل الموضوع أوّلاً- هو الأدلّة الأربعة و الإشكال فى كون هذا من المسائل الأصولية إنّما هو من قبيل ردّ المحكم إلى المتشابه، إذ لم تجعل الأدلّة الأربعة موضوعاً للأصول فى آيه أو روايه، فالإشكال إنّما هو فى أخذ الأدلّة الأربعة موضوعاً لا فى كون هذا البحث من المسائل، فعلى هذا لا- نحتاج إلى التكلف للجواب- كما ارتكبه الشيخ قدّس سرّه- بأنّ العمل على طبق الخبر يحتاج إلى جهات ثلاث:

إحداها: البحث عن صدور الخبر.

الثانية: عن جهه صدوره من أنّه هل صدر تقيّه أو لبيان الحكم الواقعي؟

الثالثة: البحث عن دلالتّه.

و حيث إنّ البحث عن الدلالة قد مرّ فى بحث الظواهر، و البحث عن الجهه الثانيه غير محتاج إليه، لأجل بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم على بيان مراده الجدّى، فيقع البحث فى الجهه الأولى فقط، و هو: أنّه هل السنّه تثبت بخبر الواحد أم لا؟ فحينئذ يكون البحث عن أحواله بحثاً عن أحوال السنّه، فتدخل فى المسائل الأصولية(١).

و لا- يخفى عدم تماميّة هذا الجواب، و ذلك لأنّ المراد إن كان الثبوت الواقعي الّذى هو مفاد «كان» التامه، فهو على قسمين، لأنّ الثبوت و الوجود على قسمين: خارجي و ذهني.

فإن كان المراد هو الخارجى، فهو واضح الفساد، لأنّ وجود السنّه خارجاً معلول لعلّته، و ليست الخبر الحاكى، و هذا واضح.

و إن كان المراد هو الذهني، فهو أيضاً فاسد، لأنّ الخبر يحتمل الصدق

و الكذب، فكيف يكون علّه للقطع بالنسبه لوجودها في عالم النفس و الذهن!؟

إذ ليس الكلام في المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيه حتى يوجبا القطع، بل الكلام في الخبر الواحد، و من الواضح أنه يحتمل الكذب، فلا تثبت به السنّه في عالم النفس، و الظاهر أنه لم يرد بالثبوت الثبوت الواقعي، بل الثبوت التعبدى، و حينئذ يرد عليه:

أولاً: أنّ البحث عن الثبوت- الّذى مرجعه إلى أنه هل خبر الواحد كالسنّه عند الشارع؟ و هل يكون منزّلاً منزلتها في وجوب العمل؟- بحث عن أحوال الخبر الحاكي و عن عوارضه، و لا يكون بحثاً عن السنّه.

و ثانياً: أنّ الملا-ك في المسائل ما يبحث عنه في العلم مطابقه، لا ما يبحث عنه التزاماً، و المبحوث عنه في الأصول مطابقه ليس هو حجّيه السنّه، بل حجّيه الخبر. هذا.

و قد أجاب عن الإشكال بعض (١) المحقّقين: بأنّه في كلّ تنزيل لا بدّ من منزل و منزل عليه و جهه التنزيل، و المنزل في المقام هو الخبر الواحد، و المنزل عليه هو السنّه، و جهه التنزيل هي الحجّيه، و حينئذ كما يمكن أن يقال في التنزيل: هل نزل الخبر منزله السنّه في تلك؟ كذلك يمكن أن يقال: هل السنّه منزل منزلتها شيء في الحجّيه و هو الخبر، أم لا؟ كما أنه في قولنا: «زيد كالأسد» يمكن أن يقال: زيد شبّه بالأسد في الشجاعه، و يمكن أن يقال: الأسد شبّه به زيد في الشجاعه، و حينئذ فالبحث على النحو الأوّل و إن لم يكن من المسائل، لكونه بحثاً عن أحوال الخبر، إلّا أنه على النحو الثاني بحث عن أحوال السنّه، فيكون من المسائل.

و لا يخفى ما فيه.

أما أولاً: فلأنَّ جهه البحث فى المقام ليست هى أن السنه هل نزل منزلتها شىء أم لا؟ بل جهه البحث إنما هى أن الخبر هل هو حججه و منزل منزله السنه أم لا؟ فىكون البحث عن أحوال الخبر لا السنه.

و ثانيا: قد ذكرنا فى أول بحث الظن أن الشارع لم ينزل شيئاً منزله شىء، لا- المؤدى منزله الواقع، و لا- الظن منزله القطع، و المجمعول فى باب الأمارات ليس هو التنزيل لا- فى المؤدى و لا- فى نفس الظن، و إنما المجمعول فيها هو اعتبار الطريقيه للظن، فالتنزيل فيها أمر لا واقع له، هذا.

ثم إنه اختلف فى حجتيه الخبر الواحد و عدمها، فذهب السيد و القاضى و ابن زهره و ابن إدريس و الطبرسى إلى عدم الحجتيه (١)، بل ادعى بعضهم الإجماع و ضروره المذهب على عدمها، نظير القياس، و ذهب المشهور إلى حجتيه.

و استدلل المانعون بوجه:

منها: الإجماع.

و لا يخفى أنه موهون أولاً: بقيام الشهره القطعيه على خلافه.

و ثانيا: أن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه لا يكون حججه فى المقام و لو كان حججه فى غيره، و ذلك لأن حجتيه الإجماع متوقفه على حجتيه الخبر الواحد، إذ لو لم نقل بحجتيه الخبر عن حسّ فعدم حجتيه إذا كان عن حدس بطريق أولى، و أما لو قلنا بحجتيه الخبر، فإن قلنا بشمول دليلها للخبر الحدسى أيضاً، يكون موجبا لحجتيه الإجماع المنقول، فحينئذ حجتيه الإجماع

١- الذريعه إلى أصول الشريعه ٢: ٥٢٨، المهذب ٢: ٥٩٨، الغنيه (ضمن الجوامع الفقيهيه): ٤٧٥، السرائر ١: ٤٧، مجمع البيان ٩: ١٩٩ فى تفسير آيه النبأ.

تتوقف على حجّته الخبر فكيف يمكن أن يستدلّ على عدم حجّيته بالإجماع!؟

و منها: الأخبار الكثيره بل المتواتره إجمالاً

- بمعنى القطع بصدور بعضها- الدالّ على أنّ الخبر إذا كان مخالفاً للكتاب أو السنّه، أو لم يعلم عليه شاهد من كتاب الله تعالى، أو لم يعلم أنّه قولهم، أو لم يكن موافقاً للقرآن أو غير ذلك، لا بدّ من ردّه و ضربه على الجدار، أو أنّه زخرف، أو لم أقله (١)، و غير ذلك من التعبيرات، و من الواضح أنّ أكثر أخبار الآحاد من هذا القبيل، لأنّها مخالفه لعموم أو إطلاق أو غير ذلك من القرآن، فلا تكون حجّه أصلاً.

و جوابه: أنّ هذه الأخبار الكثيره و إن كانت دالّه على عدم حجّته أخبار الآحاد إلّا أنّها معارضه بالأخبار الكثيره الأخر الدالّه على حجّيتها، و هذه الأخبار أيضاً مقطوعه الصدور إجمالاً، كما فى قوله: أفيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم ديني (٢)؟ و قوله عليه السلام: ما أدّيا إليك عنى فعنّى يؤدّيان (٣) و قوله عليه السلام: «لا عذر لأحد فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (٤) و غير ذلك من الأخبار الكثيره.

و حينئذ لا- بدّ فى مقام الجمع من حمل الأخبار المانعه على أحد أمور على سبيل منع الخلوّ، و ليس المراد حمل الجميع على أحد هذه الأمور، بل المراد حمل كلّ طائفه منها على أحد هذه الأمور:

١- الكافى ١: ٦٩-٣-٥، المحاسن: ٢٢٠-٢٢١-١٢٨ و ١٣٠، الوسائل ٢٧: ١١٠ و ١١١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الأحاديث ١٢-١٥.

٢- اختيار معرفه الرّجال: ٤٩٠-٩٣٥، الوسائل ٢٧: ١٤٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

٣- الكافى ١: ٣٣٠-١، الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.

٤- اختيار معرفه الرّجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

منها: أنّ المراد في الأخبار المانعه هو الأخبار المخالفه للقرآن بنحو التباين.

و دعوى: أنه ليس المراد من المخالفه هذا النحو من المخالفه، إذ لم يصدر عن المخالفين الأخبار المخالفه بهذا النحو، إذ لو كان صدر عنهم هذا النحو من الأخبار، فلا يصدّقهم أحد في ذلك، ممنوعه: بأنّها إنّها تصحّ لو كان صدورها بطريق النقل عن الأئمّه، و أمّا لو كان من قبيل الدسّ في الكتب- كما يشهد به ما عن مولانا الصادق عليه السلام: «إنّ فلانا(١) دسّ في كتب أصحاب أبي أحاديث»(٢)- فلا مانع من صدورها عنهم بهذا النحو.

و يشهد بهذا الجمع: صدور الأخبار المخالفه لإطلاق آيه أو عمومها في كثير من أبواب الفقه قطعاً، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد»(٣) المخالف لظاهر قوله تعالى: حَرَّمَ الرَّبَّ(٤) و قوله عليه السلام: «نهى النبي صلّى الله عليه و آله عن بيع الغرر»(٥) المخالف لظاهر أحلّ الله البيع(٦) و نحوها، فليس المراد من قوله عليه السلام: «لم أقله» أو «زخرف» أو غير ذلك هذا النحو من المخالفه، و إلّا لانسدّ باب العمل بالأحكام، و يوجب تأسيس دين جديد، إذ الأخبار المتواتره و المحفوظه بالقرائن القطعيّه في غايه القلّه، بل يمكن أن يقال: إنّ هذا النحو من

١- يعنى المغيره بن سعيد.

٢- اختيار معرفه الرجال: ٢٢٤- ٤٠١، و عنه في البحار ٢: ٢٤٩- ٢٥٠- ٦٢.

٣- الكافي ٥: ١٤٧- ١ و ٣، الفقيه ٣: ١٧٦- ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨- ٧٦، الوسائل ١٨: ١٣٥- ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرّبا، الحديث ١ و ٣.

٤- البقره: ٢٧٥.

٥- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٤٥- ٤٦- ١٦٨، و عنه في البحار ٧٠: ٣٠٤- ١٩. مصنّف عبد الرزاق ٨: ١٠٩- ١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨، سنن البيهقي ٥: ٣٣٨، مسند أحمد ١: ٤٩٧- ٢٧٤٧.

٦- البقره: ٢٧٥.

المخالفه ليس مخالفه أصلا.

و القول بالتخصيص فى الأخبار المانعه عن العمل بالخبر المخالف بهذا النحو من المخالفه مناف لسياق تلك الأخبار، لعدم قبولها التخصيص، مع أنه موجب لتخصيص الأكثر.

الوجه الثانى من وجوه الجمع هو: أن تحمل الأخبار المانعه على المنع عن العمل بها فى أصول الدين، و ذلك لأن الكذابين كانوا فى زمن الصادقين عليهما السلام كثيرا ما يكذبون عليهما فى باب أصول الدين فى مثل مسائل الجبر و التفويض و الغلو و غيرها، فلذا منعوا عن العمل بأخبار الآحاد فى باب أصول الدين حيث إنّ المعتبر فيه العلم، و هذه الأخبار ممّا يحتمل فيه الصدق و الكذب، و قد نقل عن أهل التاريخ أنّ الأخبار كانت مشحونه بأمثال هذه الأخبار، لكنّ الكتب المعتبره الموجوده عندنا- كالكتب الأربعة و غيرها- مهذبّه عن أمثالها، فعلى هذا تخرج الأخبار المانعه عن محلّ الكلام، لأنّ الكلام فى فروع الدين لا فى الأصول.

الوجه الثالث من وجوه الجمع: أن تحمل تلك الأخبار على صوره المعارضه بين الخبرين، فإنّ من المرجّحات أن يؤخذ بما هو موافق للكتاب و السنّه، و يطرح غير الموافق، و يشهد بهذا الجمع الأخبار الوارده فى باب التعارض، فإنّها تدلّ على حجّيته الخبر المخالف أيضا مع قطع النظر عن المعارضه، بل تدلّ على حجّيته حتى مع المعارضه أيضا حيث إنّ الراوى بعد ما فرض تعارض الروايتين، فأجاب عليه السلام بأنّه «خذ بما اشتهر» ثمّ بعد ذلك قال الراوى: إنّ كليهما مشهوران مأثوران عنكم، فأجاب عليه السلام بأخذ ما رواه الأعدل و الأفقه و غير ذلك، ثمّ بعد فرض التساوى فى جميع ذلك أجاب عليه السلام بالأخذ

بما وافق الكتاب و السنّه (١)، و من الواضح أنّها تدلّ على أنّها فى فرض التعارض يجب أولاً الأخذ بالمشهور، سواء كان موافقا للكتاب و السنّه أو مخالفا لهما، ثمّ بعد ذلك الأخذ بما كان راويه أعدل أو غير ذلك، سواء كان موافقا للكتاب و السنّه أم لا، و بعد ذلك تصل النوبه إلى الأخذ بالموافق لهما و طرح المخالف، فالمخالف للكتاب من الخبرين المتعارضين قبل وصول العلاج إلى الموافقه و المخالفه يكون حجّه بحكم هذا الخبر إذا كانت روايته مشهوره أو راويه أعدل، نعم بعد وصول النوبه إلى ذلك لا- بدّ من الأخذ بالموافق دون المخالف، فالأخبار المانعه عن العمل بالمخالف أو غير الموافق لهما إنّما تحمل على صورته التعارض، كما ذكرنا، فلا تدلّ على عدم الحجّيه حتى فى فرض عدم التعارض أو فى بعض فروض المعارضه.

و من الوجوه: العدى يجرى فى أكثر تلك الأخبار، و هو: الجمع بينهما دلّاه، فإنّه لو تنزلنا عن جميع تلك الوجوه، فنقول: إنّ الأخبار المانعه بعموماتها تدلّ على المنع عن العمل بالأخبار مطلقا، كان راويها ثقّه أو غير ثقّه، و أمّا الأخبار المجوّزه فتدلّ على حجّيه خصوص خبر ثقّه، فهى أخصّ، فتخصّص الأخبار المانعه بما إذا لم يكن الراوى ثقّه، و هذا أحسن الوجوه و يجرى فى أغلب الأخبار.

و توهم أنّ الأخبار المجوّزه أيضا أعمّ، لشمولها لما كان له شاهد من الكتاب أو لم يكن، فهى أعمّ من هذه الجبهه من الأخبار المانعه، مدفوع: بأنّ الموافق يجب العمل به لكن لا من جهه هذا الخبر، بل من جهه موافقته للكتاب، فما تشمله تلك الأخبار ليس إلّا خصوص المخالف لا الأعمّ، فالنسبه

١- غوالى اللئالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

عموم مطلق، و لا بدّ من تخصيص الأخبار المانعه بالأخبار المجوّزه، كما لا يخفى، فلا بدّ في مقام الجمع بين الأخبار المانعه و المجوّزه من حمل المانعه على أحد هذه المحامل على سبيل منع الخلوّ، كما ذكرنا.

و استدلال لعدم حجّيته خبر الواحد بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم و العمل بالظنّ.

و الجواب عنها أوّلاً: أنّ مقتضى حكومه أدلّه حجّيته خبر الواحد على الآيات هو: خروج العمل به عن كونه عملاً- بغير علم موضوعاً، لأنّ الشارع بمقتضى تلك الأدلّه اعتبر الخبر الواحد علماً، فيكون خارجاً عنه موضوعاً، و لا تشمله الآيات و إن كان لو لا التعبد تشمله تلك الآيات، كما في البيئه و اليد بعينهما.

و ثانياً: أنّه لو سلّم عدم حكومتها عليها، فنقول: إنّ تلك الآيات عامّه من وجهين، و تلك الأخبار خاصّه، فتخصّص الآيات بتلك الأدلّه، و ذلك لأنّ الآيات كما تشمل الخبر الواحد كذلك تشمل غيره من الظنون، و كذلك تشمل خبر الثقة و غير الثقة، فيخصّص الكتاب بالأدلّه الوارده في حجّيته الخبر.

و ثالثاً: لو تنزّلنا عن ذلك أيضاً، فنقول: إنّ الآيات تشمل أصول الدين و فروعها، فيخصّصها الأخبار بأصول الدين.

ثمّ إنّ ذكر شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- أنّ للخبر الواحد اصطلاحين:

أحدهما: ما نحن فيه، و هو في مقابل المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيّه.

الثاني: الخبر الضعيف (١).

و لا يبعد أن يكون معقد الإجماع الذي ادّعاه السيد- قدّس سرّه- و غيره على عدم حجّيه الخبر الواحد هو المعنى الثانى، و إلّا فلم يعهد من واحد عدم العمل بأخبار الآحاد إذا كانت موثوقا بها، فدعواهم الإجماع على عدم الحجّيه لا تنافى عملهم بالأخبار، لأنّ معقد الإجماع هو المعنى الثانى، و المعمول به هو الخبر بالمعنى الأول، و حيثنذ يرتفع النزاع من البين.

و الشاهد على ذلك أنّ الشيخ قدّس سرّه- الذي ادّعى الإجماع على حجّيه خبر الواحد(١)- كثيرا ما يقول فى كتاب الاستبصار فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بخبر: إنّما لم نعمل به، لأنّه خبر واحد(٢). و المراد هو المعنى الثانى، و إلّا فخبر الموثوق به أو العادل تكون حجّيته عنده مسلّمه، فدعواهم الإجماع على عدم العمل محموله على ما ذكرنا، فلا- منافاه بينها و بين عملهم بالأخبار.

و ما استدلّ [به] المبتون وجوه:

أحدها: مفهوم آيه النبأ، و هو من وجوه:

إشاره

أحدها: مفهوم آيه النبأ(٣)، و هو من وجوه:

أحدها: التمسك بمفهوم الوصف،

و هو الفاسق، فإنّ مفهومه يدلّ على حجّيه خبر غير الفاسق، حيث إنّ المنطوق يدلّ على وجوب التبيّن إذا كان الجائى بالخبر فاسقا، و معلوم أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي، بمعنى أنّه يجب التبيّن عند مجىء الفاسق بنبا إذا أريد أن يعمل بخبره، و إلّا فمع عدم إرادته العمل لا يجب التبيّن، فإذا أخبر الفاسق بقيام زيد مثلا، فمن جهه عدم ربطه بالعمل لا يجب تبيّنه.

و ممّا يدلّ على أنّ وجوب التبيّن إنّما هو وجوب طريقي- بمعنى أنّه

١- عدّه الأصول: ٤٧.

٢- انظر على سبيل المثال: الاستبصار ١: ٣٦ ذيل الحديث ٩٦.

٣- الحجرات: ٦.

يجب التبيين عند مجيء الفاسق بنياً إذا أريد أن يعمل بخبره - هو التعليل الوارد في الآيه، و هو قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ (١) إذ من المعلوم أنّ ترك التبيين مع عدم العمل لا- يوجب إصابه القوم بجهاله، بل الموجب لتلك إنّما هو العمل بخبره من دون تبين، فالمنطوق يدلّ على أنّ العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبيين قبله، و هذا يدلّ بمفهومه على أنّ الجائي بالخبر إذا كان عادلاً لا يجب التبيين عند إرادته العمل بخبره، بل يجوز من دون تبين.

و جوابه: أنّ مفهوم الوصف لا- يكون حجّه، كما ذكرنا في محلّه، سيّما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف، كما في الآيه، فإنّه حينئذ يلحق باللقب، فإنّ الأوصاف إذا أخذت في موضوع حكم، لا تدلّ على انتفاء ذلك الحكم عند انتفائها، سواء كانت تلك الأوصاف من الأوصاف الذاتية، كما في الجوامد، أو العرضيه، كما في المشتقات، فلا فرق في عدم الدلاله على المفهوم بين قولنا:

«أكرم زيدا» أو «أكرم عالماً».

ثانيها: ما ذكره الشيخ - قدس سرّه - من أنّ التعليل بأمر عرضي عند وجود علّه ذاتيه أمر قبيح عند العقلاء،

إشارة

فإذا كان هناك وصفان: أحدهما ذاتي و الآخر عرضي و كان الوصف الذاتي علّه لثبوت حكم، فلا يجوز أن يعلل ذلك الحكم بذلك الوصف العرضي، عند وجود ذلك الوصف الذاتي، لأنّه قبيح عند العقلاء، فلا يجوز أن يقال: «اجتنب عن الدم لأنّه لاقى نجساً» لأنّ كونه دماً من الأوصاف الذاتيه للدم و المفروض أنّه علّه لوجوب الاجتناب لكونه من النجاسات العييه، فلا يجوز معه التعليل لوجوب الاجتناب بملاقاه النجس، التي هي من الأوصاف العرضيه، بل لا بدّ من التعليل بتلك الصفه الذاتيه،

و الموجود فى خبر الفاسق جهتان: إحداهما: ذاتيه، و هى كونه خبر واحد، و الثانيه: عرضيه، و هى كون مخبره فاسقا، فإذا كانت عله و جوب التبين فى خبر الفاسق هى كونه خبر واحد، فلا- يجوز التعليل لذلك بكون مخبره فاسقا، لأنّ الفسق جهه عرضيه للخبر، فلا يمكن التعليل بها لوجوب التبين مع أنّ له عله ذاتيه، و هى كون الخبر خبرا واحدا، فحيث علل فى الآيه لوجوب التبين بالفسق فيفهم من ذلك أنّ العله لوجوبه إنّما هى الفسق لا الجهه الذاتيه، فعلى هذا إذا كان المخبر عادلا، و جب قبول خبره بلا تبين(١).

و أشكل عليه بعض الأعظم بأنّ الموجود فى خبر الفاسق و إن كان جهتين إلّا أنّ كون إحداهما ذاتيه و الأخرى عرضيه ممنوع، بل كلتاهما جهه عرضيه، فليس المقام من اجتماع جهتين حتى يقال بأنّ التعليل بالجهه العرضيه مع وجود الجهه الذاتيه يدلّ على أنّها العله لا الجهه الذاتيه.

و الجواب عنه: أنّ المراد بالذاتى فى كلام الشيخ- قدّس سرّه- ليس هو الذاتى فى باب الكلّيات الخمس قطعاً، لأنّه عبارته عن الجنس و الفصل فى مقابل العرضى، و هو العرض العامّ و الخاصّ، بل المراد هو الذاتى فى باب البرهان، الّذى هو عبارته عن العرض اللانزم الّذى لا- يحتاج فى حمله على الذات إلى تصوّر أمر وراء تصوّر نفس الذات، بل يحمل عليه عند وضع نفس الذات بلا- احتياج إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر مقام ذاته، كالزوجه للأربعه، و كالإمكان للذوات الممكنه، و فى مقابله العرض الّذى يحتاج إلى ذلك، كالعلم و العدالة للإنسان، و من الواضح أنّ كون الخبر خبر واحد ذاتى بهذا المعنى،

و ذلك لأنه ليس المراد بالواحد هو الواحد في مقابل المتعدّد حتى يقال بأنّه وصف عرضيّ، كالفسق، بل المراد هو كونه غير مفيد للقطع في قبال المتواتر و المحفوف بالقرائن القطعيّه، فإنّهما يفيدان القطع، فالخبر الواحد هو الذي لا يفيد القطع و كونه ممّا يحتمل الصدق و الكذب في قبال ما لا يحتمل ذلك، بل يكون مفيدا للقطع، و من المعلوم أنّ كون الخبر ممّا يحتمل الصدق و الكذب من اللوازم الذاتيه، و لا يحتاج في حمله عليه إلى تصوّر أمر زائد على تصوّر نفس الخبر.

هذا، و قد أشكل عليه ثانياً بأنّ الموضوع لوجوب التبيّن ليس ذات الخبر مطلقاً، أى سواء قلنا بالحجّيه أم لا، و ذلك لأنّ القائل بالحجّيه يقول بأنّ وجوب التبيّن إنّما هو في الخبر المضاف إلى الفاسق، فقد أخذ في الموضوع جهه الفسق، فموضوع الحجّيه إنّما هو الخبر المضاف إلى العادل، و القائل بعدم الحجّيه لا يقول بعدم حجّيه ذات الخبر، بل يقول بعدم حجّيه الخبر المضاف إلى شخص عادلا- كان أو فاسقا، الجامع بين خبر العادل و الفاسق، فالموضوع على أىّ حال قد أخذ فيه جهه عرضيه، و هى الإضافه إلى العادل، أو الإضافه إلى شخص ما و ليس هو ذات الخبر مطلقاً، فليس هذا من موارد التعليل بجهه عرضيه مع وجود الجهه الذاتيه حتى يقال بأنّه قبيح، فتكون العله هى تلك الجهه العرضيه، بل الموضوع على أىّ حال قد أخذ فيه جهه عرضيه.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّه ليس المراد من كون الموضوع ذات الخبر الواحد هو الطبيعه المهمله التى هى موضوع لها أسماء الأجناس، إذ الموضوع للحكم لا- يمكن أن يكون طبيعه مهمله، إذ كما ذكرنا سابقاً أنّ الإهمال في موضوع حكم الحاكم غير معقول بأن لا يدري أنّ موضوع حكمه ما ذا؟ و أنّه أخذ بشرط شىء أو لا بشرط، فالمراد بكون الموضوع هو ذات الخبر

ليس هو طبيعه الخبر مهمله حتى يقال بأنه على كلا القولين ليس الموضوع ذات الخبر، بل الموضوع فى المقام كسائر المقامات قد أخذ طبيعه مطلقه، و هى الطبيعه الملقاه عنها جميع الخصوصيات، الساريه فى جميع تلك الخصوصيات، الجامعه بين جميعها، و كما أنّ الموضوع لقوله تعالى: **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١)** ليس هو طبيعه البيع مهمله، بل هو طبيعه البيع مطلقا بمعنى كونها ساريه فى جميع أفرادها، سواء كانت الصيغه فيه عربيّه أو غيرها، مقدّما إيجابه على القبول أو مؤخّرا، بالغا موجه أو غير بالغ و هكذا، كذلك فى المقام يكون الموضوع هو ذات الخبر الواحد مطلقا، أى ملغاه عنها جميع الخصوصيات، ساريه فى ضمن خبر العادل و الفاسق و الكبير و الصغير و الحرّ و العبد و غيرهم، فعلى هذا، الاستدلال تامّ من هذه الجهه أيضا لا يرد عليه هذا الإشكال.

نعم يبقى شيء آخر،

و هو: أنّه حينئذ تثبت حجّيه الخبر العدى لا- يكون الجائى به فاسقا مطلقا، عادلا كان أو غير عادل، فعلى القول بثبوت الواسطه تثبت حجّيه خبر من لا يكون عادلا و لا فاسقا، كالصغير و المجنون و أمثالهما، مع أنّه لم يلتزم به أحد.

و لكن لا يخفى أنّ هذا الإشكال مشترك الورد حتى عند من يقول بدلاله الآيه على حجّيه خبر العادل بمفهوم الشرط أيضا، فإنّ مفهومها أنّه إن لم يجئ الفاسق بالخبر- سواء كان الجائى به عادلا أو غيره- لا يجب التبيين.

فالحقّ أن يقال: إنّ اعتبار العدالة إنّما ثبت بدليل خارجى، و لو لم يكن فى المقام إلّا الآيه، لكان الأمر كما ذكر.

نعم، يرد على الاستدلال إشكال آخر، و هو أنّ هذا التقريب الذى ذكرتم

فى دلالة الآيه على المفهوم ليس إلما تقرب دلالة الوصف على المفهوم بعينه، و ليس المقام من باب التعليل بجهه عرضيه مع وجود الجهه الذاتيه، لأنه ليس من التعليل فى شىء، بل إنما يصح ذلك فى مثل «اجتنب عن الدم لملاقاته النجاسه» و المقام من باب أخذ الوصف فى موضوع الحكم، و من المعلوم أنه لا يدل على نفي ذلك الحكم عند عدم الوصف.

نعم، لا بدّ و أن لا يكون (١) هذا الأخذ بلا فائده، و لكن لا تنحصر الفائده فى المفهوم، بل يمكن أن تكون الفائده هو الإشعار بفسق الوليد الذى نزلت الآيه فى شأنه.

الوجه الثالث من وجوه الاستدلال هو: التمسك بمفهوم الشرط.

إشاره

و تقريبه: أنّ الآيه بمنطوقها تدلّ على أنّ النبأ لو كان الجائى به فاسقا يجب تبينه، فهو ممّا يدلّ على أنّه لو لم يكن الجائى به فاسقا لا يجب التبين، فيدلّ على حجّيه الخبر العادل.

لا يقال: إنّ هذا المفهوم يدلّ على حجّيه خبر الواسطه، كالصغيره و المجنون.

لأننا نقول: إنّ المقيّد بالعداله قد علم من دليل خارجى لا من الآيه، كما ذكرنا سابقا.

هذا و قد أشكل على الاستدلال بمفهوم الشرط بوجوه

إشاره

لا يهّمنا التعرّض لجميعها، لأنّ اندفاع أكثرها فى غايه الوضوح، و إنّما المهمّ منها ثلاثه:

١- أقول: و جوب التبين مقيّد فى مقام الإثبات بالفسق، و كلّ قيد ظاهر فى كونه احترازيًا، فلا بدّ من حفظ هذا الظهور إلى أن يثبت المانع، و هو مفقود فى المقام، و الإشعار بفسق الوليد و إن كان ممكنا إلاّ أنّه ليس ممّا لا يجتمع مع التقييد و التعليق، فلا يكون مانعا عن الظهور، فالأولى الجمع بينهما، فلا يرد هذا الإشكال على الشيخ قدّس سرّه. (م).

الأول: ما ذكره الشيخ - قدس سره - من أنّ الشرطيّه ليس لها مفهوم،

إشاره

لأنّها سيقت لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ مفهوم قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ (١)» إنّما هو: إن لم يجئكم فاسق، و من المعلوم أنّ عدم وجوب التبيّن حينئذ ليس إلّا من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع، و ليس المفهوم للآيه حجّيه خبر العادل، فهو خارج عن المفهوم و المنطوق جميعاً، نظير قولنا: «إن رزقت ولدا فاختنه» (٢).

و قد أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه:

إشاره

بأنّ الشرطيّه ليست لبيان تحقّق الموضوع، بل إنّما سيقت لبيان المفهوم، و ذلك لأنّ الموضوع في الفضيّه ليس هو مجيء الفاسق، بل الموضوع إنّما هو النّبأ، و يكون مجيء الفاسق به شرطاً لا جزءاً محققاً للموضوع، فيكون المنطوق أنّ النّبأ إذا كان الجائي به فاسقاً يجب التبيّن فيه، و هذا بمفهومه يدلّ على أنّ النّبأ الذي لا يكون الجائي به فاسقاً لا يجب التبيّن فيه (٣).

و توضيح ما ذكره يحتاج إلى مقدّمات ثلاث:

الأولى:

كون الفضيّه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يتوقّف - كما ذكرنا في باب المفاهيم - على رجوع القيد فيها إلى الحكم لا إلى الموضوع و لا - إلى المتعلّق، إذ من الواضح أنّه لو رجع إلى الموضوع أو المتعلّق، يوجب تقييد الموضوع أو المتعلّق و تخصيصه بحصّه خاصه منها، فيدخل في باب مفهوم الوصف، و من الواضح أنّ إثبات حكم لموضوع أو لمتعلّق خاص لا يدلّ على انتفائه عن غير تلك الحصّه، فحينئذ إذا رجع القيد إلى الحكم، يصير موجبا

١- الحجرات: ٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٢.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٠.

لانتفائه عند انتفاء قيده، فيستفاد منه المفهوم، هذا بحسب الثبوت.

أمّا فى مقام الإثبات: فلا إشكال فى أنّ الظاهر - بحسب المتفاهم العرفى - فى الجملة الشرطيّه إنّما هو رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع أو المتعلّق، و لهذا ذكر أهل المنطق و النحو أنّ مفاد الجملة الشرطيّه إنّما هو إثبات حكم على تقدير ثبوت شىء آخر، فالتعليق بين الجملتين، لا بين الحكم و مفرد مقيد.

فتحصّل: أنّ ظهور الجملة الشرطيّه فى رجوع القيد إلى الحكم، و كونها ذات مفهوم.

المقدّمه الثانيه:

أنّ كون القضيّه الشرطيّه ذات مفهوم إنّما يكون فيما إذا كان تعليق الحكم فى الجزاء على القيد المذكور فى الشرط تعليقا مولويًا، فإنّه حينئذ يدلّ على أنّ المولى لم يحكم بذلك الحكم مع عدم وجود ذلك القيد، كما إذا قيل: «إذا أكرمك زيد فأكرمه» و أمّا إذا لم يكن التعليق مولويًا بل كان عقليًا، كما فى «إن رزقت ولدا فأختنه» فلا تدلّ على المفهوم، لأنّ الشرط لا يكون مسوقا لبيان المفهوم، بل إنّما سيق لبيان تحقّق الموضوع، و حينئذ يكون انتفاء الحكم مع عدم وجود الشرط من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا من جهه المفهوم، ففى تلك القضيّه يكون ختان ولد الغير أجنبيًا عن تلك القضيّه مفهوما و منطوقا.

نعم، إن قال: «إن رزقت ولدا فأختن ولد الغير» فهذا الشرط ليس مسوقا لبيان تحقّق الموضوع، لعدم توقّف ختان ولد الغير على ارتزاق الولد عقلا، فلذا يدلّ على المفهوم.

و بالجملة، الفرق بين القضيّه التى سيقّت لبيان المفهوم أو لبيان تحقّق الموضوع إنّما هو كون التوقّف مولويًا أو عقليًا.

المقدّمه الثالثه:

أنّ المذكور فى الشرط إذا كان قيدين يكون تعليق

الحكم فى الجزاء على أحدهما عقلياً و على الآخر مولويًا، فالمفهوم إنّما يكون بالنسبه إلى القيد العذى يكون تعليق الجزاء عليه مولويًا دون القيد الآخر. فإن قال: «إن رزقت ولدا يوم الجمعة فاخته» تكون القضيّه بالنسبه إلى يوم الجمعة ذات مفهوم، و هذا العذى ذكرنا لا- يفرق الحال فيه بين تقدّم كلّ واحد منهما و تأخّره، فالقضيّه تكون بالنسبه إلى القيود- التى لا تكون مقومه للموضوع بل أخذها من ناحيه المولى- ذات مفهوم.

فبعد ذلك نقول: إنّ الآيه الشريفه قد أخذ فيها قيدان: أحدهما: وجود النبأ. الثانى: كون الجائى به فاسقا، و من المعلوم أنّ تعليق الحكم على الأوّل و إن كان عقلياً إلّا أنّ القيد الآخر- و هو كون الجائى به فاسقا- مولويّ، فلها دلالة على المفهوم من جهه هذا القيد العذى لم يؤخذ لبيان تحقّق الموضوع، فحينئذ يكون مرجع الآيه إلى أنّ النبأ إن كان الجائى به فاسقا فتبينوا، و من الواضح أنّ معنى المفهوم عدم وجوب التبين إذا لم يكن الجائى فاسقا، و لا يرد عليه ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- من الإشكال.

نعم، لو فرض كون مدلول الآيه أنّه إن تحقّق نبأ فاسق، يجب التبين فيه، فلا يكون لها مفهوم، و لكن فهم العرف يشهد بأنّ مساق الآيه الشريفه أجنبيّ عن هذا المعنى، بل يكون معناها كما ذكرنا.

ثمّ إنّّه ربما يتوهم أنّ النبأ الموضوع لوجوب التبين إمّا أن يكون خصوص النبأ العذى جاء به الفاسق، أى هذه الحصّه الخاصّه، أو المراد أنّه طبعى النبأ، سواء جاء به الفاسق أو غيره، و لكنّ الحكم بوجوب التبين لطبعى النبأ مشروط بمجىء الفاسق.

فإن كان المراد به الأوّل، فمن الواضح عدم دلالة الآيه على المفهوم إلّا على القول بحجّيه مفهوم الوصف، لأنّ إثبات حكم لموضوع خاصّ لا يدلّ

على انتفاء ذلك الحكم عن غيره.

و إن كان المراد به الثانى، فهى و إن كان لها مفهوم إلا أن لازمه حينئذ أن طبيعى النبأ- سواء كان الجائى به فاسقا أو عادلا- يجب التبين فيه إذا جاء رجل فاسق بنبا، لتحقق شرطه، فإذا جاء فاسق واحد بنبا، يجب التبين فى خبر العادل أيضا، لتحقق الشرط فى الخارج، و هو مجىء الفاسق بنبا، و هو واضح الفساد، و لا يلتزم به أحد، فلا مناص عن الالتزام بالأول، و عليه فلا مفهوم للآيه.

و لكن لا يخفى فساد هذا التوهم، و ذلك لأن معنى رجوع القيد إلى الحكم ليس هو كونه متمخضا فى تقييد الحكم به بحيث لا يوجب تقييد الموضوع به و لا يمس كرامه إطلاقه أصلا فى قبال القيود الراجعة إلى الموضوع فقط، فإنها لا توجب تقييد الحكم بها أصلا حتى تكون النتيجة بقاء الموضوع على إطلاقه مع كون الحكم مقيدا به، فيشكل الأمر، بل معناه أن القيد- بحسب الظهور العرفى- يرجع ابتداء إلى الحكم، و يوجب تقييده، و هذا لا- ينافى كونه موجبا لتقييد الموضوع به أيضا فى طوله و فى رتبه متأخره عنه، بل القيود كلها راجعه إلى الموضوع، و لا- يعقل كون الحكم مقيدا مع بقاء الموضوع على إطلاقه، و لكن قد يكون القيد راجعا إلى الموضوع ابتداء، فيكون الموضوع مقيدا به، و يرد الحكم على الموضوع المقيد، و هذا هو الذى قلنا: إنه لا دلالة لمفهوم الوصف، و قد يكون القيد أولا راجعا إلى الحكم، و موجبا لتقييده، كما فى القضية الشرطية، و هذا يدل على المفهوم، لأن تقييد الحكم بقيد معناه عدم ثبوته عند عدمه، و لكن ليس معنى رجوعه أولا- إلى الحكم عدم رجوعه إلى الموضوع أصلا، بل هو مع رجوعه إلى الحكم أولا- يرجع إلى الموضوع ثانيا و فى طول رجوعه إلى الحكم، و لا- يعقل عدم رجوعه إليه، فلو قلنا: إن عدم

انفعال الماء مقيد بكونه بالغاً حد الكثرة، فليس معناه إلا أن الماء المقيد بكونه كذا لا ينفعل، فلا يبقى الموضوع على إطلاقه بعد تقييد الحكم، فلا معنى لأن يقال: إن النبا الذي هو الموضوع يبقى على إطلاقه مع تقييد حكمه - وهو وجوب التبين - بمجىء الفاسق، بل النبا أيضا يصير لا محاله مقيدا بمجىء الفاسق به، فتكون النتيجة أن الحكم - وهو وجوب التبين - وارد على الحصية الخاصة من النبا.

و بيان آخر: أن الحكم المعلق على موضوع - ونعني بالموضوع الأعم من المتعلق، كالشرب في قولنا: «لا تشرب الخمر» و من متعلق المتعلق، و هو الذي نسميه بالموضوع، كالخمر في المثال - إذا كان في عالم الإنشاء و الدلالة مشروطا بشرط، ففي ظرف التحليل لا يخلو الأمر إما أن يكون ذلك الشرط مما يكون ذلك الحكم معلقا عليه عقلا أم لا.

فعلى الأول: يكون ذلك الشرط أيضا من مقومات الموضوع و أجزائه، و لا تكون الشرطية إلما مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فليس لها مفهوم إلا على القول بمفهوم الوصف أو اللقب.

و أما على الثاني: فالشرط في عالم الإنشاء ليس من مقومات الموضوع و محققاته، بل هو راجع إلى الحكم و من قيوده، و يكون له المفهوم، لأن تقييد الحكم بقيد معناه انتفاؤه عند انتفائه.

و لكن ما ذكرنا من انقسام الشرط إلى قسمين: قسم راجع إلى الموضوع و آخر راجع إلى الحكم إنما يكون في عالم الإنشاء و الدلالة بحسب التحليل العقلي، و أما في عالم اللب و الواقع القيود راجعه إلى الموضوع و موجه لتقيده، غاية الأمر قد ترجع إلى الموضوع أولا، كما في القيود الموجهة لتحقيق الموضوع، و قد ترجع إليه ثانيا بتبع رجوعه إلى الحكم، و لا منافاه بين رجوع

القيّد [إلى الموضوع] و بين كونها ذات مفهوم فى المقام و إن كان بينهما منافاه فى القسم الأوّل، و ذلك لأنّ الموضوع لم يكن مقيداً من أوّل الأمر، بل يكون فى مرتبه سابقه على ورود الحكم عليه مطلقاً بأن ورد الحكم المقيد على الموضوع المطلق، فصار مقيداً، فلا محذور فى كونها ذات مفهوم.

و من هذا القبيل: قوله عليه السلام: «الماء إذا بلغ قدر كزّ لا ينجسه شىء»^(١) لأنّ الموضوع - و هو الماء - كان مطلقاً قبل ورود الحكم عليه، فحيث ورد عليه الحكم المقيد فصار هو أيضاً مقيداً، فصارت النتيجة أنّ الماء الكزّ لا يفعل.

و الآيه من هذا القبيل، فإنّ النبا و إن كان فى مرتبه سابقه على الحكم مطلقاً إلّا أنّه بعد ورود الحكم المقيد عليه صار مقيداً، فصارت النتيجة أنّ النبا الذى كان الجائى به فاسقاً يجب تبينه، فلا وجه للتوهم المذكور أصلاً.

و كأنّ المتوهم غفل عن الملازمه بين رجوع القيد إلى الحكم و رجوعه إلى الموضوع.

و بما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره صاحب الكفايه - قدّس سرّه - من أنّ الآيه تدلّ على المفهوم و لو قلنا بأنّ الشرط مسوق لبيان تحقّق الموضوع، لأنّها ظاهره فى انحصار الموضوع لوجوب التبين فى خبر الفاسق، و مقتضى الانحصار هو انتفاء الوجوب عند انتفاء هذا الموضوع و وجود موضوع آخر^(٢).

و ذلك لأنه بعد تسليم أنّ الشرطيّه لبيان تحقّق الموضوع ما الوجه فى دعوى ظهور القضيّه فى الانحصار؟ و هل هذا إلّا من باب إثبات حكم لموضوع خاصّ و إجرائه لموضوع آخر؟

١- الكافي ٣: ٢-٢، التهذيب ١: ٣٩-٤٠-١٠٧ و ٢٢٦-٦٥١، الاستبصار ١: ٦-١ و ٢٠-٤٥، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من

أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٣٤٠.

الإشكال الثاني على مفهوم الآية الشريفة:

ما ذكره الشيخ قدس سره، و هو: أنّ الشرطيّه و لو سلّم ظهورها في المفهوم في نفسها إلّا أنّها قد اقترنت بما يمنع عن ذلك الظهور، بل يوجب ظهورها في عدم المفهوم و لا- أقلّ من كونه مانعا عن انعقاد الظهور في المفهوم، و هو عموم التعليل، و هو قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا (١)** إلى آخره، فإنّه أقوى ظهورا في الدلالة على وجوب التبيين في كلّ ما يكون فيه إصابه القوم بجهاله و لو كان خبر العادل من ظهور الشرطيّه في المفهوم و عدم وجوب التبيين، فوجب ظهورها في عدم المفهوم، إذ لا أقلّ من تساوى الظهورين، فيوجب المنع عن انعقاد الظهور في المفهوم، لاحتفاف الكلام بالقرينه القطعيّه أو بما يصلح للقرينيّه (٢).

و توضيحه: أنّه ليس المراد من إصابه القوم بجهاله هو الوقوع في مفسده خلاف الواقع من العمل بخبر الفاسق، و ذلك لأنّ الموضوع هو طبيعيّ نأ الفاسق، و من المعلوم أنّ تلك الطبيعه لا توجب الوقوع في ذلك دائما، إذ الفاسق لا يكذب دائما، بل قد يصدق في خبره، فلا- يترتب على خبره الوقوع في ذلك، بل المراد أنّه حيث لا- يبالي بالكذب لفسقه يكون العمل بخبره معرضا للوقوع في مفسده خلاف الواقع، فالنهي عن العمل بخبره إنّما هو لأجل كونه موجبا لمعرضيّه الوقوع في مفسده خلاف الواقع، و ليس المراد من إصابه القوم بجهاله هو الإصابه النوعيّه و الوقوع في المفسده النوعيّه، كما هو ظاهر قوله تعالى: **أَنْ تُصَيَّبُوا قَوْمًا (٣)** إذ الفاسق لا- يخبر دائما عمّا يوجب العمل به معرضيّه الوقوع في المفسده النوعيّه، بل قد يخبر عن ملكيه أحد لشيء أو عن

١- الحجرات: ٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٢.

٣- الحجرات: ٦.

عداله أحد و نحو ذلك ممّا ليس فى العمل به مظنه الوقوع فى المفسده النوعيه، بل يكون فيه مظنه الوقوع فى المفسده بالنسبه إلى شخص فقط، فالمراد من الآيه هو المنع عن العمل بخبر الفاسق لكونه موجبا لمظنه الوقوع فى المفسده، و التعبير بإصابه القوم بجهاله، الظاهر فى المفسده النوعيه إنّما هو لأجل أنّ خصوص مورد الآيه- و هو إخبار الوليد عن ارتداد بنى المصطلق- كان مترتبا عليه المفسده النوعيه من قتل النفوس و نهب الأموال و نظائرها، فعلى هذا، الميزان على تلك الكبرى الكليه، و هى معرضيه الوقوع فى المفسده المترتبه على مخالفه الواقع، و من المعلوم أنّ هذه الكبرى موجوده فى خبر العادل أيضا، لأنّه و إن لم يحتمل فى حقّه الكذب العمدى لعدالته إلّا أنّه يحتمل فى خبره الصدق و الكذب وجدانا لأجل خطئه أو نسيانه و نحوهما، فاحتمال الكذب المخبرى غير موجود إلّا أنّ احتمال الكذب الخبرى موجود، فيكون العمل بخبره حينئذ فى معرض الوقوع فى المفسده، فيشمله عموم التعليل.

و هذا الإشكال فى مقام إبداء المانع عن ظهور الشرطيه فى المفهوم بعد فرض ثبوت المقتضى له، كما أنّ الإشكال الأوّل فى مقام المنع عن أصل المقتضى.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المراد من الجهاله هو عدم العلم، فإنّ العادل و الفاسق سيان فى عدم إفاده خبرهما العلم، و ليس المراد منها ذلك، و إلّا يلزم التخصيص فى موارد البيئه و نحوها من الأمارات، مع أنّ سياق التعليل آب عن التخصيص، فلا يمكن أن يقال: «لا توقع نفسك فى الهلكه إلّا فى المورد الفلانى» فالمراد من الجهاله ليس عدم العلم، بل المراد منها- كما هو الظاهر فى الاستعمالات العرفيه- هو السفاهه، أى فعل ما لا ينبغى صدوره من العقلاء نوعا، و حينئذ الفرق بين خبر العادل و الفاسق فى غايه

الظهور، لأنَّ السيره العقلانيه جرت على العمل بالأوّل، و ليس العمل بقوله عملا- بما لا- ينبغي و إصابه القوم بجهاله، و هذا بخلاف العمل بخبر الفاسق، إذ العقلاء لا يعملون بخبر فاسق إلّا بعد التّبين، فيدخل في إصابه القوم بجهاله و سفاهه.

لا يقال: كيف عمل الصحابه بخبر الوليد مع فسقه حيث تهَيَّئوا لحربهم؟

و لا يمكن الالتزام بسفاهه جميعهم، بل كان فيهم عقلاء، فيعلم أنّ الجهاله ليست بمعنى السفاهه.

فإنّه يقال: العمل بقول الفاسق يكون من السفاهه إذا كان مع العلم بفسقه، و أمّا مع الجهل به و اعتقاد عدالته أو ثقته فليس من السفاهه، و عمل الصحابه و ترتيبهم الآثار كان من هذا القبيل، و لهذا تبّه في الآيه على خطئهم في معتقدهم، و أنّه فاسق بتطبيق تلك الكبرى الكئيه عليه.

و لو تنزّلنا عن ذلك، و قلنا بأنّ المراد من الجهاله هو عدم العلم، فقد أجاب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك بوجهين:

الأوّل: ما يشمل المقام و غيره، بل في المقام أولى، لأنّ العموم فيه استفاد من الإطلاق، و هو ما ذكره في بحث العامّ و الخاصّ في تعارض العامّ مع المفهوم بأن كان المفهوم أخصّ من العامّ مطلقا، كما في مفهوم الآيه مع عموم التعليل، فإنّ المفهوم يدلّ على وجوب العمل بقول العادل، و التعليل يدلّ على حرمة العمل بغير العلم.

و الوجه الثاني: ما ذكره في خصوص المقام.

أمّا الوجه الأوّل: فملخصه: أنّه إذا دار الأمر بين تخصيص العامّ بالمفهوم و الأخذ بالعموم و إلغاء الشرطيّه عن المفهوم، فلا بدّ من تخصيص العامّ، و لا يمكن أن يكون العامّ مانعا عن انعقاد الظهور للجمله الشرطيّه في

المفهوم، و ذلك لأنّ دلالة الجملة على المفهوم تتوقّف على أمرين:

أحدهما: ظهور القيد في رجوعه إلى الحكم.

و ثانيهما: ظهور الجملة في كون الشرط علّه منحصره للجزاء، إذ مع عدم ظهور الجملة في ذلك لا تدلّ على المفهوم، إذ يمكن أن يكون للجزاء علّه أخرى تقوم مقام الشرط عند انتفائه.

و ظهور الجملة الشرطيّة في الأوّل إنّما هو بالوضع، لأنّ أداء الشرط قد وضعت للدلالة على ذلك، كما يشهد به المراجعة إلى العرف، فإنّهم لا يفهمون من الجملة إلّا رجوع القيد إلى الحكم، و لذا ذكروا أنّ الشرط تعليق جملة بجملة لا مفرد بمفرد، و أمّا ظهورها في الأمر الثاني إنّما هو بالإطلاق، إذ مع ذكر العدل للشرط لا تدلّ على الانحصار، فظهورها فيه إنّما هو من جهة عدم ذكر العدل و سكوتها في مقام بيان تمام المراد.

و أمّا دلالة العامّ على العموم و ظهوره في ذلك أيضا يتوقّف على أمرين:

أحدهما: بالوضع، و هو ظهور أداء العموم في تسريه الحكم لكلّ فرد من الأفراد.

و ثانيهما: دلالة المدخول على الطبيعه المطلقه، إذ مع عدم دلالة على ذلك لا تدلّ الأداء على التسريه، لأنّ الأوّل يدلّ بالوضع على عموم ما أريد من مدخوله، فلو لم يكن المراد من المدخول الطبيعه المطلقه، فلا تدلّ على تسريه الحكم إلى جميع الأفراد، و لا-ريب أنّ هذا بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، لما ذكرنا من أنّ الألفاظ لم توضع للدلالة على الطبيعه المطلقه، بل وضعت للطبيعه المهمله، و في دلالتها على الطبيعه المطلقه تحتاج إلى إجراء مقدّمات الحكمه.

فحينئذ نقول: كون العموم مانعا عن انعقاد الظهور للجملة الشرطيّة في

المفهوم إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر [الأوّل] و هو كون الشرط ظاهرا فى رجوعه إلى الحكم، و إمّا من جهه كونه مانعا عن الأمر الثانى، و هو ظهور القضيّه فى الانحصار، و من الواضح عدم صلاحيته لواحد منهما، إذ الأوّل إمّا هو بالوضع، فكيف يمنع عنه ما يحتاج فى دلالة على العموم إلى مقدّمات الحكمه!؟

و بعبارة أخرى: دلالة العامّ على العموم حيث إنّها بالأخره تحتاج إلى مقدّمات الحكمه بالنسبه إلى المدخول تكون بالإطلاق، لأنّ النتيجة تابعه لأخسّ المقدّماتين، فدلالته إذا كانت بالإطلاق لا يمكن أن تكون مانعه عن دلالة الأداه على إرجاع القيد إلى الحكم الذى يكون ذلك بالوضع.

و أمّا الثانى منهما و إن كان بالإطلاق إلّا أنّ العامّ لا يصلح لأن يكون مانعا عنه، لأنّ غايه ما يكون العامّ دالّا عليه إنّما هى تسريه الحكم إلى جميع ما أريد من مدخوله، و أمّا كونه دالّا على ثبوت العدل للشرط و متكفّلا لهذه الجهه فلا(١).

و أمّا الوجه الثانى الذى يختصّ بالمقام فهو: أنّ العامّ فى القضايا الحقيقته - كما هو مورد الكلام - لا يتكفّل إلّا لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه على تقدير وجوده و ثبوت فرديته من الخارج، و لا يتكفّل لإثبات فرد للموضوع.

و حينئذ بعد الفراغ عن كون القضيّه الشرطيّه ظاهره فى المفهوم تدلّ الآيه بمفهومها على خروج موضوع المفهوم - و هو نبأ العادل - عن كونه داخلا تحت موضوع العامّ - و هو كونه إصابه القوم بجهاله - بالحكومته، فكيف يمكن أن

يكون العامّ المحكوم موجبا لدخول موضوع الحاكم في موضوع نفسه، و هو إصابه القوم بجهاله، مع أنّ العامّ لا يتكفّل لإثبات موضوع نفسه، بل يكون متكفّلا لإثبات الحكم على الفرد، الثابته فرديّه لموضوعه!؟

و بالجمله، لا- يعقل التعارض بين دليلى الحاكم و المحكوم، و لا يمكن أن يكون دليل المحكوم مثبتا لفرديّه موضوع الحاكم لموضوع نفسه، بل يتقدّم دليل الحاكم، و معه لا يبقى مجال لشمول موضوع المحكوم لموضوعه، فانعقاد العموم للعامّ يتوقّف على عدم ظهور الشرطيّه بنفسها، فهو في رتبه علته، و لا يعقل أن يكون ما هو في رتبه المعلول مانعا عمّا هو في رتبه علته، و هل هو إلّا دور واضح؟ بداهه أنّ معنى مانعيته أن يكون عدم المفهوم مستندا إليه، مع أنّ هذا كان في رتبه علته، فكيف يمكن أن يكون مستندا إلى ما هو في رتبه المعلول!؟

نعم، كون عموم العامّ مانعا عن انعقاد المفهوم إنّما يصحّ في غير أمثال المقام الّذى لا- تكون فيه بين المفهوم و العامّ نسبه الحاكميه و المحكوميه ممّا تكون فرديّه العامّ محرز و جدانا، سواء كان مفهوم أو لم يكن، كما إذا قيل: «إن كان هذا رمانا فلا تأكله، لأنّه حامض» و فرضنا أنّه حامض آخر غير الرّمان، فإنّ فرديّه العامّ محرز و لا تتوقّف على عدم المفهوم، ففي مثله عموم العامّ يمنع عن انعقاد الظهور للشرط في المفهوم(١). هذا جملة ما أفاده في المقام مع توضيح.

و ما ذكره في الوجه الثانی في غايه المتان و الجوده(٢)، و به يندفع ما عن

١- أجود التقريرات ٢: ١٠٥.

٢- أقول: لا يمكن المساعده عليه، لأنّه لو كان مفاد مفهوم الآيه أنّ خبر العادل لا يحتاج إلى التبيّن، لأنّه بنفسه علم و تبيّن، لكان لحكومته المفهوم على التعليل وجه، و لكنّه ليس كذلك، فإنّ المفهوم ليس إلّا أنّ خبر العادل لا يحتاج إلى التبيّن، و أمّا وجه ذلك ما ذا؟ فالمفهوم ساكت عنه. و لعلّه لا- احترام العادل. و يشهد على ما قلناه أنّ من لا يقول بأنّ المجعول في الأمارات هو الوسطيه في الإثبات و تتميم الكشف- الّذى هو مبنى الحكومه- أيضا يقول بعدم وجوب التبيّن، فعدم وجوب التبيّن عند خبر العادل- و هو مبنى حجّيه خبر العادل- أعّم من كونه علما، و يحتاج إلى دليل آخر مفقود، فالوجه الثانی المذكور في كلام المحقّق النائيني- و هو حكومه المفهوم على التعليل- غير صحيح. (م).

بعض المحققين - قدس سره - من أنّ عموم العام يتوقف على عدم ثبوت المفهوم، و ثبوت المفهوم أيضا يتوقف على العموم في التعليل، فيلزم الدور.

و ذلك لما ذكرناه من أنّ العموم و إن كان يتوقف على عدم المفهوم إلّا أنّ ثبوت المفهوم لا يتوقف على العموم في التعليل، بل ظهور التعليل لا يمكن أن يكون مانعا عن انعقاد المفهوم، لما ذكرنا من كونه حاكما عليه، و هذا ظاهر.

و أما الوجه الأول: فهو غير تام.

أما أولا: فلما ذكرنا في العام و الخاص من أنّ دلالة العام على العموم إنّما هي بالوضع، و لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه في المدخول، لأنّ نفس أداه العموم تدلّ على التساوى في أفراد المدخول، و أنّه لا مدخلية لخصوص فرد في ذلك، فحينئذ لا بدّ من تقديمه على المفهوم الذي تكون دلالته بالإطلاق فيما إذا كان في كلام متّصل، كما في المقام، لا في المنفصل، لاحتياج الجملة الشرطية في دلالتها على الانحصار إلى عدم البيان، و العام يصلح لأن يكون بيانا له، و يثبت عدلا للشرط.

نعم، إذا كان العموم في جملة مستقله منفصله، فيقدّم المفهوم عليه، لأنّ المفهوم لأخصّيّته قرينه على المراد في العام و لو كان عمومه بالوضع، لما

ذكرناه مفضلاً في العموم و الخصوص.

و ما ذكره في المقام - من أنّ العامّ إنّما يصلح لإثبات الحكم على جميع أفراد موضوعه، و لا يتكفّل لإثبات العدل للشرط - غير صحيح، إذ العامّ و إن كان لا يدلّ على إثبات العدل مطابقه إلّا أنّ دلالته عليه التراما في غايه الوضوح، و لا يحتاج إلى أزيد منها لإثبات العدل، فإنّ مجرد كونه دالاً على ثبوت الحكم المذكور في الجملة الشرطيّه لموضوع آخر مغاير للشرط كاف في إثبات العدل و إن لم يكن ناظراً إليه، كما إذا قال: «إذا نمت فتوضّأ» و في الدليل الآخر:

«البول يوجب الوضوء» فإنّ الثاني و إن لم يكن مثبتاً للعدل للشرط مطابقه إلّا أنّه يكون مثبتاً للحكم المذكور في الشرطيّه لموضوع مغاير للشرط، و هو البول، و هو يكفي لإثبات العدل له التراما.

و ثانياً: لو سلّم توقّف دلالة العامّ على العموم على إجراء مقدّمات الحكمه في المدخول، فيصير حاله حال الجملة الشرطيّه بعينها، فكما أنّ العامّ في دلالته على العموم بالأخره يحتاج إلى المقدّمات في المدخول كذلك المفهوم يحتاج بالأخره إليها لإثبات الانحصار، و حيث إنّ النتيجة تابعه لأحسن المقدّمتين يكون التعارض بين المطلقين، و لا يمكن تقديم أحدهما، فيوجب الإجمال، فعلى هذا، الحق مع الشيخ - قدّس سرّه - من أنّ عموم العامّ يتقدّم على ظهور الجملة الشرطيّه في المفهوم، لما ذكرنا من أنّه بالوضع، فيقدّم على المفهوم الّذى هو بالإطلاق، إلّا في خصوص المقام، لكون المفهوم حاكماً على العامّ، كما ذكره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

الإشكال الثالث على المفهوم هو:

ما نقل عن بعض من أنّ المراد بالتبيين في المنطوق إمّا أن يكون هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق الأعمّ من العلم، و على كلا التقديرين لا يمكن استفاده المفهوم منها.

أما على الأول: فلأنّ المراد من التبيين لو كان هو العلم، فحجّيته ذاتيه، ووجوب العمل على طبقه من أحكام العقل، فحكم الشارع بوجوب العمل على طبقه إرشاديّ، فلا يستفاد المفهوم، إذ ليس الحكم مولويًا حتى ينتفى عند انتفاء شرطه.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المراد منه لو كان مطلق الوثوق، فالجمع بين المفهوم والمنطوق غير ممكن، لأنّه مستلزم لإحداث قول ثالث، وذلك لأنّ المراد من المنطوق حينئذ أنّ خبر الفاسق لا يعمل به إلّا بعد الوثوق به، و مقتضى المفهوم - بناء عليه - أنّ خبر العادل حجّج، سواء كان مفيدًا للوثوق أم لا، مع أنّ العلماء بأجمعهم بين قائل باعتبار العدالة في حجّيته الخبر، و لا يعتنون بخبر الفاسق و لو كان موثوقًا به، و بين قائل باعتبار الوثوق في الخبر، فلا يعملون بخبر غير موثوق به و لو كان راويه عدلًا، فالعمل بمفهوم الآيه مع المنطوق كليهما - بأن يقال: يكفي في العمل بخبر الفاسق حصول الوثوق منه كأن يعمل به الأصحاب مثلاً، و لا يحتاج في العمل بخبر العادل إلى الوثوق، بل يعمل به و إن لم يكن موثوقًا به بإعراض المشهور عنه - إحداث للقول الثالث، إذ على القول الأول لا يعمل بخبر الفاسق حتى الموثوق به، و على القول الثاني لا يعمل بخبر العادل غير موثوق به موافقًا للمفهوم.

و الجواب عن هذا الإشكال: أنّا نختار أوّلا الشقّ الثاني، فنقول: قولكم:

إنّه مستلزم لإحداث القول الثالث، قلنا: ممنوع.

أمّا أوّلا: فلأنّ القائلين باعتبار العدالة لا نسلم أنّهم يعملون بخبر العادل و لو كان الوثوق بخلافه بأن أعراض الأصحاب عنه، فإنّ صاحب المدارك - قدس سرّه - قائل باعتبار العدالة، و مع ذلك لا يعمل بالخبر المعرض عنه.

و أمّا ثانيا: فلأنّ الجمع بين المنطوق و المفهوم لا محذور فيه،

و لا- يوجب إحداث القول الثالث، و ذلك لأن مقتضى المنطوق أنه يجب في العمل بخبر الفاسق من حصول الوثوق به، و المفهوم لا- يقول: لا- يعتبر الوثوق في العمل بخبر العادل، بل يقول: إن الوثوق يحصل بنفس كون المخبر عادلا، و لا يحتاج إلى مزيد من ذلك، لأن احتمال الكذب العمدي مفروض الانتفاء في حقه، و احتمال الخطأ منتف بحكم العقلاء و بنائهم، فيحصل الوثوق بمجرد كون المخبر عادلا، غاية الأمر أن المفهوم مطلق يشمل ما إذا كان خبر العادل معمولا به أو معرضا عنه الأصحاب، فلا بد من تقييده بدليل خارجي دل على أن إعراض الأصحاب عن خبر العادل يوجب وهنه و ضعف الوثوق به، فلا تنافي بين المفهوم و المنطوق مع القولين.

و ثانيا: نختار الشق الأول، و ما ذكرتم من أن حججه القطع ذاتية و من الأحكام العقلية فلا مفهوم للقضيه، إنما يصح إذا كان مفاد المنطوق وجوب العمل بالقطع الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا، و ليس كذلك، بل مقتضى المنطوق على ذلك إنما هو وجوب تحصيل العلم الوجداني إذا كان الجائي بالنبأ فاسقا، و من المعلوم أن وجوب تحصيل العلم غير وجوب العمل بالعلم، و هو حكم مولوي، و من الواضح أن ليس وجوبه نفسيا، لعدم مصلحه في نفسه، بل المصلحه في العمل بالمخبر به، كما أن وجوبه لا يكون غيريا أيضا، لعدم وجوب نفسى في البين يكون التبين مقدمه له بل وجوبه و وجوب شرطى بمعنى أن العمل بخبر العادل لا يكون مشروطا بتحصيل العلم بصدقه، بخلاف الفاسق، فإنه مشروط بذلك.

و هل المراد بالتبين هو العلم الوجداني أو مطلق الوثوق أو غيرهما؟

سيجىء الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

هذا، و قد أشكل الشيخ رحمه الله بمفهوم الآية إشكالا آخر، و هو: أن

مفهوم الآيه لا بدّ من طرحه، لأنّه مستلزم لتخصيص المورد، لأنّ مورد الآيه إنّما هو إخبار الوليد عن ارتداد بنى المصطلق، و من المعلوم أنّه لا يكفى فى الإخبار عن الارتداد إخبار عادل واحد، بل لا بدّ من البيّنه خصوصا فى مثل المقام الّذى هو إخبار عن ارتداد طائفه، لأنّه تترتّب على العمل به- على تقدير كذبه- مفاسد لا تحصى من القتل و النهب و غيرهما، و حيث إنّ الالتزام بالمفهوم يستلزم إخراج المورد و هو مستهجن، فلا يكون حجّجه (١).

و قد أجاب عنه- قدّس سرّه- بما توضّحه: أنّ المراد بالفاسق فى المنطوق ليس هو الكثره حتى تدلّ على الوحده، فيكون مفهوم الآيه حجّيه خبر العادل الواحد، بل المراد هو الجنس، فيكون المفهوم حجّيه خبر جنس العادل واحدا كان أو متعدّدا، سواء فى الموضوعات الخارجيه أو غيرها، و سواء كان إخبارا عن الارتداد أو لا، غايه الأمر أنّ إطلاقه غير معمول به فى مثل المورد، فلا بدّ من تقييده بمقتضى الأدلّه الخارجيه الدالّه على اعتبار البيّنه فى أمثاله، و لا محذور فيه (٢).

و قد استشكل على هذا الجواب بعض بأنّ المراد بالتبيّن إمّا أن يكون هو العلم الوجدانى أو مطلق الوثوق، فعلى الأوّل لا مفهوم للآيه، لما ذكرنا من أنّ وجوب العمل على طبق القطع حكم عقليّ، فحكم الشارع ليس إلّا إرشاديا، و على الثانى يلزم حجّيه خبر الفاسق الموثوق به حتى فى مورد الآيه، لثلا- يلزم تخصيص المورد، و من الضرورىّ أنّه لا- يمكن العمل بخبر الفاسق فى مثل المورد الّذى هو عباره عن الارتداد حتى مع الوثوق أيضا مع ما فيه من التوالى الفاسده على تقدير الكذب.

١- فرائد الأصول: ٧٦.

٢- فرائد الأصول: ٧٦.

و بعبارة أخرى: أنّ المراد بالتبيين لا- يمكن أن يكون هو الوثوق، و إلا فاللازم قبول خبر الفاسق بالنسبة إلى المورد أيضا مع أنّه غير جائز قطعاً، و حيث إنّ تخصيص المورد مستهجن، فلا بدّ و أن يكون المراد بالتبيين هو العلم الوجداني، و قد ذكرنا أنّ العلم واجب العمل بحكم العقل، فلا يكون حكم الشارع في مورده مولويًا، فلا تدلّ الفضيّة على المفهوم.

و الجواب: أمّا أولاً: فيما ذكرنا من أنّ الواجب ليس وجوب العمل على طبق العلم، بل الحكم إنّما هو تحصيل العلم.

و أمّا ثانياً: فبأنّ المراد بالتبيين ليس هو العلم الوجداني و لا الوثوق، بل المراد ما هو معناه اللغوي، و هو مشتق من «بان يبين» إذا ظهر، و المراد بالتبيين هو طلب الظهور مطلقاً، لا خصوص العلم، و لا خصوص الوثوق، كما هو المراد من قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ (١) و حينئذ لا بدّ من ملاحظه مصاديق الظهور، و حيث إنّ الآيه لا يمكن أن تكون متكفّله لبيان المصاديق، فلا بدّ من إحراز ذلك من المراجعة إلى الخارج، و قد علمنا أنّ القطع الوجداني مصداق له، و أمّا غيره فلا بدّ من المراجعة إلى الشارع في أنّ مصداق التبيين و الظهور و لو بإمضاء و تقرير منه للطرق العقلية ما هو؟ كما علمنا كون المخبر عادلاً من مصاديق التبيين بدلالة المفهوم حيث إنّ وجوب التبيين يدلّ بالملازمة العرفية على أنّه بنفسه مصداق للتبيين، لأنّ احتمال الكذب منتف على الفرض، و احتمال الخطأ لا يعتنى به العقلاء، فهو بنفسه يكون مصداقاً له، و لذا قلنا بحكومه المفهوم و أنّ خبر العادل خارج عن «إصابه القوم بجهاله» موضوعاً، و قد ثبت ذلك أيضاً في نحو اليد و سوق المسلم و نحوهما،

و لذا يقبل قول ذى اليد الفاسق فى طهاره ما فى يده أو ملكيته له حتى لو كان كافرا، و هكذا سوق المسلم و الوثوق و إن كان من الطرق العقلايئه التى أمضاها الشارع إلّا أنّه بمقتضى الأدله الدالّه على اعتبار البيئه فى باب المخاصمات علمنا أنّه فى تلك الموارد لا يكون الوثوق ممضى عند الشارع، فلذا لا يكون مصداقا للظهور و التبين، و كذلك الحال فى الإخبار عن الارتداد، فإنّ مقتضى الدليل الدالّ على اعتبار البيئه فيه هو: أنّ الوثوق فيه غير مفيد، و ليس من مصاديق الظهور عند الشارع، و لذا لا يكون إخبار الفاسق الموثق حجّه فى باب الارتداد.

و بالجمله، ليس المراد بالتبين هو الوثوق حتى يلزم تخصيص المورد، لعدم حجّيه خبر الفاسق، الموثوق به فى الارتداد، بل المراد منه طلب الظهور، فلا بدّ فى كلّ مورد أخبر الفاسق عن شىء من أن يرى ما المصداق للظهور فى ذلك المورد؟ و الوثوق و إن كان مصداقا للظهور فى جملة من الموارد إلّا أنّه ليس من مصاديقه فى باب الارتداد و المخاصمات بمقتضى أدله اعتبار البيئه فى تلك الأبواب.

و هذا هو الوجه فى تقييد المفهوم فى نحوها، فإنّ مقتضى إطلاق المفهوم و إن كان حجّيه خبر العادل مطلقا إلّا أنّ دليل اعتبار البيئه يقيّد إطلاق المفهوم، و يحكم بوجود التعدّد فى موارد خاصّه.

و قد أشكل أيضا بدلاله المفهوم

اشاره

بأنّ مقتضى حجّيه قول العادل إنّما هو قبول قول السيّد- قدّس سرّه- حيث أخبر بعدم حجّيه خبر الواحد مستدلا بالإجماع، فحجّيه خبر العادل، الذى منه هذا الخبر المنقول عن السيّد- قدّس سرّه- مستلزمه لعدم حجّيته، فلزم من وجودها عدمها.

و لا يخفى أنّ هذا الإشكال ليس كالأشكالات السابقه فى كونه مختصا بخصوص آيه النبأ، بل يجرى فى جميع أدله حجّيه خبر الواحد.

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:**منها:**

ما ذكرنا سابقا من أن مقتضى أدله اعتبار خبر الواحد إنما هو حجتيه فيما إذا كان المخبر به أمرا حسنيا لا حدسيا، فلا يكون قول السيد- قدس سره- حججه، لأن استناده إلى الإمام عليه السلام ليس من جهه رؤيته إياه، بل من جهه الحدس عن رأيه.

و منها: معارضة إخباره

- قدس سره- عن قيام الإجماع على عدم الحجية بإخبار الشيخ- قدس سره- عن حجتيه بالإجماع، و أدله الحجية لا تشمل صورته المعارضة.

و منها: أن الأدله لا تشمل خصوص خبر السيد

- قدس سره- لخصوصيته فيه و إن كان إخبارا عن أمر حسني و لا يكون معارضا بإخبار الشيخ قدس سره، و ذلك لأن شمولها لخبر السيد- قدس سره- مستلزم لعدم شمولها له، لأن ما أخبر به إنما هو عدم حجتيه خبر الواحد، و من المعلوم أن خبره أيضا مصداق له، فيوجب عدم حجتيه، و ما يلزم من دخوله خروجه فدخوله مستحيل.

و قد أجيب عن هذا الجواب: بأن عدم الحجية، الذي هو المخبر به لا يشمل نفس خبر السيد رحمه الله، فإن شموله له يستلزم تقدمه على عدم الحجية رتبة تقدم الموضوع على حكمه، مع أن مقتضى كون عدم الحجية مخبرا به و محكيا بهذه الحكاياه كونه مقدما على خبره رتبة تقدم المحكى عن الحاكي، و كونه مقدما و متأخرا مستحيل، فلا يشمل ما أخبر به لخبر نفسه.

و بعبارة أخرى: أن خصوص خبر السيد- قدس سره- لا يمكن أن يكون داخلا في موضوع عدم الحجية، و إلا يلزم تقدمه على عدم الحجية، المخبر به، لأن ثبوت شئ لشيء فرع ثبوت المثبت له، مع أن مقتضى كون عدم الحجية مخبرا به و محكيا عنه: تقدمه على خبره تقدم كل محكى على الحاكي، فيلزم من ذلك تقدم المتأخر و تأخر المتقدم.

و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم الحجّيه ليس إلّا كسائر الأحكام الشرعيّه المجمعوله على نحو القضايا الحقيقيّه، و كما أنّ الأحكام المجمعوله- سواء كانت بنحو الجملة الخبريّه أو الإنشائيّه- تنحلّ إلى قضايا شرطيّه شرطها وجود الموضوع و جزاؤها ثبوت المحمول، و تكون لها مرتبتان: مرتبه الجعل و الإنشاء، و فى هذه المرتبه لا- يحتاج إلى وجود الموضوع، و مرتبه المجمعول و الفعلية، التى تحدث بعد وجود الموضوع، و فى هذه المرتبه تكون نسبه الحكم إلى الموضوع نسبه المعلول إلى علته فى التقدّم و التأخّر و إن لا- يكون كذلك واقعا، لعدم تأثير و تأثر أصلا، فلا بدّ أوّلا من ثبوت الموضوع ثمّ ثبوت الحكم عليه، كذلك الحجّيه و عدمها أيضا لها مرتبتان، لعدم اختصاص ما ذكرنا بخصوص الأحكام التكليفيّه، بل يجرى فى جميع الأحكام التى منها الحجّيه، ففى مرتبه الجعل لا يحتاج إلى وجود الموضوع، و لكن فى مرتبه المجمعول يحتاج إليه.

و بما ذكرنا ظهر اندفاع الإشكال، إذ المخبر به بخبر السيّد- قدّس سرّه- ليس إلّا عدم الحجّيه فى مرتبه الجعل و الإنشاء، فإنّ السيّد رحمه الله يخبر بأنّ الحجّيه لم تجعل لخبر الواحد، و من الواضح أنّ دخول نفس هذا الخبر تحت خبر الواحد الذى أخبر بعدم حجّيته لا يستلزم تقدّمه عليه، لأنّ مقام الإنشاء لا يحتاج إلى وجود الموضوع، بل يكفى مجرد الفرض، و عليه فلا يلزم من تقدّم عدم الحجّيه على الخبر- لكونه محكيا عنه- تقدّم المتأخّر، و لا تأخّر المتقدم، و عدم الحجّيه الفعلية و إن كان يحتاج إلى وجود الموضوع إلّا أنّه لم يخبر به السيّد رحمه الله حتى يقال بأنّ شموله لنفسه يحتاج إلى تقدّم خبره عليه و كونه محكيا ليلزم تأخّره، فالمخبر به ليس إلّا عدم الحجّيه الإنشائيّه لكلّ ما فرض أنّه من أفراد الخبر، و لا يحتاج ذلك إلى وجود خبر فى العالم فكيف

بخبر نفسه، و بعد وجود الخبر خارجا يترتب عليه عدم الحجية الفعلية، و حينئذ يكون الجواب عن أصل الإشكال صحيحا.

ثم إن هذا المستشكل قد أجاب بنفسه عن أصل الإشكال بوجه آخر، و هو: أن خبر السيد رحمه الله لا يمكن أن يكون حجة، و ذلك لأن الحجية و عدمها حيث إنهما متناقضان، فهما في مرتبه واحده، فلو فرضت استحاله شمول عدم الحجية لنفس الخبر، لاستلزامه تقدم المتأخر و بالعكس، يستحيل شمول الحجية لهذا الخبر أيضا، لأنهما في مرتبه واحده.

و فيه - مضافا إلى جريان ما ذكرنا في الحجية أيضا، إذ المقدم إنما هي الحجية الإنشائية، و هي لا تناقض الحجية الفعلية المتأخره عن خبر السيد - قدس سره - حتى يلزم المحذور المذكور - أن ما ذكره من أن المتناقضين إذا كان أحدهما مقدما على الآخر بالرتبه، لزم تقدم الآخر أيضا، لأنهما في مرتبه واحده، ممنوع.

نعم، يصح ذلك في المتقارنين بالزمان، فإذا كان أحد المتقارنين زمانا مقدما على شىء، فالمقارن الآخر لا بد و أن يكون مقدما عليه، لأن التقدم الزمانى بواسطه الزمان، فالملاك الذى أوجب تقدم أحد المتقارنين على شىء - و هو تقدم زمانه عليه، إذ تقدم نفسه عرضى بتبع الزمان - هو بعينه موجود فى المقارن الآخر.

و أما المتساويان: فلا يكون تقدم أحدهما على شىء ملازما لتقدم الآخر عليه، ضروره أن الإحراق إذا كان متأخرا عن وجود النار، لكونها علّه له، لا - يستلزم أن يكون متأخرا عن عدم النار، الذى هو فى مرتبه النار أيضا، و ذلك لأن الملاك الموجب للتقدم فى النار إنما هو العلية للإحراق، و هو مفقود فى نقيضه، فحينئذ تقدم عدم الحجية على خبر السيد - قدس سره - رتبه لكونه محكيا به

لا يوجب تقدّم نقيضه- و هو الحجّيه- عليه، لفقد ملاك التقدّم- الذي هو الحكايه- فى نقيضه دونه.

هذا، مع ورود النقص عليه بما لو أخبر أحد عن عدم حرمة الكذب، فنقول: إنّ هذا الخبر صدق أو كذب؟ لا إشكال فى أنّه كذب، فنقول: هل يكون هذا الكذب حراما أم لا-؟ لا- يمكن أن نقول بعدم الحرمة، لما ذكر من لزوم تقدّم المتأخّر و تأخّر المتقدّم، فإذا كان حراما، فيرد الإشكال بأنّه لو لم يكن كذبه مشمولا لعدم الحرمة فكيف يمكن أن يكون مشمولا للحرمة مع أنّهما نقيضان و هما فى مرتبه واحده؟! فظهر أنّ الصحيح فى الجواب هو الوجوه الثلاثه المتقدّمه.

و منها:

أنّه لو كانت أدلّه الحجّيه شامله لخبر السيّد قدّس سرّه، يلزم منه خروج غيره من بقيه الأخبار عن تحتها، و هو- مضافا إلى أنّه نظير تخصيص الأ-كثر المستهجن- يكون إنشاء لعدم الحجّيه بلسان الحجّيه، و إنشاء شىء بلسان نقيضه خارج عن طريقه المحاوره.

و بعبارة أخرى: الأمر دائر بين دخول خصوص خبر السيّد- قدّس سرّه- تحت الأدلّه و خروج غيره، و بين دخول غيره و خروج خصوص خبر السيّد رحمه الله فقط، و لا ريب أنّ الثانى أولى، لأنّ دخول خبر السيّد مستلزم للمحذور السابق.

و قد أجب عن هذا: بأنّ الأمر ليس كذلك، بل الأمر دائر بين دخول خبر السيّد و سائر الأخبار التى كانت قبل خبره، و بين دخول الأخبار التى بعد خبر السيّد، و ذلك لأنّ خبر السيّد إنّما كان بعد تلك الأخبار السابقه زمانا، فكيف يمكن أن يشمل الأخبار السابقه؟! فما هو مشمول لخبر السيّد رحمه الله إنّما هو الأخبار اللاحقه، و أمّا السابقه فتشملها أدلّه حجّيه الخبر بلا معارض، فلا يرد لإشكال.

و فساد هذا التوهم واضح، لأنّ خبر السيّد و إن كان بنفسه متأخراً عن زمان صدور الأخبار السابقة إلّا أنّ المخبر به بخبره لا يكون متأخراً عنه، لأنّه أخبر بعدم حجّيته طبيعيّ الخبر في الشريعة، و من الواضح أنّه كما يشمل الأخبار اللاحقه كذلك يشمل السابقة أيضاً، و ليس المخبر به بخبره عدم حجّيته الأخبار اللاحقه فقط، إذ احتمال النسخ مفقود قطعاً، مضافاً إلى أنّه لو سلّم التصريح بعدم حجّيته خصوص اللاحقه منها، نقطع بعدم الفرق في ملاك القبول بعد عدم احتمال النسخ، فيكون قول السيد رحمه الله على تقدير حجّيته بمنزله المعارض لأدله الحجّيه.

هذا، و قد أشكل إشكال سادس بأصل حجّيه الخبر بأيّ دليل كانت،

إشاره

و هو: أنّ أدله حجّيه الخبر إنّما تنفع في الأخبار بلا واسطه، و أمّا الأخبار مع الواسطه فلا.

و يمكن تقريب الإشكال بوجهين:

أحدهما

- و هو يختصّ بخصوص الواسطه-: أنّ نسبه الموضوع إلى الحكم نسبه العله إلى المعلول في تقدّم رتبته عليه، فلو كان الحكم عله لوجود فرد من أفراد موضوعه، فلا- يمكن أن يشمل لذلك الفرد، فإنّ الفرد حسب الفرض معلول للحكم، فلو شمله، لزم تقدّمه عليه (١)، فيلزم تقدّم المعلول- الذي هو الفرد- على علته- و هو الحكم- و هو محال.

و حينئذ نقول: لو أخبر الشيخ عن المفيد- رحمهما الله- مثلاً، فأخبار الشيخ وجدانيّ، و أمّا إخبار المفيد فليس بوجدانيّ قطعاً، و إنّما أحرز كون الخبر خبراً له بالتعبّد بوجود تصديق الشيخ فيما أخبر به حيث إنّ المخبر به بخبره إنّما هو

١- أي: تقدّم الفرد على الحكم.

كون هذا الخبر خبرا للمفيد، و إحراز ذلك ليس إلّا بنفس أدلّه حجّيته خبر الواحد، فخير المفيد معلول لهذه الأدلّه، فلو كانت شامله له، يلزم تقدّمه عليها، و تقدّم المعلول على علته محال.

و ثانيهما

- الذى يختصّ بذى الواسطه- هو: أنّ شمول أدلّه الحجّيه لشيء إنّما يتوقّف على أحد أمرين: إمّا أن يكون ذلك الشيء بنفسه أمرا شرعيا قابلا- للوضع و الرفع، أو كونه موضوعا للأثر الشرعى مع قطع النظر عن التعبد به، فلو أخبر العادل عن حرمه شرب الخمر أو خمرية مائع، تشمله أدلّه الحجّيه، و أمّا لو أخبر بأنّ العرش فوق الكرسي، فلا معنى للتعبد بخبره هذا، العدى ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا للأثر الشرعى.

ففى الخبر بلا- واسطه- سواء كان المخبر به حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم شرعى- حيث إنّ نفسه قول المعصوم، يكون مشمولاً للأدلّه، و أمّا الأخبار مع الواسطه فحيث لا- أثر لها إلّا نفس وجوب التصديق فإنّ المخبر به بخبر الشيخ- و هو خبر المفيد- ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا ذا أثر كذلك مع قطع النظر عن التعبد به، فلا تشمله الأدلّه.

و أمّا الجواب عن كلا التقرين

فبالنقض أوّلا:

بموارد الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه، إذ لو أقرّ المنكر عند الحاكم بإقراره السابق على طبق قول المدعى و لكن ادعى أنّ إقراره كان كذبا، لا إشكال و لا خلاف فى أنّه يؤخذ بإقراره، لأنّه يثبت بإقراره الثانى إقراره الأوّل، مع أنّ مقتضى ما ذكر عدم ثبوته، لأنّ ثبوت الإقرار الأوّل معلول للحكم بنفوذ الإقرار الثانى، فكيف يمكن أن يصير مشمولاً لنفس هذا الحكم؟! و هكذا أىّ أثر مترتب على الإقرار الثانى مع قطع النظر عن هذا الحكم، لأنّ متعلّقه هو الإقرار الأوّل، و هو لا- يكون حكما شرعيا و لا موضوعا له.

و هكذا الحال فى البينه، على البينه، فإنّ البينه القائمه على قيام بينه على نجاسه الثوب مثلا متبعه قطعا بمقتضى أدله حجّيه البينه و إلّا لانسدّ باب السجّلات رأسا، فإنّ البينه الأولى ربما تموت شهودها، فلا طريق إلى إثبات أنّهم شهدوا بذلك إلّا بينه أخرى مع جريان الإشكال فيها بعينه.

و بالحلّ ثانيا،

و هو أنّ الحكم الثابت لمتعدّد لو كان حكما واحدا بأن كان الحكم الثابت لهذا لا فرد بعينه هو الحكم الثابت لفرد آخر كما فى الحكم الثابت على عامّ مجموعى، لكان للإشكالين مجال، و أمّا إذا كان منحلّا إلى أحكام عديده حسب تعدّد أفراد موضوعه و إن كان إنشأؤه واحدا كما هو الشأن فى القضايا الحقيقيه، فلا مجال للإشكالين أصلا، و فى المقام الحكم بوجوب تصديق العادل ينحلّ إلى أحكام متعدّده، فلكلّ واحد من أخبار العدول حكم يخصّه، فيكون فى الأخبار مع الواسطه أحكام عديده حسب تعدّد الوسائط، فلو أخبر الشيخ عن المفيد، فليس وجوب التصديق المترتب على خبر الشيخ بعينه مترتبا على خبر المفيد- حتى يقال: كيف يمكن مع أنّ مقتضى كونه حكما لخبر المفيد تأخّره عنه، و مقتضى كونه علّه لثبوت خبره تقدّمه عليه، و هو ليس إلّا تقدّم المتأخّر و تقدّم المعلول على علته!؟- بل وجوب التصديق المترتب على حكم الشيخ حكم، و وجوب التصديق المترتب على خبر المفيد حكم آخر، فلا إشكال، و لا يلزم تقدّم المعلول- الذى هو خبر المفيد، الثابت بوجوب التصديق- على علته، إذ هو متقدّم على وجوب تصديق آخر غير ما هو علّه له.

و هكذا ليس الأثر لخبر المفيد- قدّس سرّه- بعينه هو وجوب تصديق الشيخ- قدّس سرّه- حتى يقال بأنّه ليس لإخبار الشيخ- مع قطع النظر عن التبعّد به- أثر، لأنّ المخبر به ليس حكما شرعيّا و لا موضوعا له، بل لخبر المفيد رحمه الله أثر

يخصّه، و هو وجوب تصديق قوله المختصّ به، و يكون ذلك مترتبا على قوله واقعا مع قطع النظر عن التعيّد بقول الشيخ رحمه الله، و يكون أثر التعيّد بقول الشيخ هو ترتب الأثر الواقعي - المترتب على قول المفيد، الذي يكون مخبرا به بقول الشيخ رحمه الله - و هو وجوب تصديقه المختصّ به، و حينئذ فلا تلزم اللغويه في التعيّد بقول ذي الواسطه، فيرتفع الإشكالان من البين.

و ما ذكرنا يجرى في الإقرار على الإقرار و البيّنه على البيّنه لكونهما أحكاما انحلاليه.

و بما ذكرنا يندفع إشكال آخر أورد في المقام، و هو: اتّحاد دليل الحاكم و المحكوم.

و توضيحه: أنّ خبر الواسطه ليس محرزا بالوجدان، بل إنّما أحرز بالتعيّد بقول العادل العادي هو ذو الواسطه، و حينئذ لو كان هكذا الحكم شاملا - لخبر الواسطه أيضا، يلزم أن يكون هذا الحكم حاكما على نفسه، لأنّه يوجب إدخال خبر الواسطه في موضوع نفسه تعيّدا، فيكون الدليل الواحد حاكما و محكوما، لأنّه بعينه يثبت الموضوع.

أمّا وجه الدفع: فيبانه أنّ الحكومه على أقسام ثلاثه:

الأول: أن يكون الدليل الحاكم شارحا للدليل المحكوم بمدلوله اللفظي و مبينا له و مفسيرا لما هو المراد منه بمثل كلمه «أى» و «أعنى» كالروايه الوارده في الشكوك من قوله عليه السلام: «إنّما عنيت الشكّ بين الثلاث و الأربع» (١).

الثاني: أن يكون الحاكم ناظرا إلى الدليل المحكوم إمّا بالنظر إلى عقد حمله، كما في أدلّه الضرر بالنسبه إلى الأحكام، فيرفع نفس الأحكام من غير

١- معانى الأخبار: ١٥٩ (باب معنى ما روى). الحديث ١، الوسائل ٨: ١٨٨، الباب ١ من أبواب الخلل، الحديث ٥ نقلا بالمعنى.

تصرّف في الموضوع، أو بالتصرّف في الموضوع توسعه، كما في «الطواف بالبيت صلاه» أو تضييقا، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ».

الثالث: أن لا يكون الدليل شارحا و لا نظرا، بل كان مثبتا لفرد الموضوع و متكفّلا لتطبيقه على فرد من الأفراد الخارجيه، أو نفى تطبيقه عليه، فالموضوع باق على ما كان عليه من الأفراد، و إنّما يوجب الدليل الحاكم تطبيق الموضوع على فرد و عدمه، كما في حكومه الأمارات على الواقع، فإنّ السبب إذا قامت على خمريّه مائع تكون حاكمه على الواقع، أي توجب تطبيق الخمر الواقعي عليه، و كذلك الحال في حكومه الأمارات على الأصول العمليّه، فإنّها ترفع الشكّ الذي يكون موضوعا للأصول تعبدا، و تقول: «أيها المكلف الّذى تخيلت أنّك شاكّ اعلم بأنّك لست بشاكّ في حكم الشارع» و هكذا الأمر في حكومه الأصول السببيه على الأصول المسببيه، فإنّ استصحاب الكزيّه في الماء المشكوك كزيته يوجب رفع الشكّ في نجاسه الثوب المغسول به، و جعله متيقّنا بطهارته بعد العلم بنجاسته سابقا، فيوجب نفى فرد عن الاستصحاب المسببي، و هو نجاسه الثوب.

و بعد ذلك نقول: إنّ التعدّد في دليلي الحاكم و المحكوم إنّما يعتبر في القسمين الأولين من الحكومه، فإنّ لازم شرح أحد الدليلين للآخر أو نظره إليه أن يكون متعدّدا، و أمّا في القسم الأخير فلا يعتبر ذلك، فإنّ الدليل في الأصل السببي و المسببي واحد، و هو قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ»^(١) مع أنّ الأصل الجارى في أحدهما حاكم على الأصل الجارى في الآخر، و ليس هذا إلّا لكون الحكومه إنّما هو بالمعنى الثالث، أي تطبيق الموضوع على فرد، و المقام

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

من هذا القبيل، فإنَّ وجوب العمل بخبر العادل في ضمن فرد منه- وهو خبر الشيخ رحمه الله مثلا- يوجب إثبات فرد آخر لموضوع نفسه- وهو خبر المفيد رحمه الله- ويكون موجبا لتطبيق موضوع نفسه على قول المفيد، فعلى هذا لا يحتاج إلى تعدد الدليلين في هذه الحكومه.

و الوجه فيه: أنَّ الحكومه بين المدلولين لا بين الدليلين، و في المقام المدلولان- و هما الحكمان اللذان يكونان مدلولين لدليل «صدق العادل»- متغايران و إن كان دليهما واحدا.

بقي في المقام شيء،

و هو: أنَّ المتأخرين إنَّما يعملون في الكتب الفقهيَّة بأربعة أقسام من الخبر:

الأول: الصحيح، و المراد به ما كان جميع رواته عدلا إماميا.

الثاني: الحسن، و المراد منه ما كان رواته جميعا إماميين ممدوحين بالخير و السداد، و متحرزين عن الكذب، و كان فيهم غير معدل.

الثالث: الموثق، و المراد منه ما كان رواته موثقين و إن لم يكونوا إماميين.

الرابع: الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب.

فهل جميع الأقسام داخله في الآيه الشريفه أم لا؟

لا- إشكال في دخول الأول منها، بل هو المتيقن منه، كما أنه لا إشكال في دخول الأخير في المنطوق، فإنَّ الفحص و التفتيش عنه و ملاحظه عمل المشهور به تبين عن أحواله، و موجب للوثوق و الاطمئنان بصدقه، فإنَّ عملهم به مع فسق راويه كاشف عن وجود قرينه داله على الصدق و إن كان الراوى متَّهما بالكذب.

و أمَّا الوسطان: فيمكن تقريب الآيه على وجه يكونان داخلين في المفهوم، و يمكن تقريبها على وجه يوجب إدخالهما في المنطوق.

أمّا التقريب الأوّل بأن يقال: إنّ المراد بالفاسق فى الآيه الشريفه ليس هو الفاسق على إطلاقه، بل الظاهر أنّ المراد منه - بمناسبه الحكم و الموضوع - خصوص الكاذب غير المتحرّز عن الكذب، و ذلك لأنّ وجوب التبيّن عن صدق الخبر لعدم إصابه القوم بجهاله إنّما يناسب الفاسق غير المتحرّز عن الكذب لا الفاسق مطلقا و إن كان موثقا فى خبره، و يكون الفاسق الموثق مع العادل سواء فى الجبهه المطلوبه هنا، فيدخل الخبر الموثق و الحسن فى المفهوم، فلا يجب التبيّن فيه.

و لكن هذا التقريب و إن كان حسنا إلّا أنّ الاستدلال به غير ممكن، لأنّنا و إن سلّمنا أنّ الملاك لعدم القبول هو عدم التحرّز عن الكذب إلّا أنّ الفاسق حيث إنّه بمقتضى فسقه لا يعتنى بشأن الله و أحكامه، فيحتمل وجدانا أن يكون كاذبا فى خصوص هذا الخبر و إن كان موثقا فى نقله و متحرّزا عن الكذب نوعا، فإنّهُ بمقتضى فسقه لا يبالي بالكذب، فلا يؤمن منه، فلا عبره بقوله.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الكذب حكمه نوعيه فى عدم اعتبار قول طبيعى الفاسق، و لا يلزم فيه الأطراد، كما فى العله.

و أمّا التقريب الثانى بأن يقال: إنّ التبيّن - كما ذكرنا - طلب الظهور، و من المعلوم أنّ الظهور و الوضوح كما يمكن أن يتحقّق بالعلم الوجدانى كذلك يمكن أن يتحقّق بما جعله الشارع وضوحا و تبينا و لو إمضاء، و حينئذ نقول:

ظهور صدق الخبر كما يتحقّق بالتبيّن و التحقيق عن أحوال نفس الخبر كما فى الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب كذلك يتحقّق بالتبيّن فى أحوال شخص المخبر، و أنّه صادق أو كاذب، و لا ريب أنّ الوثوق و الاطمئنان بصدق الراوى طريق عقلايى لاستكشاف صدق الخبر، فيكون هذا مصداقا للتبيّن عندهم، و حيث لم يرد عن الشارع ردع عنه يكون هذا عنده أيضا ممضى، فالوثوق

بصدق الراوى تبين عن الخبر، فيسمع قول راويه و إن كان فاسقا، فيدخل القسمان كالأخير فى المنطوق، و الأول فى المفهوم، فاستفيد حكم الجميع من الآيه.

[آيه النفر]

و من جمله الآيات التى استدلل بها على حججه الخبر الواحد: قوله تعالى:

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (١).

و تقريب الاستدلال بها: أن المراد بالحدز فى قوله: لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ هو التحفظ و التحرز العملى و الاجتناب عن المحذور فى مقام العمل لا الخوف النفسانى الذى يوجب التحرز الخارجى، و على هذا لا نحتاج فى الاستدلال إلى ضم الإجماع المركب، أو أن الحدز إذا كان حسنا، فلا محاله يكون واجبا، فإن جميع ذلك موقوف على كون المراد من الحدز هو نفس الخوف النفسانى لا الفعل الخارجى المترتب عليه، و أن كلمه «لعل» سواء وقعت فى كلامه تعالى أو غيره ظاهره فى علية ما بعدها لما قبلها، فيكون الحدز فى المقام عله غائيه لوجوب الإنذار.

ثم إن الغايه المترتبة على واجب إمّا أن تكون فعلا- من أفعال المكلف أو لا، و ما يكون من أفعاله إمّا [أن] يكون تحت اختياره أو لا.

فما لا- يكون من أفعاله، مثل أن يقال: «استغفر الله لعله تعالى يغفرك» أو يكون من أفعاله و لكنه ليس تحت اختياره، كقول الطبيب: «اشرب هذا الدواء لعلك تصح» لا يتعلق التكليف به قطعا، و وجهه ظاهر.

و أمّا ما يكون من أفعاله و تحت اختياره، كما فيما نحن فيه، فإن الحدز

بالمعنى المذى ذكرنا- وهو التحفظ العملى و التحرز الخارجى - يكون تحت اختيار المكلف، فيتعلق التكليف به يقينا، لأنه الغرض الأصلى من وجوب الإنذار، فهو أولى بتعلق التكليف الوجوبى به، و أنّ ظاهر قوله تعالى:

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَى آخِرِهِ هُوَ الْعَامُّ الْاسْتِغْرَاقِي (١)، كما هو مقتضى مقابله الجمع بالجمع، نظير قوله تعالى:

فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ (٢) فإنه ليس المراد أنكم جميعا اغسلوا وجه الكل، بل المراد أنّ كلّ أحد يغسل وجهه و يده، فليس المراد أنّ المتفقهين جميعا يجب أن يجتمعوا فى محلّ واحد و يندروا قوما واحدا حتى يحصل التواتر بسبب إنذار الجميع، بل المراد أنّ كلّ واحد من المتفقهين يرجع إلى قومه و يندرهم، و من المعلوم أنّ خبر الواحد بحسب طبعه لا يفيد العلم.

و مقتضى جميع ما ذكرنا: أنّ الحذر و التحفظ و التحرز عن المحذور واجب عند إنذار من نفر و تفقه فى الدين، فالآية تدلّ على حجّيه خبر الواحد (٣)

١- أقول: دلالة الآية- بمقتضى مقابله الجمع بالجمع- على العموم الاستغراقى لا ريب فيها إلّا أنّ هذا الأمر ليس من مقدمات الاستدلال، فإنه يمكن مع العامّ المجموعى أيضا، فإنّ حصول العلم و التواتر ليس من لوازم العامّ المجموعى، بل هو مطلق بالنسبة إلى حصول العلم و عدمه، فيتمسك بإطلاق العامّ المجموعى فلا يضرّ بالاستدلال. (م).

٢- المائدة: ٦.

٣- أقول: التحذّر من الحذر و الحذر، و من معانى الحذر الاحتياط، كقوله تعالى: خُذُوا حِذْرَكُمْ * النساء: [٧١ و ١٠٢] أى اسلكوا طريق الاحتياط كما قيل، و معناه هو الاحتياط عند إنذار المنذر بحيث لا يقع المنذر- بالفتح- فى خلاف الواقع، كما فى موارد العلم الإجمالى، و هذا المعنى غير حجّيه الخبر الواحد، فإنّها تعنى أنّ المخبر إذا أخبر بوجوب شىء يجب الأخذ به و يجوز الفتوى بمضمونه. نعم، للتحذّر معنى آخر ينطبق على حجّيه الخبر، فلسان الآية بالنسبة إلى المدعى مجمل، لاحتمال أن يكون المدلول هو وجوب الاحتياط عند الإنذار، أو حجّيه الخبر، فالدليل أعمّ من المدعى. و بعبارة أخرى: ليس مدلولها كمدلول قوله عليه السلام: «لا ينبغى التشكيك فيما يروى عنّا ثقاتنا». (م).

مطلقاً، ثقه كان أو غيره، غايه الأمر أن يقيد إطلاقه بالعداله بدليل خارجي.

و الحق ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سره- من تماميه دلالة الآية على ذلك، و أن دلالتها على المطلوب أقوى من دلالة آيه النبأ عليه، لكثرة الإيرادات الواردة عليها، و أن تضعيف شيخنا العلامة الأنصاري- أعلى الله مقامه- دلالتها على ذلك و تصديقه من (١) شبه الاستدلال بها على حججه الخبر الواحد بالاستدلال عليها بالنبوي المشهور «من حفظ على أمتي أربعين حديثاً» (٢) إلى آخره لم يكن مترقبا منه قدس سره (٣).

و قد أورد عليها إشكالات.

منها: أن الآيه ليست في مقام بيان وجوب الحذر عند إنذار المنذر الواحد، بل تكون في مقام بيان وجوب النفر و التفقه و الإنذار، و أما وجوب الحذر فلعله مقيد بصوره حصول العلم.

و فيه: أن التقييد بالعلم في المقام لغوا لا معنى له، إذ معنى التقييد- كما قرر في مقره- أن يزداد قيد على الموضوع مع حفظ عنوان الموضوع، كما في «أعتق رقبه» فإن موضوع الحكم- و هو الرقبه- محفوظ بعد ازدياد قيد الإيمان، لا إلغاء عنوان الموضوع و رفع اليد عنه، و تقييد وجوب الحذر بصوره حصول العلم موجب للإلغاء عنوان الإنذار الذي هو موضوع لوجوب الحذر، إذ العلم هو حجه بنفسه، و بعد حصول العلم بالمحذور يجب الحذر، سواء كان هناك

١- المراد بالموصول هو الشيخ البهائي في أربعينه: ٧١.

٢- الخصال: ٥٤١-١٥، ثواب الأعمال: ١٦٢-١، كنز العمال ١٠: ٢٢٤-٢٢٥-٢٩١٨٢-٢٩١٨٩.

٣- أجود التقريرات ٢: ١١١، و انظر: فرائد الأصول: ٨١.

إنذار أم لم يكن، فأخذ عنوان الإنذار في الموضوع بعد ذلك لغو لا معنى له.

و هذا نظير ما ذكرنا في الجمع بين روايه إسماعيل بن بزيع - و هي «إن ماء البئر واسع لا يفسده شىء إلا إذا تغير طعمه أو ريحه فينزع حتى يطيب الطعم و تذهب الريح، لأن لها مادّة» (١) - الدالّة على عدم انفعال كلّ ماء ذى مادّة بمقتضى التعليل المذكور فى ذيلها، و بين مفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شىء» (٢) فإنّ مفهومه أنّ الماء القليل غير البالغ حدّ الكثر ينفعل، سواء كان ذا مادّة أو لم يكن كذلك، و بينهما عموم من وجه، و مادّة التعارض هو الماء القليل الّذى له مادّة من تقديم روايه ابن بزيع و الحكم بعدم انفعال القليل الّذى له مادّة من جهة أنّ تقييد ما له مادّة بكونه كثرًا موجب لإلغاء عنوان ما له مادّة، فإنّ الكثرية عنوان مستقلّ لعدم الانفعال، فما فائده أخذ ذى المادّة فى الموضوع؟ و هذا بخلاف العكس، فإنّ تقييد موضوع الانفعال - و هو الماء القليل - بأن لا يكون له مادّة لا يوجب ذلك، و عنوان الموضوع - و هو القلّة - بعد محفوظ لم يرفع اليد عنه.

و هكذا الكلام فى قوله عليه السلام: «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٣) الشامل للطير و غيره، و قوله عليه السلام: «كلّ حيوان يطير فلا بأس ببوله و خرثه» (٤)

١- الاستبصار ١: ٣٣-٨٧، الوسائل ١: ١٤١، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٢.

٢- الكافي ٣: ٢-٢، التهذيب ١: ٣٩-٤٠-١٠٧ و ٢٢٦-٦٥١، الاستبصار ١: ٦-١ و ٢٠-٤٥، الوسائل ١: ١٥٨، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٣- الكافي ٣: ٥٧-٣، التهذيب ١: ٢٦٤-٧٧٠، الوسائل ٣، ٤٠٥، الباب ٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤- الكافي ٣: ٥٨-٩، التهذيب ١: ٢٦٦-٧٧٩، الوسائل ٣: ٤١٢، الباب ١٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

فإنّ تقييد ما يطير بكونه مأكول اللحم موجب لرفع اليد عن عنوان الطيران المأخوذ في موضوع الروايه الثانيه، و لا يكون العكس كذلك، كما هو واضح.

و بالجمله، هذا التقييد لغو لا تترتب عليه فائده أصلا.

مضافا إلى أنه تقييد بمورد نادر، فإنّ طبع الخبر ممّا يحتمل الصدق و الكذب، فغالبا لا يحصل العلم من إنذار المنذر، و نادرا في بعض الموارد بسبب الأمور الخارجيه غير المرتبطه بالخبر بما هو خبر يحصل العلم، فتقييده (١) بالعلم لو لم يكن لغوا من الجبهه المذكوره يكون لغوا من هذه الجبهه.

و منها: أنّ الإنذار بمعنى التخويف، و لا- تخويف في خبر الراوى بما هو راو و ناقل لألفاظ الروايه التي سمعها من الإمام عليه السلام أصلا، فهو لا يصدق عليه المنذر حتى يجب الحذر عند إنذاره.

نعم، الواعظ الذي يخوّف الناس بضروريات الأحكام، و الفقيه الذي ينذر الناس بما فهمه من الأحكام يمكن الاستدلال بالآيه على وجوب الحذر عند إنذارهما.

و الجواب: أنه إن كان المراد بالإنذار هو الإنذار الابتدائي، فالآيه لا تكون شامله للفقيه أيضا، فإنّ الفقيه يفتى بأنّ السوره- مثلا- جزء للصلاه فيجب إتيانها فيها، و بعد إفتائه بذلك يعلم المقلّد بأنّه يعاقب على ترك السوره، فالفقيه لا ينذر ابتداء، بل ينذر بالإفتاء و بيان الأحكام التي فهمها من مداركها لا ابتداء و بلا واسطه، و لا يمكن عدم شمول الآيه له، فإنّه موردها.

و إن كان المراد منه أعمّ من الابتدائي و الضمني، فالراوى أيضا بنقل الروايه التي دلّت على وجوب شيء أو حرمة شيء يخوّف الناس و ينذرهم،

فلم لا تشمله الآيه؟

و منها: أن الآيه تدلّ على وجوب التحذّر عند إنذار المنذر المتفقه بما تفقه، فلا بدّ من العلم بكون الإنذار إنذاراً بما تفقه، و من المعلوم أنه لا يحصل العلم بذلك بمجرد إنذار المنذر، فالشبهه مصداقيه.

و الجواب: أن هذا الإشكال راجع إلى الإشكال الأوّل من لزوم تقييد وجوب الحذر بما إذا حصل العلم بالمحذور، و قد عرفت جوابه، فالآيه بإطلاقها تدلّ على وجوب الحذر و قبول الخبر مع عدم إفادته للعلم، كما هو مقتضى مقابله الجمع بالجمع، و على أن المنذرين هم النافرون، كما استشهد به الإمام (١) عليه السلام، لا المتخلّفون، كما فى بعض التفاسير (٢).

و منها: أن الآيه لا تدلّ على وجوب قبول خبر الراوى بما هو راو، بل تدلّ على وجوب قبول خبر الفقيه بقريته لِيَتَفَقَّهُوا.

و توهم: أن مثل زراره و محمّد بن مسلم و غيرهما ممّن كانوا من فقهاء الرّواه لا ريب فى وجوب قبول خبرهم، و إذا ثبت حجّيه قولهم ثبت حجّيه خبر غيرهم بعدم الفصل، فاسد، فإنّ حجّيه قول زراره و محمد بن مسلم و أمثالهما إن كانت بما هم فقهاء لا بما هم رواه، فليس هناك عدم القول بالفصل حتى يتمّ به الاستدلال، و إن كانت بما هم رواه لا بما هم فقهاء، فلا قائل بالفصل، إلّا أنه أوّل الكلام.

و الّذى يرفع الإشكال أن الفقه ليس المراد منه معناه الاصطلاحى - و هو الاستنباط و الاجتهاد الّذى هو أشدّ من طول الجهاد، لكثرة الروايات المتعارضه الوارده فى باب العبادات و قلّه ما ورد فى باب المعاملات و زياده الاختلاف بين

١- الكافي ١: ٣١-٦، تفسير العياشى ٢: ١١٨-١٦٢.

٢- التبيان ٥: ٣٢١، الكشاف ٢: ٢٢١، مجمع البيان ٥: ١٢٦.

أقوال العلماء بحيث لا يتيسر التفقه إلّا للقليل - بل المراد منه هو الفقه المعمول في ذلك الزمان العدى هو عبارته عن فهم مضامين كلمات الأئمة سلام الله عليهم أجمعين، و من المعلوم أنّ الرواه كانوا من أهل اللسان عارفين باللغه العربيه ملتفتين إلى معانى أسئلتهن من الأئمة صلوات الله عليهم أجمعين، و الأجوبه الصادره منهم عليهم السلام، فهم فقهاء بهذا المعنى، و نسبتهم إلى الأئمة في ذلك الزمان كنسبه المقلدين في زماننا إلى مراجع تقليدهم في فهم أحكام دينهم.

فظهر من جميع ما ذكرنا اندفاع جميع الإشكالات الوارده على الآيه و تماميتها في الدلاله على حجّيه قول الراوى و خبر الواحد.

[آيه الكتمان]

و ممّا استدللّ به على حجّيه خبر الواحد: قوله تعالى: **إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ (١)**.

و تقريب الاستدلال بها: أنّ الآيه تدلّ على حرمة كتمان ما أنزل من الأحكام، و إذا وجبت حرمة الكتمان يجب القبول عند الإظهار مطلقاً، سواء كان المظهر واحداً أو متعدداً، و إلّا لزم لغويّه الإظهار، و هذا نظير وجوب إظهار النساء ما فى أرحامهنّ بمقتضى قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ (٢)** فإنّه يجب قبول قول المرأه بمجرد الإظهار، و إلّا تلزم لغويّه وجوب الإظهار، و الملاك في كلا المقامين واحد.

و فيه: أنّ المقام لا يقاس بحرمة كتمان النساء، لوجهين:

الأول: أنّ الكتمان في قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ إِلَى آخِرِهِ، راجع إلى أمر هو في نفسه خفى، و لو لم يظهر يبقى على خفائه،**

١- البقره: ١٥٩.

٢- البقره: ٢٢٨.

و يوجب اضمحلال المقتضى، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الكتمان راجع إلى أمر هو فى نفسه ظاهر و بين بحيث لو لا المانع لظهر بنفسه، و من الواضح أنّ الشىء بعد ظهوره و وضوحه لا- يحتاج فى تصديقه إلى التعبد بقول المظهر، فكم فرق بين إظهار ما خفى فى نفسه و إظهار ما ظهر بنفسه و لكنّه خفى بالكتمان، فإنّ الأوّل حيث إنّه لا- يصير ظاهراً أو معلوماً بإظهار المظهر- كالحمل- يحتاج إلى التعبد بوجوب القبول، و إلما يصير وجوب الإظهار لغوا، و الثانى حيث إنّه يصير معلوماً و ظاهراً بإظهار المظهر و يرتفع المانع من ظهوره، فلا معنى للتعبد به بعد ظهوره و معلوميته.

الثانى: أنّ حرمة الكتمان فى باب الحمل ليس لها أثر إلّا وجوب القبول عند إظهاره، بخلاف المقام، فإنّ حرمة الكتمان تترتب عليها فائده أخرى أيضاً، و لا- ينحصر أثرها بوجوب القبول، و هى: أنّ يظهر كلّ من عنده الخبر و الواقعه حتى يحصل العلم بذلك، كواقعه غدیر خمّ، فعلى كلّ أحد يجب الإظهار، لهذه الحكمة و المصلحه.

لا يقال: إنّ لازمه عدم وجوب الإظهار إذا انحصر من عنده الخبر و الواقعه بعدد لا يحصل العلم به، و هذا خلاف إطلاق الآيه.

فإنّه يقال: حصول العلم للسامعين ليس علّه للحكم حتى يدور الحكم مدارها وجوداً و عدماً، بل هو حكمه (١)، فلا مانع من عدم أطرادها، كما فى باب

١- أقول: إن كان بين العلّه و الحكمة فرق كما قيل، فهذا الجواب صحيح، و لكنّ الفرق بينهما غير صحيح، فإذا كان شىء فى لسان الدليل غايه، فهو علّه، سواء كانت موجوده أم لا. نعم، عبّروا عن العلّه فيما إذا انتفت و كان الحكم موجوداً عند الكلّ - كما فى مورد العدّه و نظائرها- بالحكمه، و هذا اصطلاح محض فى موارد خاصّه للفرار عن لزوم تحقّق المعلول بلا- علّه، فالفرق بينهما صرف اصطلاح، و لا ضابطه فى تشخيص العلّه عن الحكمة إلّا دوران الحكم مدارها عند الكلّ، و عدمه، فإذا أخذ شىء فى علّه غائيّه، فالحكم النفسى يدور مداره دائماً، و فيما نحن فيه لا بدّ و أن لا يجب الإظهار على من انحصر الخبر عنده، و الحكم فى موارد عدم العلّه ليس حكماً نفسياً ناشئاً عن الملاك، بل حكم ابتدائى طريقى جعل تحفظاً على الملاكات الواقعيّه. (م).

العَدَّة، فَإِنَّ حَكْمَتَهَا عَدَمُ اخْتِلَاطِ الْمِيَاهِ وَمَعَ ذَلِكَ تَجِبُ عَلَى كُلِّ امْرَأَةٍ وَ لَوْ كَانَتْ عَقِيمَةً لَا تَحْمِلُ أَبْدَاءً، وَ بَابُ اسْتِحْبَابِ غَسْلِ الْجَمْعَةِ لِكُلِّ أَحَدٍ وَ لَوْ لَمْ تَكُنْ حَكْمَةُ الْجَعْلِ مَوْجُودَةً فِيهِ، وَ هُوَ رَفْعُ أَرْيَاحِ الْآبَاطِ، وَ بَابُ وَجُوبِ شَهَادَةِ الشَّاهِدِ وَ لَوْ كَانَ وَاحِدًا مَطْلُوقًا إِذَا مَا دَعِيَ، مَعَ أَنَّ شَهَادَةَ الْوَاحِدِ لَا يَتَرْتَّبُ عَلَيْهَا أَثَرٌ لَوْ لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهِ شَاهِدٌ آخَرَ أَوْ يَمِينٌ فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ.

[آيَةُ الذِّكْرِ]

وَمِمَّا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى حَجِّيَّةِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: فَسَيَلُّوْا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (١) بِتَقْرِيْبٍ أَنَّ وَجُوبَ السُّؤَالِ يَسْتَلْزِمُ وَجُوبَ قَبُولِ الْجَوَابِ، وَ إِذَا لَغَا وَجُوبُ السُّؤَالِ، وَ إِذَا كَانَ قَبُولُ الْجَوَابِ وَاجِبًا عِنْدَ السُّؤَالِ عَمَّا سَمِعَهُ الرَّاوِي مِنَ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَجِبُ ابْتِدَاءً (٢) أَيْضًا، لِعَدَمِ الْخُصُوصِيَّةِ لِلسُّؤَالِ قَطْعًا.

وَ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَوْلَاؤُهُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ أَهْلِ الذِّكْرِ فِي الْآيَةِ هُوَ أَهْلُ الْعِلْمِ ظَاهِرًا وَ الرَّاوِي بِمَا هُوَ رَاوٍ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَالْآيَةُ - لَوْ سَلَّمَتْ دَلَالَتُهَا عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِالْجَوَابِ - تَدَلُّ عَلَى حَجِّيَّةِ قَوْلِ الْمَفْتَى لَا الرَّاوِي.

وَ مَا أَفَادَهُ صَاحِبُ الْكِفَايَةِ - قَدَّسَ سِرَّهُ - مِنْ أَنَّ الْآيَةَ تَدَلُّ عَلَى حَجِّيَّةِ قَوْلِ بَعْضِ الرِّوَاةِ مِثْلَ زُرَّارِهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ غَيْرِهِمَا مَمَّنْ يَكُونُ عَالِمًا وَ فَقِيهًا وَ تَثْبِتِ حَجِّيَّةِ قَوْلِ غَيْرِهِمْ بِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ (٣) قَدْ عَرَفْتَ فِسَادَهُ وَ أَنَّ حَجِّيَّةَ قَوْلِ الرِّوَاةِ

١- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٢- أى من غير سؤال.

٣- كفايه الأصول: ٣٤٥.

المذكورين لو كانت بما هم رواه لا بما هم أهل العلم لكان لإثبات المطلوب بالإجماع المركب وجه لكنّه ليس كذلك، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه ولكن فيه ما عرفت آنفاً من أنّ المراد من الفقيه هو مطلق أهل اللسان لا معناه المصطلح في هذا العصر على الفرض.

و ثانياً: أنّ الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب قبول الجواب تعبدًا، فإنّ العرف لا يفهمون من قولك: «سل إن كنت جاهلاً» إلّا رفع الجهل بالجواب، وهذا الجواب متين جدًّا.

ثمّ إنّ ظاهر الآيه - بمقتضى السياق - أنّ المراد من أهل الذّكر هو علماء أهل الكتاب، وفسّر في الأخبار المستفيضه بالأئمّه (١) سلام الله عليهم أجمعين، ولا منافاه بينهما أصلاً، لأنّ أهل الذّكر هم الذين يرجع إليهم و يحتجّ بقولهم، فبالقياس إلى علائم النبوه و صفات النبى، التى هى مكتوبه فى التوراه كان علماء اليهود - لاطلاعهم على جميع ذلك - من أهل الذّكر، الذين يرجع إليهم اليهود، و يحتجّون بقولهم و إن كان الأئمّه سلام الله عليهم أيضاً عالمين بها، بل هم عليهم السلام أعم و أخبر بذلك منهم بمراتب إلّا أنّهم عليهم السلام حيث كانوا من فروع النبوه لا يصحّ الاحتجاج بقولهم فى علائم النبوه و صفات النبى صلّى الله عليه و آله، و لكنّهم أهل الذّكر بالنسبه إلى الأحكام بعد النبى صلّى الله عليه و آله، كما أنّ الفقهاء أهل الذّكر بعدهم سلام الله عليهم.

[آيه الأذن]

و من الآيات قوله تعالى: **وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ (٢).**

و حاصل الاستدلال بها: أنّ الله تبارك و تعالى مدح رسوله صلّى الله عليه و آله بتصديقه

١- انظر: الوسائل: ٢٧: ٦٢، أحاديث الباب ٧ من أبواب صفات القاضى.

٢- التوبه: ٦١.

للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله، و إذا كان التصديق حسنا كان واجبا، فيجب تصديق الجائي بالخبر إذا كان مؤمنا.

وفيه: أن المراد بتصديقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ ليس قبول قولهم تعديدا من دون حصول العلم بصدقهم و ترتيب آثار الواقع على كل ما سمعه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْهُمْ بدون ذلك، لأنَّ مورد الآية هو تصديق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَعَالَى بِنَمِيَّتِهِ، فَصَدَّقَهُ وَ أَحْضَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ حَلَفَ عَلَى ذَلِكَ فَقَبِلَ مِنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ صَدَّقَهُ فِي ذَلِكَ مَعَ عِلْمِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِكَوْنِهِ كَاذِبًا، وَ كَيْفَ يُمْكِنُ مَعَ ذَلِكَ أَنْ يَتَرْتَّبَ آثَارُ الْوَقَاعِ عَلَى قَوْلِهِ!؟ فَمَدَّحَهُ بِتَصَدِيقِهِ لِلْمُؤْمِنِينَ كَانَ مِنْ جِهَةِ حَسَنِ ظَنِّهِ بِهِمْ وَ عَظَمِ خَلْقِهِ حَيْثُ كَانَ لَهُمْ يَتَّهَمُونَ الْكَاذِبَ وَ لَا يِعَارِضُهُ بِكَذِبِهِ وَ لَا يَخْجَلُهُ بَيْنَ النَّاسِ بِأَنْ يَقُولَ لَهُ: «أَنْتَ كَاذِبٌ فِي كَلَامِكَ» بَلْ كَانَ يِعَامَلُ مَعَهُ بِحَسَبِ الظَّاهِرِ مَعَامَلَةَ الْمُصَدِّقِ وَ يَظْهَرُ الْقَبُولُ مِنْهُ بِمَا يَنْفَعُهُ وَ لَا يَضُرُّ غَيْرَهُ، وَ لَا يَكْذِبُهُ وَ لَا يُؤْذِيهِ فِي الظَّاهِرِ، كَمَا هُوَ مُقْتَضَى قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَا مُحَمَّدُ (١) كَذَّبَ سَمْعَكَ وَ بَصْرَكَ عَنْ أَخِيكَ، فَإِنْ شَهِدَ عِنْدَكَ خَمْسُونَ قَسَامَةً أَنَّهُ قَالَ قَوْلًا، وَ قَالَ: لَمْ أَقُلْهُ، فَصَدَّقْهُ وَ كَذَّبْهُمْ» (٢) الْخَبْرُ، فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِتَصَدِيقِ الْوَاحِدِ مَعَ شَهَادَةِ خَمْسِينَ قَسَامَةً عَلَى خِلَافِهِ إِلَّا مَا ذَكَرَ مِنْ إِظْهَارِ الْقَبُولِ مِنْهُ وَ تَصَدِيقِهِ بِمَا يَنْفَعُهُ وَ لَا يَضُرُّهُمْ، كَمَا أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنْ تَكْذِيبِهِمْ تَكْذِيبَهُمْ فِيمَا يَضُرُّهُ وَ لَا يَنْفَعُهُمْ، لَا تَرْتِيبَ آثَارِ الصَّدَقِ وَاقِعًا عَلَيْهِ وَ الْكَذْبِ عَلَيْهِمْ.

ثم إنَّ شيخنا العلَّامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - استشهد لذلك بتغيير الأسلوب و اختلاف السياق في الآية حيث عبّر عن تصديقه تبارك و تعالی

١- هو محمد بن الفضيل الراوى عن الإمام أبي الحسن الرضا.

٢- الكافي ٨: ١٤٧-١٢٥، عقاب الأعمال: ٢٩٥ (باب عقاب الذين). الحديث ١، الوسائل ١٢: ٢٩٥، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

بالإيمان بالله، و عن تصديق قول المؤمنين بالإيمان لهم بتعديده الإيمان بالباء فى الأول و باللام فى الثانى، المشعر بأنّ التصديق يكون فيما ينفعهم و لا يضّرّ غيرهم(١).

و فيه ما لا يخفى، فإنّ مادّه «آمن» إذا عدّيت بالباء، فمعناها هو التصديق بالشخص، و إذا عدّيت باللام، تفيد التصديق بالقول، فإذا قيل، «آمن به» يكون معناه صدق بوجوده، بخلاف ما إذا قيل: «آمن له» فإنّ معناه أنّه صدق قوله، فالإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ حيث عدّى باللام يراد منه بحسب تتبع موارد استعماله أنّه صلّى الله عليه و آله يصدق قولهم، و لا يكون المراد منه أنّه يصدق بوجودهم حتى يتعدّى بالباء، إذ لا معنى لتصديقه صلّى الله عليه و آله بوجود المؤمنين، فلا تصحّ تعديته بغير اللام، فلا يكون شاهدا على ما ذكره قدّس سرّه.

و النكته فى تعديده الإيمان فى قوله تعالى: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ بِالْبَاءِ دون اللام- مع أنّ مقتضى ما ذكرنا هو التعديده باللام، إذ المراد منه أنّه صلّى الله عليه و آله يصدق قوله تعالى و قولهم، لا أنّه يصدق بوجوده تعالى و بقولهم- لعلّها أنّ التصديق بوجود الله تعالى ملازم للتصديق بقوله و جميع صفاته الكمالية، بخلاف التصديق بوجود المؤمنين، فإنّه لا يلازم التصديق بقولهم، كما هو أوضح من أن يبين.

فصل: فى الأخبار التى استدلت بها حججه الخبر الواحد.

لا يخفى أن الاستدلال بالأخبار يتوقف على قطعته صدورها، و هى إما بتواترها لفظاً بأن تكون بألفاظها منقوله بكثرة امتنع تواطؤ الناقلين على الكذب، أو معنى بأن يكون معنى مشتركاً بين جميعها منقولاً- كذلك أو إجمالاً- بأن يكون واحد منها مقطوع الصدور، فيؤخذ بأخصها مضمونها، فإن دل الأخص على حججه الأعم، كما إذا كان مفاد الأخص حججه خبر الثقة العادل و وجدنا خبراً كذلك دل على حججه مطلق خبر الثقة، فتمسك به، و ثبت حججه خبر الثقة مطلقاً.

ثم إن شيخنا الأستاذ أنكر القسم الثالث (١)، و لا وجه له، ضروره أننا لا نحتمل كذب جميع الأخبار التى تكون فى الوسائل أو فى الكتب الأربعة، بل نقطع بصدور جملة منها قطعاً وجدائياً لا يشوبه شك و لا ريب.

و هى - على ما جمعها و ضبطها شيخنا العلامة الأنصارى أعلى الله مقامه و شكر الله سعيه - على طوائف أربع:

الأولى: هى الأخبار العلاجه الوارده فى مقام تعارض الأخبار، فإنها تدل على أن حججه الأخبار غير القطعيه مفروغ عنها عند أصحاب الأئمة سلام الله عليهم أجمعين، و إنما سؤالاتهم كانت للعلاج فى مقام التعارض بين الخبرين غير القطعيين، إذ لا يمكن التعارض بين القطعيين، و ما يكون أحدهما

قطعيًا و الآخر ظنيًا لا إشكال في تقدّم القطعيّ على غيره.

الثانية: ما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام شيعتهم إلى ثقاتهم و أصحابهم (١) مع أنّ الرجوع إليهم لا يوجب العلم بالحكم الواقعي الصادر عنهم عليهم السلام.

الثالثة: ما دلّ على وجوب الرجوع إلى الرّواه و الثقات.

الرابعة: الأخبار المتفرّقه الدالّه بمجموعها على جواز العمل بالخبر الواحد.

ولا يخفى أنّ أخصّ تلك الأخبار مضمونا هو ما دلّ على جواز العمل بخبر الثقة العادل، و لا ريب في كونها متواتره إجمالاً، فمقتضاها حجّيه خبر الثقة العادل، فلو كان في البين خبر بهذه المثابه دالّ على حجّيه مطلق خبر الثقة، نأخذ به، و نحكم بجواز العمل بخبر مطلق الثقة، و لا نحتاج إلى كونها.

متواتره معنى في ذلك و إن ادّعى شيخنا الأستاذ تواتر خصوص الأخبار الدالّه على جواز العمل بخبر الثقة معنى (٢)، و لا يبعد. فالإنصاف أنّ دلالة الأخبار على حجّيه خبر الثقة مطلقاً و لو لم يكن بعادل و لا إماميّ تامّه إمّا للتواتر المعنوي أو الإجمالي.

نعم، لا تدلّ تلك الأخبار على حجّيه خبر الضعيف، المنجبر بالشهره، فلا بدّ لإثبات ذلك من التماس دليل آخر.

١- أقول: لا دلالة لما ورد في مقام إرجاعهم عليهم السلام على ما نحن فيه من حجّيه الخبر غير المحفوف بالقرينه على الصدق، فإنّ إرجاع الإمام عليه السلام إلى الأشخاص المعلومين يكشف عن أنّهم بمثابه من الوثاقه و العداله و غيرهما من الصفات لا يحتمل الكذب في إخبارهم عاده، و ليس الكلام في حجّيه مثله. (م).

٢- أجود التقريرات ٢: ١١٤.

فصل:

فى الإجماع على حجّيه الخبر.

و يمكن تقريبه بأحد وجوه خمسة:

الأول: دعوى الإجماع القولى من جميع العلماء- فى مقابل السيّد و أتباعه- على ذلك، نظرا إلى أنّ مخالفته حيث إنه معلوم النسب لا يضرّ بالإجماع.

الثانى: دعوى الإجماع حتى من السيّد و أتباعه على ذلك بملا-حظه أنّ السيّد إنّما لا يعمل بالأخبار الآحاد من جهه أنه يرى انفتاح باب العلم فى زمانه، لأنّ الأخبار المدوّنه فى الكتب الأربعة مقطوعه الصدور، لاحتفافها بالقرائن القطعيّه، أمّا فى أمثال زماننا ممّا انسدّ فيه باب العلم فلا يمنع من العمل بالخبر الواحد.

الثالث: دعوى اتّفاق الأصحاب على العمل بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتمره.

الرابع: دعوى جريان سيره العلماء خلفا عن سلف بلا اختلاف بينهم أصلا.

الخامس: دعوى جريان سيره المسلمين المسّماه بسيره المتشرّعه.

و لا يخفى عدم تماميه شىء من هذه الوجوه لو لا السيره العقلانيه مع اختلاف مشرب المجمعين فى المبنى و مذاقهم فى العمل، فإنّ كلّا يتمسك بدليل خاصّ و يعمل بوجه مخصوص يخصّ به بحيث لا يمكن كشف قول المعصوم عليه السلام أو دليل معتبر أو إمضاء للسيره المتشرّعه و لعمل المسلمين بما

هم مسلمون لا بما هم عقلاء.

فالعمده هو سادس الوجوه، و هو: جريان سيره العقلاء فيما يرجع إلى أمور دنياهم و عقباهم على العمل بالخبر المفيد للوثوق، و لا- ريب و لا- كلام في حججه هذه السيره طبعاً لو لا ردع الشارع عنه، إذ الشارع رئيس العقلاء، فإذا رأى أنهم يعاملون مع الخبر المفيد للوثوق معاملة الخبر المقطوع الصدور و يعتنون به كالاعتناء بذلك، فلو لم تكن هذه الطريقه مرضيه له، فعليه أن يردعهم و يشدد النكير على طريقتهم و يمنع أشد المنع عن سيرتهم، كما فعل في القياس حيث بلغت الروايات الوارده في المنع عن العمل بالقياس إلى خمسمائه روايه، بل لا بدّ و أن يكون المنع عن العمل بالخبر الواحد الموجب للاطمئنان بمراتب أشدّ من المنع عن العمل بالقياس، لأنّ اعتناءهم بالخبر المفيد للوثوق أكثر و أشدّ بمراتب من اعتنائهم بالقياس، فإذا لم يردع الشارع عن مثل هذه السيره، نستكشف منه رضاه بذلك.

و إنّما الكلام في أنّه هل ثبت ردع من الشارع عن هذه السيره أم لا، و ربّما يقال: إنّ الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ، مثل: لا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) و إنّ الظنّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً* (٢) و أمثال ذلك كافيّه في الردع.

و أجاب في الكفايه عن هذا الإشكال بأجوبه، أحدها في متن الكتاب و الآخران في هامشه.

الأوّل: أنّ مردوعيه السيره بالآيات الناهيه دوريه، فإنّها متوقّفه على عدم كون الآيات مخصّصه بالسيره، و هو متوقّف على مردوعيه السيره.

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً، و هو: أنّ مخصّصيه السيره للآيات أيضا

١- الإسراء: ٣٦.

٢- يونس: ٣٦، النجم: ٢٨.

كذلك، فإنها متوقفه على عدم مردوعيتها، و هو يتوقف على مخصّصيتها لها.

و أجاب: بأنه يكفي في تخصيص السيره للآيات عدم ثبوت الردع لا عدم الردع واقعا(١).

و فيه أولاً: عدم كفايه عدم ثبوت الردع في حجّيه السيره، ضروره أنّ عدم الثبوت لا يثبت رضى الشارع عليه السلام و إمضاءه لها، و من البين أنّ السيره لا- تتصف بالحجّيه إلّا إذا أمضاها الشارع، فإنّا لسنا عبيد العقلاء، حتى يكون عملهم حجّه لنا بدون إمضاء الشارع لها، فإذا لم يثبت إمضاؤه المستكشف من عدم ردعه عنها فلم تثبت حجّيتها، فلا بدّ من إحراز عدم الردع لإثبات الإمضاء و لو من طريق «عدم الدليل دليل العدم» و لا يكفي عدم ثبوت الردع في ذلك.

و ثانياً: أنّ عدم ثبوت التخصيص كاف في رادعيه الآيات عن السيره، بداهه أنّ دليل العامّ حيث انعقد له ظهور (٢) في العموم يجب اتّباع هذا الظهور و العمل بالعموم ما لم تثبت حجّه أقوى على خلافه، فحجّيه العامّ في العموم لا- تتوقف على عدم التخصيص واقعا أو إحرازه، بخلاف، حجّيه السيره، فإنها تتوقف على إحراز عدم الردع عنها و لو من باب أنّه لو كان لبان، فالأمر على عكس ما أفاده قدّس سرّه.

الثاني: أنّا نستصحب عدم الردع المتيقّن قبل نزول الآيات إلى زمان نزولها، و نحكم بحجّيه السيره و نخصّص بها الآيات(٣).

١- كفايه الأصول: ٣٤٨-٣٤٩.

٢- أقول: وجود السيره العقلانيه في زمان نزول الآيات مانع عن تحقّق الظهور للآيات في العموم، فلا ينعقد لها ظهور، فإنّ السيره كالمخصّص المتّصل اللفظي، فالحقّ أنّ الآيات غير رادعه، و أنّ السيره مخصّصه لها. (م).

٣- كفايه الأصول: ٣٤٩، الهامش (١).

أقول: هذا بعد الفراغ عن حجّيه الاستصحاب، فلا ينافي ما أفاده في بحث الاستصحاب من تقدّم العمومات والآيات الناهية عن العمل بغير العلم على سيره العقلانيه الجاربه في العمل بالاستصحاب، إذ لا يمكن التمسك باستصحاب سيره لإثبات حجّيه نفس الاستصحاب، بخلافه في المقام، فإنّه لإثبات حجّيه خبر الواحد بعد الفراغ عن حجّيه الاستصحاب.

الثالث: أنّ المقام صغرى من صغريات بحث تقدّم الخاصّ زمانا على العامّ، وقد ثبت في ذلك المبحث - أي العمل بالخاص - تقدّم الخاصّ على العامّ و تخصيصه به (١).

و في كلا الوجهين نظر ظاهر، فإنّ جريان الاستصحاب و بناء العامّ على الخاصّ المتقدّم يحتاج إلى إحراز إمضاء الشارع للسيره قبل نزول الآيات و لو بساعه أو ساعتين حتى تكون السيره حجّه و موردا لإمضاء الشارع في زمان، فنستصحب حجّيته إلى نزول الآيات، أو نخصّص بها العامّ المتأخّر، و أتى لنا بإثبات ذلك.

نعم، لو أحرزنا عدم الردع في أوّل زمان يمكن للشارع الردع، يتمّ ذلك، لكنّك عرفت أنّه لا طريق لنا لإحراز ذلك.

فالحقّ في الجواب أنّ يقال: إنّ السيره لو كانت نسبتها إلى العمومات نسبة الحاكم إلى المحكوم، فلا ريب في حجّيتها ما لم يردع عنها الشارع بالخصوص و لم يهتمّ بالنكير على العمل بها، و لا يكفي مجرد ورود عامّ على خلافها في ردعها، و هذا كما في العمل بالظواهر و الأقارير، و ذلك لأنّ العقلاء حيث لا يرون العمل بالظواهر و الأقارير مصداقا للعمل بغير العلم، بل العمل بها

١- كفايه الأصول: ٢٧٦-٢٧٧ و ٣٤٩، الهامش.

عندهم هو العمل بالعلم، لا يلتفتون إلى شمول العام لها، و لا تنتقل أذهانهم إلى ذلك حتى يرتدعوا بورود العام على خلافه، فلا بدّ من التنبيه عليه بالخصوص، كما فعل في القياس، و المقام من هذا القبيل، فإنّ العقلاء لا يرون العمل بالخبر المفيد للموثوق عملاً- بغير العلم حتى يرتدعوا بمجرّد نزول قوله تعالى: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١) فلا تكفى الآيات للرادعيه عن مثل هذه السيره.

نعم، لو لم تكن نسبه السيره إلى العام نسبه الحاكم إلى المحكوم، كما لو جرت السيره على كذب الهزل و قام دليل على حرمه الكذب مطلقاً، يكفى نفس إطلاق هذا الدليل لرادعيه السيره الجاربه على كذب الهزل، و لا يلزم التنبيه عليه بالخصوص، لأنّ كذب الهزل أيضا كالجدّ كذب عند العقلاء.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دلالة بعض الآيات و الأخبار و السيره العقلانيه على حجّيه الخبر الموثوق الصدور تامه غير قابله للإنكار.

فصل: فى الوجوه العقليّه التى استدلّ بها على حجّيه أخبار الآحاد:

أحدها:

أنّه نعلم- من شدّه اهتمام الأصحاب- رضوان الله عليهم- فى تهذيب الأخبار و ضبطها و تعيين رواتها و تميز ثقاتهم عن غيرهم و كثره التعب فى ذلك- علما إجماليا بصدور كثير من الأخبار الموجوده فى كتبنا المعتبره بمقدار واف بمعظم الفقه، و مقتضاه وجوب العمل بجميع هذه الأخبار.

و توضيح هذا الوجه بوجه يسلم عمّا أورده عليه الشيخ (١) قدّس سرّه و قرره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه- من أنّ لازمه الاحتياط فى سائر الأمارات من الشهرة و الإجماعات المنقوله و أمثالها لا فى خصوص هذه الأخبار:- أنّ لنا علوما إجماليه ثلاثه:

الأول: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى الشريعه المقدّسه، و منشأ هذا العلم هو العلم بثبوت أصل الشريعه، فإنّه ملازم مع هذا العلم.

و لا يخفى أنّ كلّ ما يحتمل فيه التكليف من المظنونات و الموهومات و المشكوكات يكون من أطراف هذا العلم.

الثانى: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فى ضمن أخبارنا

الموجوده فى الكتب المعتبره للشيعه و الموجوده فى صحاح العامه و فى ضمن الشهرة و الإجماعات المنقوله و سائر الأمارات الظئيه، و منشأ هذا العلم تراكم هذه الأمارات الكثيره المتقنه، و دائره هذا العلم أضيق من الأول، لخروج

١- فرائد الأصول: ١٠٣-١٠٤.

٢- أجود التقريرات ٢: ١١٧-١٢٠.

المشكوكات و الموهومات عن أطراف هذا العلم.

الثالث: العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره للشيعة،

إشاره

و منشأ هذا العلم ما ذكرناه من شدّه الاهتمام بجمعها و تنقيحها و تهذيبها عن الأخبار المدسوسه، و هذا العلم أضيق دائره من الكلّ، لخروج سائر الأمارات فضلا عن المشكوكات و الموهومات.

و بعد ذلك نقول: لا ريب في عدم تنجيز العلم الإجمالي الأوّل الّذى هو أوسع دائره من الكلّ، لانحلاله بالعلم الثانى المتوسّط بينه و بين الأخير، فإنّنا إذا نقصنا مقدار المعلوم بالإجمال من أطراف العلم الإجمالي الثانى و أفرزنا طائفه من الأمارات كذلك، أى بمقدار المعلوم بالإجمال، ثمّ لاحظنا سائر الأمارات و المشكوكات و الموهومات، نرى أنّه ليس لنا علم إجمالى آخر بوجود تكليف واحد فضلا عن تكاليف في غير تلك الطائفه من الأمارات، فبذلك نستكشف انحلال العلم الأوّل، و وجود جميع التكاليف المعلومه لنا بالإجمال في ضمن هذه الأمارات بحيث تكون الشبهات في غيرها شبهات بدويّه. فظهر عدم تنجيز العلم الإجمالي الأوّل بسبب انحلاله بالعلم الثانى.

و كذا لا- ريب في انحلال العلم الإجمالي الثانى و عدم تنجيزه بسبب العلم الإجمالي الثالث، و ذلك لأنّنا إذا أفرزنا طائفه من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره للشيعة، الدالّه على الأحكام الإلزاميه بمقدار المعلوم بالإجمال ثمّ لاحظنا سائر الأمارات من الأخبار و الإجماعات المنقوله و الشهات التي لا تكون موافقه (١) في المضمون مع ما أفرزناه من الأخبار الموجوده في الكتب المعتمره بأن كان الخبر دالّا على وجوب شىء و الإجماع المنقول- مثلا- على

١- فإنّ ما يكون موافقا تكفيينا بالأخبار بالقياس إليه. هامش الأصل.

حرمه ذلك الشئ بعينه أو العكس، نرى بالوجدان أنه ليس لنا علم إجمالي بوجود تكليف واحد فضلا عن تكاليف بين هذه الأمارات الدالّة على أحكام إلزاميّة مخالفه لما دلّت عليه تلك الأخبار التي أفرزناها من الأحكام. وهذا ممّا لا ريب فيه ولا شبهة تعترية. و بهذا يندفع ما أورده الشيخ - قدّس سرّه - حيث لا يلزم الاحتياط في جميع الأمارات، فمن هذه الجهة لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال من جهة أنّه لا يفيد فيما نحن بصدده و نريده إثباته، و هو حجّته الخبر بمعنى ترتيب جميع آثار الدليل الاجتهادي عليه من تقدّمه على جميع الأصول العمليّة و بعض الأصول اللفظيّة، بمعنى تخصيص العمومات و تقييد المطلقات - مثلا - به.

توضيح ذلك: أنّ هذه الأخبار بين ما يكون مثبتا للتكليف الإلزامي و بين ما يكون نافيا له.

فما يكون مثبتا للتكليف، فإنّ كان الأصل العملي في مورده من الأصول المثبته للتكليف و موافقا له، فالقائل بحجّته الخبر و القائل بعدم حجّته كلّ منهما يعمل على طبق مضمونه.

و إن كان الأصل العملي في مورده مخالفا له بأنّ يكون الأصل نافيا للتكليف فحيث لا تجرى الأصول العمليّة النافية للتكليف - سواء كانت أصولا - تنزيليّة، كالاستصحاب و قاعدتي الفراغ و التجاوز بناء على كونهما من الأصول لا الأمارات، أو غير تنزيليّة، كأصالة الظهاره و غيرها - في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف - لأنّه تلزم منه المخالفه القطعيّة لو أجريناها في جميع الأطراف، أو الترجيح بلا - مرجّح لو أجريت في بعضها - يجب العمل على طبق مضمون الأخبار، و لا فرق في ذلك أيضا بين من يقول بحجّته هذه الأخبار و من لا يقول بها.

و ما يكون نافيا للتكليف من هذه الأخبار، فإن كان الأصل العملي في مورده موافقا له بأن يكون نافيا للتكليف، ففي هذا الفرض أيضا لا تفاوت بين القولين، ولا تظهر ثمره في البين، إذ كل من الفريقين يعمل على طبق مضمون الأخبار.

و إن كان الأصل العملي في مورده مخالفا له بأن يكون مثبتا للتكليف، فإن كان الأصل في جميع الأطراف من الأصول غير التنزيهية كقاعده الاشتغال، فلا إشكال في جريانه في أطراف العلم الإجمالي، لأنه لا تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه، إذ المفروض أن المعلوم بالإجمال هو الحكم الترخيصى، فلا يلزم من جريان الأصل في جميع الأطراف الترخيصى في المعصيه، فمقتضى ما أفاده هذا المستدل من وجوب الاحتياط في جميع ما بأيدينا من الأخبار هو العمل على مقتضى الأصل في هذا الفرض، ورفع اليد عما دلت عليه الأخبار.

و إن كان الأصل في جميع الأطراف من الأصول التنزيهية، كالاستصحاب، أو كان في بعض الأطراف كذلك و في بعضها من غيرها، فإن بنينا على جريانها في أطراف ما علم إجمالا بانتقاض الحاله السابقه في بعض الأطراف - كما هو الحق، و ذهب إليه صاحب الكفايه (١) قدس سره - ففي هذا الفرض أيضا يجب رفع اليد عن الأخبار النافيه للتكليف، و العمل بمقتضى الأصل الجارى في مورده.

و إن أنكرنا ذلك - كما أنكره الشيخ (٢) قدس سره، و وافقه شيخنا الأستاذ (٣) قدس سره - فيجوز العمل على طبق مضامين تلك الأخبار، ففي الفرض السابق و الفرض الأخير على أحد التقديرين رفعنا اليد عن تلك الأخبار، و قدّمنا الأصل العملي

١- كفايه الأصول: ٣١٣-٣١٤ و هامش ٣١٤، و ص ٤٠٧-٤٠٨.

٢- فرائد الأصول: ٢١.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٩-٥٣.

مع أنّ الثمره بين القول بالحجّيه و عدمها إنّما تظهر فيهما، فلم تثبت حجّيه الأخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعه و وجوب العمل بها مطلقا و لو كان في قبالها أصل عملي مخالف لها. هذا كلّ في الأصول العمليه التي تكون في مواردّها.

أمّا الأصول اللفظيه التي تكون في مواردّها و نقطع باعتبارها من كتاب أو سنّه متواتره أو خبر محفوف بالقرينه القطعيه، فإن كانت موافقه لمضمون الخبر، فلا كلام.

و إن لم تكن موافقه له، فذهب صاحب الكفايه - قدّس سرّه - إلى وجوب العمل بمقتضى الأصل اللفظي من عامّ أو إطلاق أو خاصّ أو مقيّد، فلو كان هناك أصل لفظي أيّا ما كان، قطعي الاعتبار، دالّ على خلاف ما تضمّنه الخبر الواحد، يرفع اليد عن الخبر، و يعمل على طبق الأصل مطلقا، سواء كان مثبتا للتكليف أو نافيا، فيخصّص أو يقيّد لو كان الخبر عامّا أو مطلقا، و لا يخصّصه و لا يقيّده لو كان الأصل كذلك، و كلّ ذلك لأجل أنّ ظواهر الكتاب و ما في حكمها حجّه يجب العمل بمقتضاها ما لم تقم حجّه أقوى على خلافها، و المفروض أنّ الخبر لم تثبت حجّيته بالخصوص، و إنّما وجب العمل به من جهه كونه طرفا للعلم الإجمالي، فلا يقاوم ما يكون حجّه بالخصوص (١)، هذا.

و الحقّ أنّ ما أفاده - قدّس سرّه - على إطلاقه ليس بسديد، و أنّ حال الأصول اللفظيه بعينها حال الأصول العمليه بلا تفاوت بينهما في محلّ الكلام، و الكلام هو الكلام، فكما لا يجرى الأصل العملي النافي للتكليف في مورد العلم الإجمالي بالتكليف، للزوم المخالفه القطعيه العمليه، و الترخيص في

المعصية، كذلك تسقط الأصول اللفظية النافية للتكليف في هذا المورد، لعين هذا المحذور، إذ كما يلزم من إجراء أصاله الطهاره في كل من المائعين- اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما- الترخيص في المعصية كذلك يلزم ذلك لو وجب اتباع البيئه القائمه على طهاره كل واحد منهما، فلو كان الخبر مثبتاً للتكليف- مثل النبوى المشهور «نهى النبى صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الغرر»(١) الدال على فساد البيع الغررى- يعمل على طبقه، و يقيد به إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢) و هذا هو مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف الذى هو بمنزله العلم التفصيلى به، فلا يكون من قبيل تقديم غير الحجّه على الحجّه، و كما تجرى الأصول العمليّه المثبتة للتكليف و يعمل بمقتضاها و يرفع اليد عمّا دلّ عليه الخبر من نفي التكليف كذلك تجرى الأصول اللفظيه المثبتة للتكليف.

مثلاً: لو وردت روايه متكفله لحكم ترخيصى، كما إذا ورد أنه «لا ربا بين الوالد و الولد» لا يقيد بها إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا(٣) بل يقدم إطلاق الآيه عليها، و يحكم بحرمة مطلق الربا، كان بين الوالد و الولد أو لم يكن.

و بالجملة لا فرق بين الأصول اللفظيه و العمليّه فى جريانها فى أطراف العلم الإجمالى و عدمه، بل كلاهما من واد واحد.

بقى شىء، و هو أنه لو كان كل من الأصل - لفظياً أو عملياً

- و الخبر متكفلاً- لحكم إلزامى مخالف للآخر- كما لو ورد فى الخبر: لا تكرم الفاسق، و ورد فى الدليل القطعى: أكرم العلماء، فوقع التعارض بينهما فى العالم الفاسق- فما ذا

١- مصنف عبد الرزاق ٨: ١٠٩-١٤٥٠٧ و ١٤٥٠٨، سنن البيهقى ٥: ٣٣٨، مسند أحمد ١: ٤٩٧-٢٧٤٧.

٢- البقره: ٢٧٥.

٣- البقره: ٢٧٥.

يقتضى الاحتياط؟

و هذه المسأله من فروع العلم الإجمالى، و لم يعنونها فيها أحد من الأصحاب فيما نعلم.

و مثاله الواضح: أن يحلف أحد حلفا و كان حلفه مرددا بين و طء إحدى زوجاته و بين ترك وطئها و كان الحلف على الوطء مرددا بين أن يكون متعلقا بالزوجه الكبيره أو المتوسّطه، و على ترك الوطء مرددا بين المتوسّطه و الصغيره، فالمتوسّطه طرف للعلم الإجمالى بوجوب الوطء و للعلم الإجمالى بحرمة الوطء معا، و الكبيره طرف للعلم الإجمالى الأوّل فقط، و الصغيره طرف للعلم الثانى فقط.

و الحقّ وجوب الاحتياط فى الكبيره و الصغيره، و التخيير فى المتوسّطه، إذ بعد تساقط الأصول فى الأطراف و تنجيز العلم الإجمالى يكون مقتضى القاعده الاحتياط، و حيث لا يمكن فى المتوسّطه فيحكم بالتخيير، لا لدوران الأمر بين المحذورين، لأننا نحتمل عدم تعلق الحلف بالمتوسّطه أصلا، بل لكونه شبيها بما إذا دار الأمر بين المحذورين فى عدم إمكان الاحتياط، و لا بدّ من الاحتياط فى الكبيره و الصغيره بمجرد احتمال التكليف مع عدم المؤمن من العقاب لا عقلا و لا شرعا.

و لا يقاس المقام بما إذا اضطرّ المكلف بارتكاب أحد الأطراف حيث قيل بجواز ارتكاب الباقي، لانحلال العلم الإجمالى بالاضطرار إلى ارتكاب أحد الأطراف، لأنّ العلم الإجمالى فى المقام بواسطه تساقط الأصول ينبجّز، و يوجب الاحتياط، و الترخيص فى ارتكاب بعض الأطراف إنّما نشأ من عدم إمكان الاحتياط، فلا وجه لعدم الاحتياط فيما يمكن فيه الاحتياط و لم يكن مؤمّن من العقاب فى ارتكابه لا عقلا و لا شرعا، و هذا بخلاف باب الاضطرار،

فإنه ربما يقال بعدم تساقط الأصول و عدم تنجيز العلم، للاضطرار الموجب للترخيص فى الارتكاب.

على أن لنا كلاما هناك أيضا يأتى فى محله إن شاء الله.

فقد أتضح تطبيق المقام مع المثال، فإن العالم الفاسق مورد و طرف لعلمين إجماليين: أحدهما: العلم بوجود تكاليف إزمائه فيما بين هذه الأخبار التى هذا الخبر الفرضى الدال على حرمة إكرام العالم الفاسق أحدها، و الثانى:

هو العلم إجمالاً- ببقاء بعض الأدلة القطعية المتكفلة لأحكام إزمائه، العامه أو المطلقه على عمومه أو إطلاقه، التى هذه الروايه القطعية الفرضيه الداله على وجوب إكرام كلّ عالم إحداها، فحينئذ يحكم بالتخيير فى العالم الفاسق و بوجوب الاحتياط فى غيره.

و من جميع ما ذكرنا ظهر أن هذا التقريب لا يفيد لإثبات الحجّيه للخبر و وجوب العمل به بحيث يقدم على جميع الأصول المثبتة للتكليف لفظيه كانت أو عمليه.

ثانيها: ما عن صاحب الوافيه- مستدلًا على حجّيه الأخبار الموجوده فى الكتب الأربعة و غيرها ممّا يعتمد عليه الشيعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر- من أننا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة بمثل الصلاه و الصوم و الحجّ و غيرها من الأصول الضروريه، و من المعلوم أن أكثر أجزائها و شرائطها و موانعها لا يثبت إلّا بخبر الواحد بحيث لو تركنا العمل به نقطع بخروج هذه الماهيات عن حقائقها، و من أنكر فإنما ينكر باللسان و قلبه مطمئن بالإيمان(١).

و أورد عليه الشيخ- قدس سرّه- بأنّ لازمه إمّا الاحتياط، و العمل بكلّ أماره دلّت

على شرطيه شىء أو جزئيه مع إمكان الاحتياط، أو العمل بكلّ أماره ظئيه ممّا دلّ على الجزئيه أو الشرطيه، لا العمل بخصوص الأخبار الموجوده فى المجاميع المعبره للشيعه مع عمل جمع بها من غير ردّ ظاهر(١).

و فى نسخه الكفايه هنا العبارة هكذا: فاللازم إمّا الاحتياط أو العمل بكلّ ما دلّ على جزئيه شىء أو شرطيه(٢). انتهى.

و الظاهر أنّه سهو من القلم، فإنّ العمل بكلّ ما دلّ على الجزئيه أو الشرطيه ليس عدلا للاحتياط، بل هو عين الاحتياط، و عدله ما ذكرنا من العمل بكلّ ما أفاد الظنّ بالجزئيه أو الشرطيه من الأمارات.

و كيف كان فما أفاده الشيخ تابع لواقع الأمر و لمقدار المعلوم بالإجمال، فإن كان المعلوم بالإجمال بمقدار لا ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إلى هذه الأخبار المذكوره، فالأمر كما أفاده قدّس سرّه، و إن لم يكن بهذا المقدار، بل كان بمقدار ينحلّ العلم الإجمالى بالرجوع إليها، و تصوير الشبهه بعد ذلك شبهه بدويّه كما لا يبعد، فلا يتمّ هذا الجواب، بل الصحيح فى الجواب أن يقال: هذا الوجه بعينه هو الوجه الأوّل، و لا تفاوت بينهما إلّا فى كونه مقيدا بقيد زائد لم يكن فى الوجه الأوّل، و هو قيد «مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر» و قد ذكرنا فى الجواب عن الوجه الأوّل أنّ مقتضاه لزوم العمل بخصوص الأخبار المثبتة للتكليف الإلزامى، أو ما يكون متكفلا للحكم الترخيصى، و لم يكن فى قبالة أصل مخالف له لفظى أو عملى، لا مطلقا حتى فيما يكون نافيا للتكليف الإلزامى و كان فى قبالة الأصل الذى هو معنى الحجّيه.

ثالثها: ما ذكره صاحب الحاشيه الشيخ محمد تقى - قدّس سرّه - من أنّا نقطع

١- فرائد الأصول: ١٠٥.

٢- انظر كفايه الأصول: ٣٥١ مع الهامش.

بكوننا مكلفين فعلا بالرجوع إلى الكتاب و السنّه، فإن تمكّنا من ذلك بنحو يحصل العلم بالحكم وجدانا أو تعبدا، فيتعيّن ذلك، و إلّا فلا بدّ من التنزّل و الرجوع بنحو يحصل الظنّ بالحكم(١).

و فيه: أنّه إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه الروايات الحاكيه عن قول الإمام عليه السلام أو فعله عليه السلام أو تقريره عليه السلام، مثل روايه زراره و محمد بن مسلم و غيرهما عن المعصوم عليه السلام، فهو راجع إلى الوجه الأوّل، إذ لا منشأ لهذا القطع إلّا العلم الإجمالى بصدور روايات كثيره بين ما بأيدينا من الأخبار، و وجوب العمل بجميع هذه الأخبار بواسطه هذا العلم الإجمالى قد عرفت ما فيه، فلا نعيده.

و إن أراد- قدّس سرّه- من السنّه نفس قول المعصوم و فعله و تقريره عليه السلام، فمنشأ القطع بوجوب الرجوع إليها هو ما ثبت فى علم الكلام من حجّيه قول الإمام و فعله و تقريره عليه السلام، و حينئذ يرجع هذا القطع إلى القطع بوجود أحكام فى الشريعه التى لا يجوز لنا إهمالها، و هو من إحدى مقدّمات الانسداد، فلا بدّ من ضمّ سائر المقدّمات إليه، و لا يكون بدونّه دليلا مستقلا.

فصل: فى الوجوه التى أقاموها على حججه مطلق الظن، و هى أربعة:

الأول: أن الظن بالتكليف يستلزم الظن بالضرر فى مخالفه التكليف المظنون،

و دفع الضرر المظنون مما استقلّ العقل بوجوبه، فيجب بحكم العقل العمل بالظن، فى التكليف الشرعيّ. و هذا ممّا لا ينكره أحد حتى الأشعرى الذى لا يرى الحسن و القبح فى الأفعال مع قطع النظر عن أوامر الشارع صلّى الله عليه و آله و نواهيه، و إنّما يقول بأنّ كلّ ما أمر به الشارع فهو حسن، و كلّ ما نهى عنه فهو قبيح، بل الاحتراز عن محتمل الضرر أيضا فطريّ للإنسان بل جبليّ لكلّ شاعر و لو لم يكن إنسانا.

و فيه: أنّ المراد من الضرر لو كان هو العقاب الأخرى، فالكبرى و إن كانت مسلّمه إلّا أنّ الصغرى ممنوعه، فإنّ الظن بمطلق التكليف لو كان مستلزما للظن بالعقاب، لكان احتمال التكليف أيضا ملازما لاحتمال العقاب، فيجب الاحتياط فى الشبهات البدويّه أيضا، لما عرفت من استقلال العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، كاستقلاله بوجوب دفع المظنون منه.

لا يقال: الوجه فى عدم وجوب الاحتياط فى الشبهات البدويّه جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فيها، و لولاها لوجب الاحتياط فيها أيضا.

فإنّه يقال: لا وجه لعدم جريان القاعده فى موارد الظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره و حجّيته، فإنّ موضوعها عدم البيان، و الظنّ المذى لم يثبت اعتباره شرعا لا يصلح لأن يكون بيانا، و المفروض أنّه لم تثبت بعد حجّيته و الكلام الآن فى إثبات ذلك، فلا مانع من جريان القاعده فى موارد الظنّ

بالتكليف أيضا.

و بذلك ظهر: أنّ ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام- من أنّ العقل و إن لم يكن مستقلاً بصحّه العقاب إلاّ أنّه لا يكون مستقلاً بعدم صحّه العقاب أيضا، فيكون العقاب محتملا، فيجب دفعه (١)- لا- أساس له، لما عرفت من أنّ العقل- بمقتضى قاعده قبح العقاب بلا بيان، العقليّه- يستقلّ بعدم صحّه العقاب ما لم يصل التكليف إلى المكلف و لم يبيّن له.

و ظهر أيضا أنّ الملازمه المذكوره ليست بين مخالفه التكليف الواقعى و العقاب، و إنّما الملازمه بين مخالفه التكليف الواصل إلى المكلف و المبيّن له و بين العقاب الأخرى.

و إن كان المراد منه هو المفسده الموجوده فى متعلّق التكليف، ففيه- مضافا إلى أنّ الدليل يكون أخصّ من المدعى، فإنّه لا يجرى فى الواجبات، إذ ليس فى تركها إلّا فوت المصلحه، و من المعلوم أنّه غير الضرر و المفسده، و هكذا لا- يجرى فى المحرّمات التى هى تابعه للمفاسد النوعيه، كالكذب و الغيبه و غيرهما ممّا لا يكون ملاك حرّمته مفسده شخصيه مترتبه على فعله، عائده إلى نفس الفاعل- أنّه لا- دليل على وجوب دفع هذا الضرر المظنون بحيث يترتب على مخالفته- مضافا إلى وقوع المكلف فى مفسده الفعل- عقاب أخرى، و لا- تثبت حجّيه الظنّ و وجوب العمل به إلاّ إذا كان بحيث يصحّ للمولى العقاب على مخالفته، و من المعلوم أنّه لا دليل لا عقلا و لا شرعا على وجوب دفع الضرر المظنون الدينوى، بل فى مقطوعه أيضا كلام و إشكال على إطلاقه، نعم فى بعض موارد- مثل القطع بالهلاك و ما يشبهه- لا إشكال فيه،

و ما لا دليل على وجوبه لا شرعا و لا عقلا كيف يحكم العقل و يستقلّ بصحّهُ المؤاخذه على تركه حتى يجب العمل به!؟
و الحاصل: أنّ المستدلّ لو أراد من الضرر الدنيوي، لا نسلّم كليله صغرى دليله، و على تقدير تسليمها لا نسلّم كبراه، و هذا واضح لا ستره عليه.

الثانى: أنه يدور أمر المكلف

- حيث لا يتمكّن من العلم بالتكليف - بين العمل بالظنّ و بين الأخذ بالشكّ أو الوهم، فلو لم يعمل بالظنّ، لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح.

و فيه: أنّ هذا من إحدى مقدمات دليل الانسداد، و لا يكون بنفسه دليلا مستقلا.

الثالث: أنه لا شكّ فى وجود تكاليف إزاميه بين المشتبهات،

و لازمه وجوب الاحتياط فى كلّ محتمل التكليف إلّا أنّ الاحتياط الكلّي - حيث إنّه موجب للعسر و الحرج المنفيين فى الشريعة المقدّسه، بل ربّما يوجب الإخلال بالنظام - غير واجب، فمقتضى الجمع بين القاعدتين - أى: قاعده الاحتياط، الثابته بحكم العقل، و قاعده نفى العسر و الحرج، الثابته بحكم الشرع - هو العمل بالاحتياط فى المظنونات فقط، و ترك المشكوكات و الموهومات، و لا يمكن العكس، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

و هذا الوجه أيضا - كسابقه - من إحدى مقدمات دليل الانسداد، و لا يتمّ إلّا بانضمام سائر المقدمات إليه.

الرابع: دليل الانسداد،

إشاره

و هو مركّب من مقدمات أربع (١) يستنتج منها - على تقدير تماميتها - جواز الاكتفاء بالظنّ فى مقام الامتثال:

١- كذا، و لاحظ ما يأتى فى المقدمه الثالثه.

الأولى: العلم الإجمالى بوجود تكاليف كثيره إلزاميه.

الثانيه: أنه قد انسدّ علينا باب العلم و العلمى إلى معظمها.

الثالثه: أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرّض لامثالها أصلا.

و لا يخفى أنّ هذه المقدمه عين المقدمه الأولى و عباره أخرى عنها، فلا بدّ من حذف إحداهما.

الرابعه: أنه لا يجوز لنا الرجوع إلى البراءه، لاستلزامه الخروج من الدين، و لا إلى القرعه و الاستخاره، لعدم كونهما طريقين شرعا إلى الأحكام، و الاحتياط إمّا يوجب العسر و الحرج المنفّتين فى الشريعه، فلا يجب، أو اختلال النظام، فلا يجوز.

الخامسه: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح قبيح.

فحينئذ يكشف العقل عن أنّ الشارع جعل لنا طريقا إلى الأحكام، و هو الظنّ إنّ قلنا بعدم جواز الاحتياط، و أنّ الشارع لا يرضى بالامثال الإجمالى بالإتيان بمحتملات تكاليفه. أو يدرك عدم صحّحه العقاب لو رفعنا اليد عن الاحتياط بمقدار لزومه العسر و الحرج إن قلنا بعدم وجوبه.

فظهر أنّ النتيجة فى فرض تماميه جميع المقدمات إمّا الكشف أو التبعض فى الاحتياط، و لا سبيل إلى الحكومه أصلا.

و توضيح ذلك: أنّ العقاب بلا بيان قبيح من العقلاء محال من الشارع الحكيم، و البيان إمّا تكوينى، كالقطع، أو جعلى، كالبينه، و من الواضح أنّ الظنّ لا مبيّنيه، و لا كاشفّيه له ذاتا أصلا، و يستحيل أن يتّصف بالمبيّنيه و الكاشفّيه بحكم العقل، ضروره أنّ العقل ليس شأنه إمّا إدراك الأمور الواقعيه و أنّ التكليف و أصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه الّذى جعله الشارع طريقا حتى يكون العقاب على مخالفته عقابا مع البيان، أو ليس بواصل لا بنفسه و لا بطريقه حتى

يكون العقاب على مخالفته عقابا بلا بيان و قبيحا، و ليس مشرعا حتى يتعبد بحكمه بحجّيه الظنّ و طريقيته إلى الواقع، و لا معنى لحكم العقل بذلك، و ما لا يكون بنفسه طريقا إلى الواقع كالظنّ كيف يمكن أن يعطيه العقل صفه الطريقيه؟!

نعم، العقل يمكن أن يعرف و يدرك ما أعطاه الشارع صفه الكاشفيه و جعله طريق الوصول إلى تكاليفه.

و حينئذ إن قلنا بعدم جواز الاحتياط و أنّه ممّا لا يرضى به الشارع و أنّ من المقطوع أنّ بناء الشريعة ليس على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي في جميع الأحكام، فمع ضمّ سائر المقدمات العقل يكشف عن أنّ الشارع جعل شيئا طريقا إلى تكاليفه، و إلّا يكون العقاب على ترك امتثال تكليفه عقابا بلا-بيان، إذ المفروض أنّ المكلف في هذه الحال لا يمكنه الوصول إليها إلّا بالاحتياط الذي لا يرضى به الشارع، و عدم بناء الشريعة على الاكتفاء بالامتنال الاحتمالي، و أنّه لم يجعل له طريقا آخر إليها حتى يتبعه، ثم إذا أدرك العقل طريقيه شىء في نظر الشارع، فليس هذا إلّا الظنّ، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح، و لكنّه لا يرى حجّيه الظنّ و طريقيته عند الشارع في هذه الحال مطلقا، بل بمقدار يكون وافيا بعدّه أحكام لو رجعنا في غيرها إلى الأصول أو الاحتياط، ما ارتكبنا محذورا.

مثلا: إذا كشف حجّيه الظنّ الحاصل من الخبر العدل الإمامي الموثوق الصدور، فإنّ كان وافيا بمقدار المعلوم بالإجمال، فهو، و إن لم يكن وافيا و تحيّر العقل بعد ذلك في حجّيه شىء آخر أيضا، فلا بدّ من الاحتياط في البعض، كالأموال و الأعراض و النفوس، إذ الاحتياط الذي لا يرضى به الشارع نقطع بأنّه في غير هذه الموارد، و الرجوع إلى الأصل في البعض الآخر لو كان

مجموع ما أدى إليه الظنّ الخبرى المذكور، و الاحتياط بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلّا تنتزل عن هذا القسم من الظنّ إلى الأدنى منه و هكذا إلى أن ينحلّ العلم الإجمالى، فعلى الكشف لا بدّ من الأخذ بالمتيقّن فالمتيقّن، و التّنزل عن الأعلى إلى الأسفل.

و إن قلنا بجواز الاحتياط و عدم وجوبه، للزوم العسر و الحرج، فالعقل يحكم- و التعبير بالحكم مسامحه، لما عرفت من أنّ العقل لا يحكم بشىء و إنّما شأنه الإدراك، فمعنى حكمه أنّه يدرك صحّه العقاب على مخالفه هذا المقدار من التكاليف، الذى لا يكون الاحتياط فيه حرجيا- بوجوب الاحتياط بمقدار لا يكون حرجيا، لا أنّه يحكم بحجّيه الظنّ، و حينئذ نسقط من الأطراف الموهومات، و نرى بعد ذلك أنّ الاحتياط فى جميع المظنونات و المشكوكات حرجىّ أو لا؟ فإن لم يكن حرجيا، فلا بدّ من الاحتياط فيهما، و إن كان حرجيا أيضا، فنسقط المشكوكات أيضا، و نحتاط فى خصوص المظنونات، و هكذا لو كان الاحتياط فى جميع المظنونات حرجيا، نسقط منها المظنونات بالظنون الضعيفه فالضعيفه حتى يرتفع الحرج عن التكليف بالاحتياط.

فعلى هذا تنتزل عن الامتثال اليقيني إلى الامتثال الظنى و العمل بالمظنونات و المشكوكات جميعا، ثم عن الامتثال الظنى إلى الامتثال الاحتمالى و العمل بالمظنونات فقط، و نترقى فيها- لو كان الاحتياط فى جميعها حرجيا- من الظنّ الضعيف إلى القوى حتى يرتفع الحرج، فأمر المظنونات على التقريرين على التعاكس، إذ على الكشف تنتزل عن القوى إلى الضعيف، و على التبعض فى الاحتياط نترقى من الضعيف إلى القوى.

و ظهر من جميع ما ذكرنا أمران:

الأول: أنّ النتيجة على تقدير تمامته جميع المقدمات هي أحد أمرين:

إمّا الكشف، أو التبعض في الاحتياط، و أنّ الحكومه بمعنى حكم العقل بحجّيه الظنّ لا معنى له.

الثاني: أنّ النتيجة هي حجّيه الظنّ في الجملة لا كليته، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ المقدمه الأولى - وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف كثيرة إلزاميه -

قد عرفت سابقا عدم تماميتها، و أنّ هذا العلم منحلّ بالعلم بوجود تكاليف في ضمن الأمارات الظّئيه، و هو أيضا منحلّ بوجود تكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال في ضمن ما بأيدينا من الأخبار الموجوده في مجاميعنا المعتره، و لازمه هو الاحتياط في خصوص الأخبار، الذي لا يلزم منه عسر و لا حرج.

و أمّا المقدمه الثانيه - وهو انسداد باب العلم و العلمى -

فهى تامّه بالنسبه إلى العلم، و لا- ينبغى الريب فيها، و أمّا بالإضافه إلى العلمى فتماميتها تتوقّف على أحد أمرين على سبيل منع الخلوّ، و هما: عدم حجّيه الأخبار سندا أو ظهورا.

و بعباره أخرى: انسداد باب العلمى منوط بالخدشه في حجّيه الأخبار الموثوق الصدور إمّا في سندها أو ظهورها.

و قد عرفت من الأدلّه السابقه من الآيات و الروايات و السيره أنّه لا سبيل إلى الخدشه في السند.

أمّا في دلالتها: فقد أنكرها المحقّق القمى - قدّس سرّه - نظرا إلى أنّ الظهورات تختصّ بمن قصد إفهامه (١).

و قد مرّ أنّه على فرض تسليمه و عدم حجّيه الظواهر لمن قصد إفهامه لا يمكن إنكار حجّيه ظواهر الأخبار لنا، فإنّا مقصودون بالإفهام، لأنّ الراوى الأوّل الّذى سمع من الإمام كان مقصودا بالإفهام، و الراوى الثانى كان مقصودا بالإفهام للراوى الأوّل، و الراوى الثالث كان مقصودا بالإفهام للراوى الثانى و هكذا إلى أن تصل النوبه إلى أرباب الكتب المعتره، كالصدوق و الكلينى و غيرهما، و المقصود بالإفهام لهؤلاء هو كلّ من راجع كتبهم، فنحن أيضا مقصودون بالإفهام كمن يتحمّل الروايه من الإمام عليه السلام، فلا ريب فى حجّيه الأخبار الموثوق الصدور لنا، و لا مجال للخدشه فيها لا سندا و لا ظهورا، و بعد ذلك لا وجه لدعوى انسداد باب العلمى، لانحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من التكاليف.

و لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال أكثر ممّا فى الأخبار من التكاليف، و مقتضاه لزوم الاحتياط فى جميع الأمارات، فنقول: حيث إنّ الاحتياط فى جميع الأطراف لا يمكن و الفقيه مضطرّ إلى ترك بعض الأطراف، فالاضطرار إلى ذلك يوجب الانحلال بما فى الكتب، و هذا بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفايه من انحلال العلم الإجمالى بذلك^(١)، أمّا بناء على عدم الانحلال، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ^(٢) قدّس سرّه و فاقا للشيخ^(٣)، فلا يأتى هذا الجواب.

و أمّا المقدّمه الثالثه - و هى أنّنا بمهملين كالبهائم بحيث نفعل ما نشاء

و نترك ما نشاء، بل لا بدّ لنا من التعرّض للأحكام الثابته فى الشريعة - فهى مسلّمه، و لازمها الاحتياط و لو قلنا بمقاله صاحب الكفايه من أنّ العلم الإجمالى

١- كفايه الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٧ - ٢٦٨.

٣- فرائد الأصول: ٢٥٤.

ينحلّ بسبب الاضطرار إلى بعض الأطراف (١)، لما ذكرنا من أنّ الشارع لا يرضى بإهمال تكاليفه الواقعيه، فعلى أيّ حال الاحتياط لازم، غايه الأمر على هذا القول شرعيّ، و ملاك وجوبه هو القطع بعدم رضى الشارع بإهمال التكليف، و حيث انسدّ علينا باب العلم و العلمى إلى تكاليفه، فلا بدّ له من جعل الاحتياط.

و على القول بعدم الانحلال عقليّ، و ملاك لزومه هو إدراك العقل صحّحه العقاب على مخالفه التكليف المعلومه بالإجمال.

و أمّا المقدمه الرابعه - و هى أنّ القرعه و الاستخاره و التقليد و الاحتياط و الرجوع إلى الأصل باطله -

فهى مسلّمه بالنسبه إلى الثلاثه الأول، ضروره أنّ القرعه و الاستخاره ليستا طريقين إلى الأحكام، و التقليد هو رجوع الجاهل إلى العالم، و القائل بالانسداد يرى الانفتاحى جاهلا، فكيف يجوز له تقليده!؟

أمّا الرابع - و هو الاحتياط - فإن كان موجبا لاختلال النظام، فكذلك، و إلّا فإن كان موجبا للعسر و الحرج، فيختلف الحكم فيه باختلاف المبنى فى تفسير «لا حرج فى الدين» و «لا ضرر» و أمثالهما من التراكيب.

و تفصيله: أنّ الشيخ - قدّس سرّه - ذهب فى أمثال هذه التراكيب إلى أنّ مفادها نفى الحكم الناشئ منه الحرج (٢)، فإذا كان وجوب الصوم موجبا للحرج - كما فى شدّه الحرّ - فهو منفيّ بمقتضى دليل «لا حرج» لأنّ الحرج إنّما نشأ من قبل هذا الحكم، إذ المكلف فى طريق امتثال مثل هذا الحكم يقع فى الحرج الشديد.

و ذهب صاحب الكفايه - قدّس سرّه - إلى أنّ مفادها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع (٣)، إذ ظاهرها نفى الموضوع الضررى، و من الواضح أنّه تكويننا غير

١- كفايه الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٢- فرائد الأصول: ٣١٤، رساله قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٣- كفايه الأصول: ٣٥٨.

منفَى، فيكون معناه أنه ليس له حكم في الشريعة المقدسه.

و تظهر الثمره بين القولين فى مواضع:

منها: فى مسأله خيار الغبن، فإنَّ اللزوم- حيث إنَّه حكم شرعى ينشأ منه ضرر المغبون- منفَى على مبنى الشيخ دون صاحب الكفايه، إذ ليس فى البين موضوع ضررى حتى يرتفع حكمه.

و منها: فى مسأله لزوم الاحتياط فى المقام، فإنَّه حيث إنَّه حكم شرعى ينشأ من قبله الحرج منفَى على مبنى الشيخ، و أمَّا على مبنى صاحب الكفايه فحيث إنَّ موضوع الاحتياط- و هو وجود الأحكام الواقعيه- ليس حرجياً، و إنما الحرج نشأ من نفس الاحتياط- الّذى هو حكم عقلى- و الجمع بين المحتملات، لا يمكن التمسك بدليل «لا حرج» لإبطال الاحتياط، إذ لا موضوع حرجى لحكم شرعى حتى يرتفع حكمه بلسان نفى موضوعه.

هذا، و لكنَّ الظاهر أنّ الاحتياط فى المقام منفَى على كلا المبنيين.

أمَّا على مسلك الشيخ قدس سرّه: فظاهر.

و أمَّا على مسلك صاحب الكفايه: فلأنَّ الجمع بين المحتملات التى لا يكون جميعها فعلاً محلاً للابتلاء- كما فى المقام- ليس الأمر فيه كما أفاده قدس سرّه، بل ما أفاده جار فيما إذا كانت الأطراف جميعها فعلاً محلاً للابتلاء، كما إذا نذر نادر و تردّد متعلّق نذره بين صوم الغد و قراءه سورته البقره فيه، و كان الجمع بينهما حرجياً على النادر دون كلّ واحد منفرداً، و أمَّا فى مثل المقام الّذى يكون الجمع تدريجياً فما يأتى به المكلف من الأطراف فى أوّل الأمر لا يكون حرجياً، و لكن ربما تصل النوبه إلى محتمل التكليف الّذى يكون حرجياً.

مثلاً: إذا نذر شخص صوم يوم معيّن، فنتسبه و تردّد أمره بين جميع أيام

السنة غير اليومين (١) بحيث يكون كل يوم من أيام السنة غيرهما محتملا لكونه منذور الصوم، فحينئذ يجب عليه صوم جميع أيام السنة غيرهما حتى يتحقق الوفاء، فإذا فرضنا أن لا حرج في صوم شهور ثلاثه من السنة و صامها و صار الصوم بعد ذلك حرجيًا له، فإن كان المنذور الواقعي في الأيام الماضيه فهو، و إن كان هذا اليوم المخصوص [مثلا]- الذي يكون صومه حرجيًا للناذر- أو مرددا بين أيام يكون صوم جميع تلك الأيام حرجيًا، له، فهو مرفوع بدليل «لا حرج» فظهر أنّ الاحتياط الحرجي مرفوع على كلا المسلكين، و لا يجب إلّا بمقدار لا يكون مخلا بالنظام و لا موجبا للعسر.

و أمّا الخامس- و هو الرجوع إلى الأصول- فالاحتياط في أطراف المعلوم بالإجمال كدوران أمر الصلاة يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة، فلا مانع منه (٢).

و أمّا سائر الأصول فإن كانت مثبتة للتكليف، فلا مانع من جريانها أيضا في المقام بناء على القول بالجريان فيما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه في بعضها إذا لم يستلزم مخالفه عمليّه، كالمقام، فالعلم الإجمالي بانتقاض الحاله السابقه في بعض موارد الاستصحاب لا يمنع عن الجريان.

هذا بناء على مذهب صاحب الكفايه (٣)، و أمّا بناء على ما ذهب إليه الشيخ (٤)- قدس سرّه- و تبعه شيخنا الأستاذ (٥)- قدس سرّه- من عدم الجريان فلا تجرى.

و ما توهمه صاحب الكفايه- قدس سرّه- من الجريان حتى على هذا المبني بدعوى أنّ جميع الأطراف ليست محلا للابتلاء، فإنّ المجتهد يستنبط الأحكام

١- أى: العيدين.

٢- قد مرّ تفصيله.

٣- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٤- فرائد الأصول: ٢٥٤.

٥- أجود التقريرات ٢: ٢٦٧-٢٧٠.

تدریجا، فحين الاستنباط ليس محلا لابتلائه إلا بعض الأطراف (١) فاسد، و ذلك لأن المجتهد إذا أجرى الاستصحاب في كل مسألة و كتب جميع فتاواه في رسالته و أراد نشرها في مقلديه، يعلم إجمالا بأن بعض هذه الاستصحابات غير جار، لانتقاض الحاله السابقه، و من الواضح أنّ الآن جميع الأطراف محلّ لابتلائه، فلا يجوز له فعلا الإفتاء على طبق هذه الاستصحابات التي يعلم بانتقاض الحاله السابقه في بعضها و إن لم يكن جميع الأطراف محلا لابتلائه حين الاستنباط.

و بالجمله بناء على جريان الأصول في المقام فإن كانت موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا و ما ثبت بالضروره من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال، فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالی بذلك، و لا مانع من الرجوع إلى الأصول النافیه للتكليف بعد ذلك، و لا يلزم الاحتياط أصلا، و إن لم تكن تلك بمقدار المعلوم بالإجمال، فاللازم هو الاحتياط في خصوص موارد الأصول النافیه بمقدار لا- يلزم منه الاختلال بالنظام و لا العسر بناء على ما اخترناه في محلّه من أنّ الاضطرار إلى بعض غير المعین من أطراف العلم الإجمالی لا- يوجب انحلال العلم، بل العلم الإجمالی على منجزيته بالإضافة إلى غير المضطرّ إليه من الأطراف، و أمّا بناء على ما ذهب إليه صاحب الكفايه من انحلاله حينئذ كانحلاله في صورته الاضطرار إلى المعین، فاللازم عدم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه الخروج من الدين.

أمّا في غير هذا المقدار فلا مانع من إجراء الأصول النافیه، لانحلال العلم الإجمالی من جهه الاضطرار إلى ترك بعض الأطراف الذي يرتفع به محذور

الاختلال أو العسر، كما هو ظاهر.

و بذلك ظهر أنه لا- تصل النوبه إلى المقدمه الخامسه، و هى قبح ترجيح المرجوح و الإطاعه الوهميه على الراجع و الإطاعه الظئيه، لما عرفت من أن مقدمات الانسداد على فرض تماميتها نتيجهتها هى التبعض فى الاحتياط لا حجيه الظن لا كسفا و لا حكومه، إذ بعد تسليم تماميه المقدمه الأولى و عدم انحلال العلم الإجمالى بما فى الأخبار من الأحكام و تسليم انسداد باب العلمى و بطلان الرجوع إلى الأصول و سائر ما ذكر فى المقدمه الرابعه من بطلان الاحتياط التام و عدم وجوب ما يوجب العسر و الحرج و غير ذلك يستقلّ العقل بلزوم الاحتياط بمقدار لا يلزم منه محذور، فإنّ الضرورات تقدر بقدرها، و إذا كانت النتيجه على فرض تماميه المقدمات هى التبعض فى الاحتياط لا غير، فلا يبقى مجال بعد ذلك لكثير من المباحث المبحوثه عنها فى المقام، مثل: أن قضيه المقدمات هل هى حجيه الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما بل لا بدّ من الاحتياط و العمل بالظن بالطريق أيضا و لو كان وهما بالواقع ما لم يوجب العمل بهذا القسم من الوهم الاختلال أو العسر، و أنه هل يقدم ظن المانع أو الممنوع و غير ذلك من المباحث التى كلّها متفرّعه على أن تكون نتيجه دليل الانسداد حجيه الظن بنحو الحكومه أو الكشف، و قد عرفت أنّها ليست كذلك، بل النتيجه على تقدير تماميه المقدمات هى التبعض فى الاحتياط، فلا موضوع لهذه المباحث مع طولها، و كلّها بلا موجب. هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالظن.

و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاه و السلام على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

ص: ٢٥٧

المقصد السابع: فى الأصول العمليّه

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم المقصد السابع: فى الأصول العمليّه.

لا يخفى أنّ ما يبحث عنه فى الأصول على أربعة أقسام:

قسم راجع إلى اللفظ من حيث هو من دون نظر إلى أنّه وارد فى الكتاب أو السنّه، كمباحث الأوامر و النواهى و المشتقّ، و هى تسمّى بمباحث الألفاظ.

و قسم ثان راجع إلى نفس المدليل و الأحكام من غير ملاحظه أنّها مستفاده من الألفاظ، كمباحث وجوب مقدّمه الواجب، و اجتماع الأمر و النهى، و اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده، فإنّ البحث عن أمثال ذلك لا ربط له بمقام اللفظ، بل هو بحث عقليّ واقعيّ، كان هناك لفظ أو لم يكن.

مثلاً: فى باب المقدّمه يبحث عن أنّ العقل هل يرى الملازمه بين وجوب شىء واقعا- و لو لم يكن لفظ فى البين- و وجوب مقدّمته أو لا؟ و هكذا فى باب اجتماع الأمر و النهى يبحث عن أنّ العقل هل يجوز اجتماع الأمر و النهى فى فعل واحد شخصى معنون بعنوانين يكون مأمورا به باعتبار أحدهما و منهيّا عنه باعتبار الآخر أو لا؟

و بالجمله البحث عن أمثال ذلك غير مربوط بمقام الألفاظ، فلا وجه لعدّد صاحب المعالم- قدّس سرّه- بحث الضدّ و مقدّمه الواجب من مباحث الألفاظ، كما هو ظاهر قوله: «لو دلّ- أى الأمر على النهى عن الضدّ- لكانت بواحد من الثلاث،

و كلّها منتفيه»^(١) إلى آخره، في باب الضدّ، و ما يشبه هذه العبارة في باب المقدّمه^(٢).

و هذا القسم يسمّى بالمباحث العقليّة غير المستقلّة.

و قسم ثالث راجع إلى أحكام الحجج و البحث عن دليّته الأدلّة، و هو على قسمين:

أحدهما: راجع إلى أحكام الأدلّة التي متكفّله لبيان الأحكام و التكاليف بعناوينها الأوّليّة، كالأمّارات، و تسمّى هذه الحجج و الأدلّة بالأدلّة الاجتهادية لمناسبه ما أخذ في تعريف الاجتهاد- من أنّه استفراغ الوسع لتحصيل الظنّ بالحكم الشرعيّ- من الظنّ بالحكم الشرعيّ، فإنّ الأمّارات كلّها مفيدة لذلك.

و ثانيهما: راجع إلى ما يكون متكفّلا لبيان الحكم بعنوانه الثانويّ و في ظرف الجهل بالواقع، و ناظرا إلى وظيفه المكلف في مقام العمل عند الشكّ في الحكم الواقعيّ من الأدلّة.

و هذه هي التي محطّ البحث في هذا المقصد، و هو القسم الرابع من أقسام المباحث، و تسمّى هذه الأدلّة بالأدلّة الفقاهتيّة، لمناسبه ما أخذ في تعريف الفقه- من أنّه العلم بالأحكام الشرعيّة، إلى آخره- من العلم بالأحكام، فإنّ المراد منه هو العلم بالأحكام الظاهريّة، و من الواضح أنّ الأصول كلّها مفيدة لذلك، و بالأصول العمليّة أيضا، لمناسبه كونها وظيفه في مقام العمل، و عمدتها أربعة: الاستصحاب، و البراءة، و الاحتياط، و التخيير.

و وجه الحصر فيها هو ما أفاده شيخنا العلّامة الأنصاريّ من أنّ الشكّ إمّا أن تلاحظ فيه الحالة السابقة، فهو مورد الاستصحاب، أو لا، فإن كان الشكّ في

١- المعالم: ٢٦٦.

٢- المعالم: ٢٥٩.

أصل التكليف، فهو مورد البراءة، و إن كان في المكلف به فإن أمكن الاحتياط، فهو مورد الاشتغال، و إلّا فهو مورد التخيير(١).

و أمّا قاعده- أصل- الطهارة: فهي و إن كانت أيضا من القسم الرابع من المباحث الأصولية إلّا أنّها حيث كانت متسالما عليها و لم تكن خلافية لم تذكر في الأصول، و أمّا كونها مختصّة ببعض أبواب الفقه- كما في الكفاية(٢)- فلا يصير وجهها لعدم الذّكر، إذ المناط في كون المسألة أصولية كونها متوقّفا عليها الاستنباط في الجملة لا- في جميع أبواب الفقه، و كثير من المسائل الأصولية من هذا القبيل، كمسألة الضدّ و النهي عن العبادة و اجتماع الأمر و النهي، فإنّها مختصّة ببعض أبواب الفقه حيث لا تجرى في بعض الحدود و الدّيات و أمثالها ممّا لم يكن في البين أمر و نهى.

و ربما يقال في وجه خروج قاعده الطهارة عن البحث: إنّ النجاسة و الطهارة ليستا بأمرين مجعولين، كالملكيه و الزوجيه حتى يكون الشكّ فيهما شكّا في التكليف، بل هما أمران خارجيان تكوينيان كشف عنهما الشارع و جعلهما موضوعا للأحكام من وجوب الاجتناب و جواز الشرب و الوضوء و غير ذلك، و حينئذ تكون الشبهه موضوعيه خارجيه عن محلّ الكلام.

و الجواب: أنّه إن كان المراد أنّ الشارع أخبر بما له خاصّيه خارجيه من دون أن تكون تلك الخاصّيه موجهه لحدوث ملاك في جعلهما، فهو خلاف ظاهر أخبار الباب. و إن كان المراد إخباره بما له خاصّيه توجب ذلك، فهو عين أنّهما مجعولان، كما هو ظاهر.

ثمّ إنّ يقع الكلام أوّلا في الأصل الثاني من هذه الأصول الأربعه، و هو

١- فرائد الأصول: ٢ و ١٩٢.

٢- كفاية الأصول: ٣٨٤.

أصل البراءة، و موردہ - كما ذكرنا - هو الشكّ في أصل الإلزام، وجوبًا كان أو تحريمًا مع عدم البيان من الشارع، كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اشتباه أمور خارجيّة بناء على التوقّف مع عدم مرجّح في البين.

و الحاصل: مورد البراءة هو الشكّ في أصل الإلزام مع عدم نهوض الحجّج عليه أيًا ما كان منشأ الشكّ. نعم إذا كان منشأ الشكّ هو اشتباه الأمور الخارجيّة، فالبحت عنه استطرادي، فإنّه غير داخل في المسائل الأصوليّة، لعدم كونه ممّا يتوقّف عليه الاستنباط.

و قد أخرج صاحب الكفاية (١) - قدّس سرّه - صورته تعارض النصّين - بناء على التخيير - عن محلّ الكلام.

و لا - وجه له على إطلاقه، فإنّ التخيير - على القول به - مختصّ بالروايتين المتعارضتين، لمكان الروايات الواردة في ذلك، أمّا إذا لم يكن التعارض بين الروايتين، بل كان بين نصّين آخرين، فلا دليل على التخيير، و لا وجه له، فكان عليه أن يخرج عن محلّ الكلام صورته تعارض الروايتين مع عدم المرجّح بناء على التخيير، لا مطلق ما كان منشأ الشكّ فيه تعارض النصّين، سواء كانا روايتين أو غيرهما، كما هو مقتضى إطلاق كلامه.

و بالجمله، مناط البحث في جميع هذه الأقسام واحد، فلا وجه لإفراد البحث عن كلّ واحد من هذه الأقسام كما فعله شيخنا العلّامة الأنصاري، و قسم مورد البراءة إلى أقسام ثمانية: ما كان منشأ الشكّ عدم النصّ أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجيّة، و كانت الشبهة في كلّ منها وجوبيّة أو

تحریمیة(١)، نظرا إلى اختصاص بعض أدلّة المقام بخصوص بعض هذه الأقسام، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شیء مطلق حتى يرد فيه نهی»(٢) فإنه مختصّ بالشبهه التحريمیه.

و كيف كان فقد وقع الكلام في جريان البراءه و عدمه في المقام بين الأصوليين و الأخباريين،

أشاره

فذهب الأصوليون كلّا إلى الأوّل، و الأخباريون طرّا إلى الثاني.

و الظاهر أنّ النزاع بينهما مختصّ بالشبهات التحريمیه، و أمّا الوجوبیه فلم يستشكل أحد في جريان البراءه فيها إلّا المحدث الأمين الأسترآبادی من الأخباريين على ما نسب إليه(٣).

و قد استدلّ على البراءه بالأدله الأربعة.

أمّا الكتاب:

فبآيات أظهرها قوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا(٤) و تقريب الاستدلال بها أنّ بعث الرسول كناية عن إتمام الحجّه و البيان، و هذا نظير قولك: «لا أبرح من هذا المكان حتى يؤذن المؤذن» فإنه كناية عن دخول الوقت. و ليس المراد منه مجرد بعث الرسول و لو لم يتمّ الحجّه على الأمّه و لم يخرج من داره أصلا، قطعاً، و ظاهر ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ ليس مجرد نفى التعذيب، بل ظاهره- كما يظهر لمن لاحظ نظائره من قوله تعالى:

ما كَانَتْ أُمَّكَ بَعِيًّا(٥) و قوله تعالى: وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ

١- فرائد الأصول: ١٩٢.

٢- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٦٧.

٣- انظر: فرائد الأصول: ٢٢٧.

٤- الإسراء: ١٥.

٥- مريم: ٢٨.

هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ (١) و «ما كان زيد يفعل كذا»- هو أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّة و بعث الرسول لا يليق بنا و بعيد عن ساحتنا و لا يناسب مقام رأفتنا، فالآية- على ذلك- تدلّ على أنّ التعذيب مع عدم إتمام الحجّة و البيان لا يناسب مقام الربوبى، و لا يصحّ على الله تبارك و تعالى.

و بهذا التقريب المذى قرّبناه يندفع ما قيل من أنّ ظاهر الآية هو الإخبار بعدم فعلية العذاب و وقوعه على الأمم السالفة بعد إتمام الحجّة، فيختصّ بالعذاب، الدينوى، و لا يشمل العذاب الأخرى الذى هو محل الكلام.

و هكذا يندفع ما أورد فى المقام من أنّها لا تدلّ على عدم استحقاق العذاب، الذى نحن بصدده، بل تدلّ على عدم فعلية العذاب مع عدم البيان.

و وجه الاندفاع: ما عرفت من أنّ تركيب ما كُنَّا مُعَذِّبِينَ و أمثاله ممّا وقع لفظ «كان» فى حيز النفى ظاهر فى عدم صحّته صدور الفعل عمّن نفى عنه، لا عدم صدوره عنه خارجا، فظاهر الآية أنّه لا يصحّ على الله تعالى العذاب مع عدم إتمام الحجّة، لا أنّه لا يعذب.

فلا يرد الإشكال الثانى، لأنّ المنفى صحّته العذاب لا فعلية و وقوعه خارجا، و من الواضح أنّه يصح مع الاستحقاق، فعدم صحّته العذاب مختصّ بصدوره عدم استحقاق المكلف للعذاب.

و لا يرد الإيراد الأوّل أيضا، لعدم الفرق بين الأمم فى صحّته العذاب و عدمها مع عدم البيان، و لا بين الدينوى منه و الأخرى بعد ما أنكرنا ظهور الآية فى عدم وقوع العذاب على الأمم السالفة مع عدم البيان، و أثبتنا ظهورها فى عدم صحّته مع عدم البيان.

و لو سلّمنا ظهورها فى عدم وقوع العذاب الدنيوى فقط، فنقول: إنّ العذاب الأخرى لكونه أشدّ منه بمراتب فأولى بالعدم مع عدم إتمام الحجّه.

و بالجمله، دلالة الآيه على عدم صحّه العذاب مع عدم إتمام الحجّه و البيان ظاهره لا ينبغى الشكّ فيها إلّا أنّها مع ذلك لا ترفع الغائله بين الأخبارى و الأصولى، فإنّ الأخبارى يسلم هذه الكبرى و لا يدعى أنّ العقاب على ما لم تتمّ عليه الحجّه من المولى صحيح، بل ينكر الصغرى و يدعى أنّ مورد الشكّ فى التكليف ليس من مصاديق هذه الكبرى، لتمايمه الحجّه، و هى ورود روايات دلّت على لزوم الاحتياط، مثل: «قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»^(١) و «أخوك دينك فاحتط لدينك»^(٢) فلا بدّ من بيان عدم دلالة هذه الروايات، و أنّ الأمر بالاحتياط فى جميعها للإرشاد، كما يأتى إن شاء الله، و أنّه على تقدير دلالتها فهى معارضة بما هو أقوى منها من الأخبار الدالّة على البراءه، فهذه الآيه لا يمكن الاستدلال بها على البراءه إلزاما للأخبارى.

و أمّا السنّه فروايات:

منها- و هى العمده:- حديث الرفع،

إشاره

و هو قوله صلّى الله عليه و آله: «رفع عن أمّتى تسعه أشياء: الخطأ، و النسيان، و ما استكرهوا عليه، و ما لا يعلمون، و ما لا يطيقون، و ما اضطروا إليه، و الطيره، و الحسد، و التفكّر فى الوسوسه فى الخلق»^(٣) و محلّ الشاهد هو فقره «ما لا يعلمون».

- ١- التهذيب ٧: ٤٧٤-١٩٠٤، الوسائل ٢٠: ٢٥٩، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.
- ٢- أمالى الطوسى: ١١٠-١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤.
- ٣- الخصال: ٤١٧-٩، التوحيد: ٣٥٣-٢٤، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

و تقريب الاستدلال يستدعى تقديم مقدّمه، و هى: أنّ أمر الحكم - واقعياً كان أو ظاهرياً - بيد الشارع من حيث الوضع و الرفع، فله رفع الحكم الواقعى واقعا كما أنّ له وضعه، و كما أنّ له أن يجعل حكماً ظاهرياً إلزامياً، كإيجابه الاحتياط، أو ترخيصاً، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال» (١) إلى آخره فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى على ما بيّنا فى المباحث السابقه من عدم التنافى بين الحكم الظاهرى و الواقعى، كذلك له أن يرفع الحكم الواقعى ظاهراً فى ظرف الشك فى الحكم الواقعى، و تكون نتيجة هذا الرفع عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى فى ارتكاب الشبهه و الاقتحام فيها، و عدم التضيق على المكلفين بإلزامهم على حفظ الملاكات الواقعيه، فإنّ رفع اليد عن الإلزام الواقعى ظاهراً لا يكون ترخيصاً ظاهرياً لكنّه يلازم ذلك و لا ينفك عنه.

إذا عرفت ذلك، فنقول: إنّ ظاهر الحديث أنّ الرفع وارد على «ما لا يعلمون» و المراد من الموصول هو نفس الأحكام الواقعيه، فإنّها هى المجهوله لنا، و حينئذ يكون مقتضى الحديث الشريف مرفوعيّه كلّ ما هو مجهول لنا من الأحكام ظاهراً لا واقعا، فإنّ رفع الحكم الواقعى واقعا فى ظرف الجهل به ينافى ما عليه العدليه من اشتراك الأحكام بين العالمين بها و الجاهلين، فما هو المرفوع نفس الأحكام الواقعيه المجهوله لا إيجاب الاحتياط - كما يظهر من الشيخ (٢) قدّس سرّه - و إن كانت نتيجته هو عدم إيجاب الاحتياط، و الترخيص الظاهرى و عدم المؤاخذه على الاقتحام، إذ لا فرق بين الترخيص الواقعى

١- الكافى ٥: ٣١٣ - ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ - ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢- فرائد الأصول: ١٩٧.

و الظاهري في كون كل منهما بيانا و إذنا في الاقتحام، فلا يصح العقاب على الاقتحام بعد الإذن فيه، فمفاد الحديث في الواقع وضع حكم ترخيصي ظاهري كما في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال»^(١) بلسان رفع الإلزام الواقعي المجهول، فعلى هذا دلالة الحديث الشريف على جواز الاقتحام في الشبهة و ترك ما هو محتمل الوجوب و فعل ما هو محتمل الحرمة واضحة لا ينبغي الشك فيها.

ثم إنّ تمامية الاستدلال بالحديث متوقّفه على كون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الحكم المجهول، أمّا لو كان المراد منه الموضوع المشتبه، فلا يتم الاستدلال به للبراءة في الشبهات الحكمية، بل يدلّ على البراءة في الشبهات الموضوعية التي لا كلام في جريان البراءة فيها، و كل من الأخباري و الأصولي قائل بجريان البراءة فيها.

و قد ذكر لكون المراد من الموصول الموضوع المشتبه وجوه:

منها: أنّ وحده السياق تقتضي ذلك، إذ المراد من الموصول في «ما استكروها عليه» و «ما اضطرّوا» و «ما لا يطيقون» هو الفعل لا الحكم، ضروره أنّه لا- معنى للاضطرار إلى الحكم أو الاستكراه عليه، فهذه العناوين من عوارض الفعل الخارجي لا الحكم، فيكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» أيضا هو الفعل الخارجي بمقتضى وحده السياق.

وفيه: أنّ المراد من لفظ «ما» في جميع الفقرات هو أمر واحد، و هو «شيء» ف «ما لا يعلمون» معناه: الشيء الذي لا يعلمون، و «ما اضطرّوا إليه» مفاده: الشيء الذي اضطرّوا إليه، و هكذا في سائر الفقرات، فلفظ «ما» استعمل

١- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

فى معنى واحد و مفهوم فارد، غايه الأمر بحسب الخارج لا ينطبق «ما اضطرّوا إليه» إلّا على الفعل و الشىء المجهول غير المعلوم [و هو] ينطبق على الحكم و الفعل الخارجى معاً، و السياق واحد، و لا يقتضى أن يكون المراد من الموصول فى «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ إسناد الرفع إلى «ما لا يعلمون» حقيقى، و إلى «ما لا يطيقون» و «ما استكروها عليه» و غيرهما إسناد إلى غير ما هو له، فإنّ المراد من رفعها هو رفع الحكم المتعلّق بها، و لا مانع من اختلاف الفقرات فى ذلك و كون الإسناد فى بعضها حقيقياً و إلى ما هو له و فى بعضها الآخر مجازياً و إلى غير ما هو له، لوجود القرينه، و هى أنّ هذه العناوين غير عنوان «ما لا يعلمون» من المقطوع أنّها غير مرفوعه خارجاً، فالمراد من رفعها- بهذه القرينه- رفع أحكامها إلّا أنّ صدر الروايه حيث إنّّه هكذا: «رفع عن أمّتى تسعته» و أسند الرفع إلى التسعه فلا بدّ من أن يكون هذا الإسناد إمّا حقيقياً أو مجازياً، و لا يمكن كونه حقيقياً و مجازياً معاً، فاللازم حينئذ أن يكون المراد من «ما لا يعلمون»- الذى هو أحد مصاديق التسعه المسنده إليها الرفع- هو الفعل المشتبه و الموضوع المجهول حتى يكون الإسناد فى جميع مصاديق التسعه إسناداً مجازياً و إلى غير ما هو له، لئلا يلزم الحقيقه و المجاز معاً فى إسناد واحد، و هو إسناد الرفع إلى التسعه.

و فيه: أنّ المراد من الرفع فى الحديث الشريف ليس هو الرفع التكوينى الخارجى قطعاً، بل المراد منه هو الرفع فى عالم التشريع، و الرفع بهذا المعنى يصحّ إسناده إلى الموضوع الخارجى و الفعل المشتبه بلا عنايه و لا مؤونه قرينه أصلاً، و هو فى مقابل الوضع فى عالم التشريع الذى هو بمعنى جعل الفعل على ذمّه المكلف و على عهدته. يقال: الصلاه موضوعه و ثابتة فى الشريعه لغير الحائض، و هى مرفوعه عنها كذلك، حقيقه و بلا عنايه، و إتيانها الصلاه فى

الخارج و عدمه لا- دخل لهما فى صحّٰه هذا الإسناد على نحو الحقيقه، فوضع الفعل فى الشريعه كتبه على العباد و جعله على رقتهم، كأنه حمل حمل عليهم، كما فى قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (١) نظير ما يقال: إنّ هذا المال على زيد، أى: ثابت فى ذمّته و لو لا- يعطى خارجا أبدا، و رفع الفعل فى الشريعه عدم جعله على رقتهم و عدم تحميلهم بهذا الحمل بحيث يكونون أحرارا فى اختياراتهم.

فظهر أنّ إسناد الرفع إلى جميع هذه العناوين المذكوره فى الحديث على نحو الحقيقه، فلا- وجه لإيراده خصوص الموضوع المشتبه من الموصول فى «ما لا يعلمون» هذا أولا.

و ثانيا: لو سلّم اختلاف الفقرات فى الإسناد من حيث الحقيقه و المجاز، فلا نسلم لزوم الحقيقه و المجاز كليهما فى إسناد الرفع إلى لفظ التسعه، بل الإسناد فيه مجازى، نظير ما لو قيل: الله و الربيع أنبتا البقل، حيث أسند الإنبات إلى ضمير التثنيه، الراجع إلى الله الذى إسناد الإنبات إليه حقيقى، و الربيع الذى إسناد الإنبات إليه مجازى، و ذلك لأنّ الإسناد الحقيقى عبارته عن إسناد الفعل أو شبهه إلى ما هو له، و هذا لا- يتحقّق إلّا فيما يكون المسند إليه ممّا هو له بجميع أفرادها، أمّا لو لم يكن بعض أفرادها كذلك كالمثال، فلا يكون المسند إليه ممّا هو له، فلا يكون الإسناد حقيقيا، إذ المركّب من الداخل و الخارج خارج، و لا يلزم من ذلك أن يكون الإسناد على نحوين باعتبار مصاديق المسند إليه، و انحلال هذا الإسناد الواحد بإسنادات متعدده حسب تعدّد مصاديق المسند إليه فى الواقع لا ربط له بمقام اللفظ و التركيب الكلامى الذى هو المناط فى الحقيقه

و بالجمله، إسناد الرفع إلى التسعه التي ليس بعض مصاديقها ممّا هو له إسناد مجازى، فلا يلزم أن يكون المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» الموضوع المشتبه.

و منها: أنّ متعلّق الرفع لا بدّ و أن يكون أمرا ثقيلا، فما لا ثقل فيه لا يناسب إسناد الرفع إليه، كما يظهر من موارد استعمال الرفع، و من الواضح أنّه لا ثقل في نفس الحكم المجهول، و إنّما الثقل في متعلّقه، فهو المناسب لإسناد الرفع إليه.

و فيه: أنّ الرفع كما يسند إلى الأمر الثقيل بلا عناية كذلك يسند إلى سبب الثقل و ما يترتّب عليه بلا عناية، فيصحّ أن يقال: ما هو سبب للثقل و موجب لجعل المكلف في كلفه الفعل و ثقله- و هو التكليف- مرفوع. و هكذا يصحّ أن يقال: ما يترتّب على الفعل الحرام الثقيل على المكلف- و هو العقاب و المؤاخذه- مرفوع، كما يصحّ أن يقال: الفعل المضطرّ إليه مرفوع، بلا عناية أصلا.

و منها: أنّ الرفع و الوضع ضدّان أو متقابلان تقابل العدم و الملكة، و أيّا ما كان لا يمكن ورود أحدهما على الآخر، فلا يمكن ورود الرفع على الوضع الذي هو عبارته عن نفس التكليف.

و بعبارته واضحة: الوضع و الرفع يتواردان على مورد واحد، و من الواضح أنّ الوضع يتعلّق بالفعل الخارجى، فإنّه الذي يوضع في ذمّه المكلف و يثبت في عهده و يكتب عليه، كما في قوله تعالى: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (١) فلا بدّ

من أن يتعلّق الرفع أيضا بالفعل، فهو المرفوع في ظرف الجهل عن الأّمه، و أمّا التكليف و الحكم فلا يوضع في ذمّه المكلف و لا يجعل على رقبته و لا يثبت في عهده حتى يكون مرفوعا بمقتضى الحديث.

و الجواب: أنّ متعلّق الوضع و الرفع يختلف باختلاف ظرفهما، فإن كان ظرف الوضع و الرفع هو عهده المكلف و ذمّته و رقبته، فيكون المتعلّق هو الفعل في كليهما، فإنّه الّذى هو ثابت في الذمّه أو مرفوع عنها، و إن كان ظرف الوضع و الرفع هو الدين و الشريعة، فالمتعلّق هو نفس الحكم، فإنّه الّذى هو ثابت في الشريعة المقدّسه و موضوع في الدين، و ظاهر الحديث أنّ ظرف الرفع هو الدين و أنّه رفع عن أمّتي في دين الإسلام و الشريعة المقدّسه تسعه أشياء، و يؤيّد ذلك لفظ «عن أمّتي» المشعر باختصاص الرفع بهذه الأّمه من دون سائر الأمم و في هذا الدين دون سائر الأديان، فالرفوع هو نفس الحكم المجهول.

و منها: أنّ الحديث شامل للشبهات الموضوعيّة بلا كلام، فلو كان شاملا للشبهات الحكميّة أيضا، لزم أن يستعمل لفظ «ما» في «ما لا يعلمون» في معنيين: الموضوع و الحكم، و هو إمّا غير جائز أو خلاف الظاهر.

و الجواب: أوّلا: ما ذكرناه سابقا من أنّ المراد بالموصول هو «الشيء» فالمعنى شيء واحد، و هو مفهوم «الشيء» غايه الأمر ينطبق تاره على الفعل الخارجى و أخرى على الحكم.

و ثانيا: نلتزم بأنّ المراد من الموصول هو الحكم فقط، سواء كان كليّا أو جزئيا، فيشمل الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة معا.

أمّا الأوّل: فواضح.

و أمّا الثانى: فلأنّ الموضوع المشتبه بواسطه أمور خارجيه أيضا ممّا لا- نعلم حكمه الجزئى فهو مرفوع، و لا- فرق في الجهل بالحكم الكلى و الجزئى

إلّا في أنّ منشأ الأوّل هو إجمال النصّ أو فقدانه مثلاً، و منشأ الثاني هو اشتباه الأمور الخارجيّة، و هذا لا يكون فارقاً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ دلالة الحديث على البراءة- فيما شكّ في وجوبه و حرمة و لم نظفر على دليل يدلّ عليه بعد الفحص- تامّة، و لا يرد عليه شيء من الإيرادات الواردة المذكوره.

بقي هناك أمور راجعه إلى فقه الحديث ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل:

ربما يقال: إنّ الرفع يستعمل فيما له وجود في الزمان السابق على الرفع، و لا يستعمل فيما لا وجود له كذلك، و إنّما هو مورد استعمال الدفع إذا كان مقتضى الوجود موجوداً، ففي مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول في الشريعة في ظرف عدم العلم به مثلاً لا يصحّ استعمال الرفع، بل هو مورد استعمال الدفع، كما لا يخفى.

و أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بأنّ كلّاً من الرفع و الدفع يصحّ استعماله في الآخر، فإنّهما حقيقة واحده على ما هو الحقّ المحقّق في محلّه من أنّ البقاء كالحدوث يحتاج إلى المؤثّر، إذ على ذلك ما يرفع البقاء في الحقيقة هو المزاحم لتأثير مقتضى البقاء، و المانع عن الوجود الثاني، فالرافع في الحقيقة يدفع عن الوجود الثاني، و يمنع عن تأثير علّه البقاء، و إذا كانا حقيقة واحده فيصحّ استعمال كلّ منهما في الآخر، فيصحّ قوله عليه السلام: «رفع عن أمّتي تسعه ... ما لا يعلمون» إلى آخره(١).

و هذا الذي أفاده- قدّس سرّه- و إن كان كلاماً متيناً في نفسه لكنّه لا يفيدنا في المقام شيئاً، إذ كونهما حقيقة واحده لا يوجب صحّه استعمال أحدهما في

الآخر فى اللغة بعد أن وضع لفظ «الرفع» لقسم خاص من الدفع، و هو ما يكون رافعا لخصوص مقتضى البقاء عن تأثيره.

فالصحيح فى الجواب أن نلتزم بأحد أمرين:

إما بأن هذه العناوين المذكوره فى الحديث من الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه و غيرها كانت محكومها بأحكام فى الشرائع السابقه و رفعت عن هذه الأئمه، كما يستشعر ذلك من لفظ «عن أمّتي» فتلك الأحكام التى كانت ثابتة فى الشرائع السابقه كانت مرفوعه بهذا الحديث الشريف.

أو بأنّ الرفع كما يستعمل فى المزاحم لتأثير مقتضى البقاء كذلك يستعمل فى العرف فى دفع مقتضى الحدوث إذا كان تاماً بحيث كاد أن يقع فى الخارج، كما يقال: «رفع البلاء بالدعاء فيما إذا توجه البلاء و كاد أن ينزل فدعا الناس فلم ينزل و ارتفع».

و بالجمله، يصح استعمال الرفع فى مقام بيان أنّ الحكم غير مجعول باعتبار وجود مقتضيه و كونه بهذه المثابه.

الثانى:

أنّ نتيجة الرفع فى «ما لا يعلمون»- حيث إنه رفع ظاهرى و الواقع محفوظ على حاله- ليست إلّا عدم إيجاب الاحتياط، الملازم للترخيص الظاهرى، كما عرفت، و على هذا لو دلّ دليل بعمومه أو إطلاقه على شرطيه شىء أو جزئيه شىء للصلاه- مثلاً- فى ظرف الجهل لا يمكن التمسك بحديث الرفع لرفع الشرطيه أو الجزئيه، فإنّ هذا الدليل يرفع موضوع حديث الرفع، و هو الشكّ فى الحكم، لكونه وارداً أو حاكماً عليه على الخلاف، و بعد ما لم يكن المكلف شاكاً فى الحكم بمقتضى الدليل فلا يبقى مجال للتمسك بالأصل المذمى أخذ فى موضوعه الشكّ فى الحكم، و هكذا لو ظفرنا بالدليل المذكور بعد إجراء البراءه و العمل على طبقها، لا يصحّ التمسك بالحديث

لإثبات صحّة الصلاه المأثيه الفاعده للمشكوك شرطيته أو جزئيته، بل يكون مقتضى القاعده بطلانها، و تبتنى صحّتها على دليل آخر من إجماع أو غيره، و يصير صغرى من صغريات مسأله اقتضاء الأمر الظاهري الإجزاء و عدمه.

هذا كلّه بالإضافة إلى «ما لا يعلمون» و أمّا بالقياس إلى الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه و ما اضطروا إليه و ما لا يطيقونه: فنتيجة الرفع فيها هي تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيه المترتبه على موضوعاتها بما إذا لم يعرض عليها هذه العوارض، إذ الرفع حينئذ رفع واقعي موجب لتضييق دائره الأحكام الواقعيه، فدليل حرمه الكذب مثلا الشامل بعمومه أو إطلاقه للكذب الصادر عن الخطأ أو النسيان مثلا يخصّص بالكذب الّمدى لا يكون كذلك، و أمّا الكذب الخطئي أو الصادر عن نسيان فلا حرمه له واقعا بمقتضى هذا الحديث.

هذا إذا تعلّقت و طرأت هذه الطوارئ على موضوعات الأحكام التي رتبها من الأحكام رتبه العله من المعلول، كما إذا ورد «تجب الكفّاره على من أتى أهله في نهار شهر رمضان» فإنّ الإتيان موضوع لوجوب الكفّاره، و أمّا إذا عرضت على متعلّقات الأحكام فإن كان الحكم التكليفي المتعلّق بها انحلالياً و بنحو مطلق الوجود كما في موارد الحرمة، فنتيجة الرفع فيها أيضا تخصيص أدلّه الأحكام الواقعيه بغير ما تعلّق به هذه الأمور، إذ الرفع واقعي، فيكون مقتضى حديث الرفع عدم حرمه شرب الخمر الصادر عن خطأ أو نسيان.

و إن كان بنحو صرف الوجود، كقوله: «أكرم عالما» فإذا تعلّق الإكراه -مثلا- بفرد من هذه الطبيعه المأمور بها بنحو صرف الوجود، لا- يكون الأمر بالطبيعه مرفوعا بحديث الرفع، فإنّ المفروض أنّ الإكراه لم يتعلّق بما هو مأمور به، و هو الطبيعه، و ما تعلّق به الإكراه- و هو الفرد- لا يكون مأمورا به حتى يرتفع حكمه بسبب كونه مكرها عليه.

نعم، إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبعه أينما سرت و فى ضمن أى فرد تحققت، فيرتفع حكمها بحديث الرفع. و هكذا لا إشكال فى ارتفاع الحكم التكليفى - كحرمه القتل - بحديث الرفع.

هذا كلّ فيما إذا تعلّقت هذه الأمور بالمأمور به بالأمر الاستقلالى، أما فى المأمور به بالأمر الضمنى، كما إذا أكره المكلف على التكلّم فى صلاته، فالكلام فيه أيضا هو الكلام، فإنّ المكلف موظّف بالإتيان بالصلاه غير المقرونه مع التكلّم، فيما بين الحدّين: الزوال و المغرب، فإذا أكره على فرد من الطبعه المأمور بها، لا- يرتفع الأمر المتعلّق بأصل الطبعه إلّا إذا تعلّق الإكراه بأصل الطبعه أو بالفرد المنحصر العدى لا- يمكن تحقّق الطبعه إلّا فى ضمنه، كالإكراه الواقع على الفرد المأتى به فى آخر الوقت من الصلاه.

و ممّا ذكر ظهر أنّه لا- يجوز التمسّك بحديث الرفع لرفع حكم الخلل الواقع فى الصلاه عن إكراه أو نسيان أو غيرهما من العوارض الخمسه، فلا- يرفع بحديث الرفع جزئيه ما اعتبرت جزئيه أو شرطيه ما اعتبرت شرطيه - مثلا- إذا عرضت عليها هذه العوارض، بل لا بدّ من إيجاد الطبعه فى ضمن فرد آخر واجد لما اعتبر فيها.

نعم، لقائل أن يقول: ما اعتبر فى العباده بنحو من الاعتبار من الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه أو القاطعيه يرتفع فى صورته طرؤ هذه الطوارئ على أصل الطبعه أو الفرد المنحصر تحقّق الطبعه فيه بحديث الرفع، فإنّ مقتضاه أن لا يكون المقيد أو المركّب مأمورا به، فلازمه رفع الجزء أو القيد فى هذه الحال.

لكن عند التأمل يظهر أنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ مقتضى الحديث رفع الأمر المتعلّق بهذه العشره أجزاء مثلا، لا إثبات الأمر لذات أجزاء تسعه. و بعبارة أخرى: حديث الرفع يرفع ما لولاه لكان ثابتا، و هو وجوب الصلاه مع السوره

حتى حال الإكراه على تركها، و أما إثبات أنّ الصلاة بلا سوره مأمور بها في هذه الحال فأجبتى عن مدلول الحديث.

و لا يقاس المقام بجواز التمسك به لرفع جزئيه غير معلوم الجزئيه، فإنّ القياس مع الفارق، إذ في باب الأقلّ و الأكثر يعلم إجمالاً بوجود الأمر المرّد بين تعلّقه بتسعه أجزاء أو عشره أجزاء، فنفس التكليف معلوم، و الشكّ في سعته و ضيقه، و أما في المقام: فالشكّ في أصل التكليف بذات أجزاء تسعه، و لا يتكفل حديث الرفع لإثبات كونها مأمورا بها.

و السرّ في ذلك: أنّ الأجزاء و القيود ليست مأمورا بها بالأمر الاستقلالى حتى ترفع بعروض هذه العوارض عليها، بل إنّما هي مأمور بها بالأمر المتعلّق بالمجموع و المقيّد من حيث هو، فالجزئيه و الشرطيّه و المانعيه إنّما جاءت من قبل الأمر بالمركبّ و المقيّد، فارتفاعها أيضا لا بدّ أن يكون من قبل ارتفاع هذا الأمر، و ليست هي بأنفسها أحكاما وضعيه مستقلّه حتى ترتفع بأنفسها بلا احتياج إلى ارتفاع الأمر بالمركبّ أو المقيّد.

فظهر أنّ مقتضى القاعده هو بطلان الصلاه المكره على ترك جزء من أجزائها أو قيد من قيودها، و هكذا مقتضى القاعده هو بطلان الصوم إذا أكره الصائم على الأكل أو الشرب و صدر عن نفسه، فلا- بدّ في إثبات الصحّه من التماس دليل آخر غير حديث الرفع.

لا يقال: مقتضى حديث الرفع رفع الفعل المستكره عليه أو المضطرّ إليه في عالم التشريع، كما في «لا ربا بين الوالد و الولد» و «لا شكّ لكثير الشكّ» فالتكلم في الصلاه عن إكراه أو اضطرار كالتكلم مع الله تعالى ليس بمبطل للصلاه، فإنّ المبطل هو الكلام و الشارع لا يرى هذا مصداقا للكلام، و هكذا الأكل و الشرب عن إكراه أو اضطرار في نهار رمضان غير مفسد للصوم، لذلك.

فإنه يقال: إنَّ المراد من الرفع فى الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأولى، الشامله لحال الإكراه والاضطرار لو لا حديث الرفع عند عروض العنوان الثانوى عليه من الإكراه أو الاضطرار أو غير ذلك، و لا يفهم من الحديث أنَّ الكلام الصادر عن إكراه ليس بكلام، أو الكذب الصادر عن اضطرار ليس بكذب، بل المراد أنه كلام و كذب، و لا يترتب عليه أحكام الكلام و الكذب، و ذلك لأنَّ المرفوع هو الفعل المعنون بهذه العناوين، فإنَّها أخذت مفروضه الوجود، و لو كان المراد رفعه بمعنى أنه لا- يكون مصداقا للكذب فى عالم التشريع، تنعكس النتيجة، إذ المنفى هو الكذب المضطرَّ إليه أو الخطئى أو الصادر عن نسيان، فنفيه نفى للأحكام الثابته للكذب المضطرَّ إليه و الصادر عن خطأ أو نسيان.

و بالجمله، الصلاه المضطرَّ إلى التكلّم فيها- مثلا- لا- تكون مشموله لحديث الرفع، سواء استوعب الاضطرار الوقت أو لم يستوعب، و هكذا سائر العبادات الواقعه فيها خلل من فقدان جزء أو شرط أو وجود مانع، فلو لم يكن هناك دليل آخر على الصّحّه مثل «لا تعاد الصّلاه إلّا من خمس» يحكم بالبطلان.

و هذا واضح بعد ما ذكرنا من الأمرين فى تضاعيف كلماتنا:

أحدهما: أنَّ الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه كما لا يمكن جعلها إلّا بجعل منشأ انتزاعها، فإنَّ جعلها مستقلاً غير معقول، كذلك لا يمكن رفعها إلّا برفع منشأ انتزاعها، فمعنى رفع الجزئيه عن السوره رفع الأمر المتعلّق بالصلاه مع السوره، كما أنَّ جعلها عباره عن جعل الصلاه مع السوره.

و ثانيهما: أنَّ المستفاد من الحديث بحسب الفهم العرفى هو رفع الأحكام الثابته للفعل بعنوانه الأولى بعد طرؤ العنوان الثانوى عليه، لا إثبات

حكم آخر للفعل بعنوانه الثانوى، فإنّ الحديث ناف لا مثبت.

بقى توهم رفع حكم وجوب قضاء الصلاه المضطر إلى التكلم فيها، أو الصوم المكروه على الأكل فيه، نظرا إلى أنه أيضا أحد الأحكام الثابته للصلاه و الصوم قبل عروض الاضطرار أو الإكراه، فيكون مرفوعا بعروض ذلك، و سيجىء الجواب عنه.

هذا كلّه فى العبادات، و قد عرفت أنّ حديث الرفع لا يرفع الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه فيها.

و الّذى يوضّح مدّعانا غاية التوضيح هو: أنّ الحكم الوجوبى أو التحريمى يصحّ أن يقال: إنّه ثابت على المكلف أو مرفوع عنه، و هكذا الفعل الواجب يصحّ أن يقال: ثابت عليه أو مرفوع عنه، و كما يقال: عليه دين أو ليس عليه دين، كذلك يقال: مات زيد و عليه صوم أو صلاه، أو ليس عليه صوم أو صلاه، فالحكم الوجوبى أو التحريمى و هكذا الفعل الواجب يصحّ أن يقال:

ثابت عليه أو مرفوع عنه، و هذا بخلاف الفعل الحرام، فإنّه لا يصحّ وضعه على المكلف بأن يقال: شرب الخمر ثابت على المكلف، فلا يصحّ رفعه فى عالم التشريع أيضا بأن يقال: شرب الخمر مرفوع عن المكلف.

و حيثنذ نقول: لو كان الحديث مختصّا بخصوص الواجبات، لكان ظاهرا فى رفع ذات الفعل و ذات الموضوع فى عالم التشريع، و لكان من قبيل «لا ربا بين الوالد و الولد» و لكن حيث إنّه ليس كذلك بل هو عامّ شامل للواجبات و المحرّمات و المعاملات فلا- معنى لكونه رافعا للفعل الحرام فى عالم التشريع إذا تعلّق به الإكراه أو الاضطرار، فلا- مناص عن كونه رافعا لموضوعيه الموضوع، بمعنى أنّه ينفى كون شرب الخمر عن إكراه موضوعا للحرمه، و هذا ملازم لكونه رافعا للحكم، فإنّهما متضايقان من قبيل الأبوه

و ما صدر عننا سابقا من أنّ المرفوع هو الفعل ليس بوجيه، و على هذا فالرفع وارد على موضوعيه الفعل الخطئى أو الصادر عن إكراه أو اضطرار أو نسيان للحكم الثابت عليه بعنوانه الأولى، فالكلام الصادر عن إكراه فى الصلاه رفعه معناه رفع موضوعيته للحكم الوضعى، و هو المانعيه، و قد عرفت أنّها غير قابله للرفع مستقلا، و أنّ رفعها رفع لمنشأ انتزاعه، و هو الأمر المتعلق بالصلاه المقيده بترك الكلام فيها، و هذا لا يستلزم إثبات الأمر بالصلاه المقرونه مع الكلام عن إكراه.

و منه يظهر حال المعاملات و أنّه لو أكره البائع على البيع باللغه الفارسيه- لو قلنا ببطلانه حال الاختيار- لا يمكن إثبات صحته بحديث الرفع. و هكذا لو أكره على تقديم القبول على الإيجاب، إذ لا حكم شرعى لتقديم القبول على الإيجاب أو البيع باللغه الفارسيه حتى يرتفع برفع موضوعيه هذا البيع له.

نعم، لو كان هذا البيع حراما، لارتفع حرمة بحديث الرفع.

الأمر الثالث:

قد عرفت أنّ الرفع يرد على موضوعيه الفعل لحكم ثابت له بعنوانه الأولى و الثانوى لو لا حديث الرفع، و يرفع موضوعيته لهذا الحكم عند عروض العنوان الثانوى من الإكراه و الاضطرار و الخطأ و غير ذلك، و ذكرنا أنّ الحديث لا يرفع الحكم الثابت للعنوان الثانوى، فإن كان الفعل بعنوانه الثانوى محكوما بحكم، كالتكلم سهوا فى الصلاه، الذى هو موضوع لوجوب سجدة السهو، لا يرفع هذا الحكم بالحديث، ضروره أنّ مقتضى وجود الشىء لا يكون مقتضيا لعدمه أيضا، و العنوان الثانوى حينئذ مثبت للحكم، فكيف يكون معدما له!؟

الأمر الرابع:

أنّ الرفع فى غير «ما لا يعلمون» لا بدّ أن يرد على الفعل

الصادر عن المكلف، الذي يكون في رفع حكمه برفع موضوعيته له امتنان، فما لا- يكون كذلك- بأن لا- يكون فعلا- متعلقا للحكم أو كان و لم يكن في رفعه امتنان- فلا يشمل حديث الرفع، فالنجاسة الحاصلة للماء من ملاقاه يد المكلف، النجاسة نسيانا لا يمكن رفعها بحديث الرفع، فإن النجاسة حكم للملاقاه الخارجيه و لو حصلت بسبب الريح.

نعم، ربّما تحصل بفعل المكلف و لكنّه بما هو ليس موضوعا للحكم، فلا نحتاج في إخراجها من عموم الحديث إلى الإجماع.

و هكذا وجوب القضاء المترتب على الإفطار عمدا- مثلا- لا يمكن رفعه إذا كان الإفطار العمدي عن إكراه أو اضطرار- مثلا- فإنه مترتب على الإفطار العمدي بأي سبب كان و إن كان ربّما يحصل بسبب الإكراه.

نعم، لو كان الإكراه بنحو أخرج الفعل عن كونه إفطارا عمديا بأن يصب الماء في حلقه بحيث لا يمكنه أن لا يشرب، لا يجب القضاء، لعدم تحقق موضوعه، كما لا يجب لو أفطر نسيانا أو سهوا، و هذا بخلاف الكفارة، فإنها مترتبة على الإفطار الذي هو فعل المكلف، فيرتفع إذا صدر عن إكراه أو اضطرار بحديث الرفع. فاندفع إشكال عدم الفرق بين الحكمين: وجوب الكفارة، و وجوب القضاء الذي أشرنا إليه سابقا، و انقدحت مشمولته الأولى لحديث الرفع دون الثاني.

و هكذا لا ترتفع صحّة البيع الواقع عن اضطرار، إذ ليس في رفع هذا الحكم الوضعي امتنان أصلا، كما لا يخفى، و هذا بخلاف البيع الواقع عن إكراه، فإنه لا مانع من شمول حديث الرفع له، لورود الرفع على الفعل، و ثبوت الامتنان في الرفع، و الفرق بينهما في غاية الوضوح حيث إنّ المضطرّ إلى بيع داره لو كان يبيعه باطلا بمقتضى حديث الرفع لازمه أن يموت من الجوع

و لا يبيع داره التى رضى ببيعها مع كثره علاقته بها لرفع اضطرارها، و من الواضح أنّه خلاف الامتنان، و المكره لا يكون كذلك بالوجدان، بل بحكم الشارع بالبطلان يردّ ماله و ينتفع به، و هذا امتنان محض.

ثمّ إنّ الامتنان لا- بدّ و أن يكون بالإضافه إلى نوع المكلفين، فإنّ ظاهر الحديث- كما يستفاد من قرينه «عن أمّتى»- أنّ الرفع امتنان على الأمّ، فلو كان رفع الحكم امتنانا بالقياس إلى شخص و خلاف الامتنان بالإضافه إلى نوع المكلفين، كما إذا أتلّف أحد مال أحد نسيانا أو خطأ، لا يرتفع الضمان عن المتلف، فإنّه و إن كان امتنانا فى حقّه إلاّ أنّه إضرار بالغير.

نعم، ترتفع حرمه الإلتلاف بعروض هذه العوارض بحديث الرفع.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الشبهات الحكميّة و الموضوعيّة كلّها مورد للبراء بمقتضى هذا الحديث الشريف و أنّه لا ريب فى صحّحه سنده و تماميّة دلّالته.

[حديث الحجب]

و منها: قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(١).

و هذه الروايه ربما يقال: إنّها أقوى دلّاله من حديث الرفع، إذ لا يرد عليه ما أورد على حديث الرفع من اختصاصه بالشبهات الموضوعيّة من جهه عدم ذكر عنوان «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكروها عليه» و غيرهما ممّا يختصّ بالشبهات الموضوعيّة فيه.

و أورد عليه ما أورد على حديث الرفع من أنّ «ما» لو أريد به الحكم المجهول و الموضوع المشتبه كلاهما، لزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد.

١- الكافي ١: ١٦٤-٣، التوحيد: ٤١٣-٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

و قد أجبتنا عن ذلك بجوابين:

أحدهما: أن لفظ «ما» استعمل في معنى واحد، وهو «الشيء» وهو ينطبق على الحكم تارة وعلى الموضوع الخارجى أخرى.

ثانيهما: أن المراد منه هو الحكم مطلقا، سواء كان كلياً أو جزئياً، فيعمّ الشبهات الموضوعية والحكمية.

والذى يوهن الاستدلال بها أن إسناد الحجب إلى الله تعالى يقتضى اختصاصه بالشبهات الموضوعية، حيث إن العباد علمهم محدود ولا يعرفون حقائق الأشياء، لأن الله تعالى لم يعلمهم الغيب وحجب عنهم كثيرا من العلم، فالمائع المجهول خمريته مرفوع عنهم، لأنه ممّا حجب الله تعالى عنهم علمه، فاستفاده لبراءه فى الشبهات الموضوعية من الرواية فى غاية الظهور.

وأما الأحكام المجهولة المشتبّهة: فاستفاده البراءة منها بالنسبة إليها فى غاية الإشكال، فإن الله تبارك وتعالى لم يحجب علم الأحكام عن العباد، بل بينها لهم، وإنما حجبها خلفاء الجور لعنهم الله تعالى، ففعل مفاده - على تقدير عدم الاختصاص بالشبهه الموضوعية، بل الاختصاص بالشبهه الحكمية، كما هو ظاهر إسناد الحجب إلى الله تعالى - هو مفاد «اسكتوا عمّا سكت الله عنه» وأن ما حجب الله علمه عن العباد من الأحكام ولم يبينه (١) أصلا لمصلحه فى

١- أقول: لا- إشكال فى دلالة حديث الحجب على البراءة الشرعية، ولا يختص بالأحكام التى سكت الله عن بيانها كى يخرج عمّا نحن فيه. توضيح ذلك: أن فى حديث الحجب - كما فى حديث الرفع - امتنانا على الأمة، وهو فيما إذا رفع حكم موضوع غير واصل، وأما عدم وضع الحكم أصلا فليس فيه امتنان بل ولا معنى لمرفوعه غير الموضوع والمجعول، وهو مستهجن عرفا. فالحقّ تماميه دلالة الحديث - بناء على تماميه السند - على البراءة الشرعية فى الشبهه الحكمية، ولا يختص بالشبهه الموضوعية ولا بما لم يجعل أصلا، فلا يخرج مفاده عمّا نحن فيه. (م).

تأخيره إلى أن يقوم القائم عجل الله تعالى فرجه كما يستفاد من بعض الأخبار تأخير بيان كثير من الأحكام حتى يظهر القائم، و لعله لذلك ورد أنه يأتي بدين جديد(١)- مرفوع عنهم، فيكون أجنبيًا عميًا هو محلّ الكلام من أنّ ما علم أنه جعل له حكم في الشريعة مردّد بين الإباحه و الحرمة و بين لجماعه و وصل إليهم و لكن عرض الاختفاء و اشبهه علينا بواسطه إخفاء المخالفين هل هو مورد للبراءه أو لا؟

[حديث الحليه]

و منها: ثلاث روايات:

إحداها: روايه مسعده بن صدقه، الموثّقه (٢) «كلّ شىء لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقه» إلى أن قال: «و الأشياء كلّها على هذا حتى يستبين أو تقوم به اليّنه»(٣).

و المراد من الحليّه فى قوله عليه السلام: «كلّ شىء لك حلال» إمّا هى الحليّه الظاهريّه و ما أخذ الشكّ. فى موضوعه، فىكون قوله: «و ذلك مثل الثوب» إلى آخره تنظيرا لمشكوك الحكم، المحكوم بالحليّه الظاهريّه أو الحليّه المطلقه

١- انظر: البحار ٥٢: ١٣٥-٤٠، و ٢٣١-٩٦، و ٢٣٥-١٠٣، و ٣٣٨-٨٢، و ٣٥٤-١١٤.

٢- توثيق الروايه لأجل مسعده بن صدقه، و هو مبنى على وثاقه من وقع فى أسناد «كامل الزياره». و فيه: أنّ المبني خطأ، فإنّ كلام ابن قولويه لا يدلّ على توثيق جميع الرّواه الموجودين فى «كامل الزياره» مضافا إلى رجوع سيّدنا الأستاذ- قدّس سرّه- عن ذلك المبني أخيرا و قال بوثاقه مشايخ ابن قولويه حسب، و مسعده ليس منهم، فالروايه غير معتبره سنداً، و أمّا دلالتها فتأمّه. (م).

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ٢٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

القابله للانطباق على الشبهات الحكميه و الموضوعيه، فتكون الموارد المذكوره أمثله للشبهات الموضوعيه، و يكون الحلال حينئذ بمعناه اللغوى، و هو الحلّ فى مقابل العقد، و يرادف الإطلاق و الإرسال، و لذلك يشمل الشبهه الموضوعيه و الحكميه، إذ يصحّ أن يقال: شرب التن المشكوك حليته و حرمة مطلق و غير ممنوع من الشارع، و هكذا يصحّ أن يقال: المانع المحتمل خمريته مرسل و لم يمنع عن شربه الشارع، و قوله عليه السلام: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البيئه» راجع إلى الموارد المذكوره قبله و ما يكون من قبيلها، لعدم انحصار الحجّه فى الشبهات الحكميه بالعلم و البيئه، و هذا بخلاف الشبهات الموضوعيه التى كانت محكومها بالحليته بمقتضى أصل أو أماره، فإنّ الحجّه على خلاف الحليته المستنده إلى قاعده اليد أو الاستصحاب أو غيرهما منحصره فى العلم الوجدانى و قيام البيئه على الخلاف.

و توهم أنّ إقرار ذى اليد أو حكم الحاكم على الخلاف أيضا حجّه فى الشبهات الموضوعيه، فاسد، لأنّ الأوّل خلف الفرض، فإنّ المفروض فيما هو محكوم بالحليته بمقتضى ادّعاء ذى اليد ملكيته، فصوره إقرار ذى اليد على عدم الملكيه خلف الفرض. و الثانى راجع إلى الحجّه الثانيه المذكوره فى الروايه، و هى قيام البيئه، إذ الحاكم لا يحكم جزافا، بل بالعلم الوجدانى لوقيل بجوازه، أو بالبيئه، فتكون البيئه فى الروايه أعمّ ممّا قامت عند الجاهل و ممّا قامت عند الحاكم، و لا يكون حكم الحاكم شيئا فى عرض البيئه.

و دعوى أنّ الاستبانه أعمّ من الوجدانيه و التعبدية فتشمل كلّ حجّه فلا تنحصر فى العلم الوجدانى و البيئه حتى ترجع الغايه إلى خصوص ما ذكر من الموارد و ما يكون من قبيلها بل تعمّ جميع الشبهات حكميه كانت أو موضوعيه، لا يساعدها ذكر «أو تقوم به البيئه» عقيب «حتى يستبين» فإنّه

مستدرک علی ذلك. هذا فقه الحديث.

أما الاستدلال بها للبراءة في محتمل الحرمة: فلا يصح من وجوه:

الأول: من جهة لفظ «بعينه» (١) فإنه ظاهر في اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية و لا أقل من كونه محتملا للقريبية على ذلك، لأن معنى العرفان بعينه هو تمييز الشيء بشخصه، وهذا لا يناسب الشبهه الحكمية، فإن الشيء لو كان معلوم الحرمة فهو حرام، و ما معنى لكونه حراما بعينه، و لكن يصح أن يقال: إن هذا المانع حرام بعينه، أى دون غيره، كما يقال: رأيت زيدا بعينه، أى لا ابنه و غلامه، و ذلك لأن الشبهات الموضوعية غالبا مقرونة بالعلم الإجمالى حتى البدوية منها، غاية الأمر أن بعض أطرافها خارجه عن محلّ الابتلاء، فغالبا ما يشك في كونه مصداقا للحرام منشأ الشك فيه هو كونه مرددا بين أمور علم بمصداقيه أحدها للحرام إجمالا و لم يعلم بعينه، فاعتبر في الرواية العلم التفصيلي و جعله الغاية للحايّة المطلقة.

الثاني: من جهة ذكر «أو تقوم به البيّنة» (٢) في ذيل الرواية، فإنه أيضا

١- أقول: وجه ظهور «بعينه» في الشبهه الموضوعية هو كون الأصل في القيد احترازيا لا تأكيدا، فقوله: «بعينه» في قبال «لا بعينه» و هو كالمختص بالشبهه الموضوعية، فإن تحقق «لا-بعينه» في الحكمية نادر، و لكن هذا يضرّ فيما إذا أردنا اختصاص الرواية بالشبهه الحكمية، فإن تحقق «لا بعينه» فيها نادر جدّا و يلزم حمل اللفظ على الفرد النادر، لكننا نقول: إن الرواية عامه شامله للشبهه الحكمية أيضا، و فرق بين حمل اللفظ على النادر و شموله له، فمعنى قوله: «كلّ شيء» هو أعم من عنوان كلّى لا يعلم حكمه كلحم الأرنب و من موضوع جزئى كهذا المانع الذى لا-نعلم انطباق عنوان الخمر عليه. فتحصيل أن القرينه الأولى لا توجب اختصاص الرواية بالشبهه الموضوعية. (م).

٢- أقول: هذا مبنى على كون البيّنة بمعناها الاصطلاحى من تعدد العدل. و لو سلّم لما كان فيه دلالة على المدعى. توضيح ذلك: أنه لو كان مدلول الرواية مختصا بالشبهه الموضوعية أيضا لما كانت الحجّة على الحرمة منحصره فى العلم و البيّنة، بل يكفى حكم الحاكم و الاستصحاب، فيمكن أن يقال: إن مدلول الرواية أعم من الشبهه الحكمية و الموضوعية، و عدم ذكر العادل الواحد الثقة من قبيل عدم ذكر الاستصحاب و حكم الحاكم، فليس ذكره دالّا على الانحصار حتى يقال: إنه قرينه على اختصاص الرواية بالشبهه الموضوعية. و بعبارة أخرى: أن المدلول هو أعم من الحكمية و الموضوعية، و الراجع لأصالة الحايّة أمران: أحدهما: العلم بالحرمة، و هو مشترك بين الموضوعية و الحكمية، و الآخر: قيام البيّنة، و هو بناء على الاصطلاح المستحدث مختص بالموضوعية، و بناء على معناها اللغوى شامل لكلّ حجّة حتى الخبر الواحد الثقة، فهو أيضا مشترك. (م).

ظاهر في اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعية أو تحتمل قرينته على ذلك.

الثالث: من جهة الأمثلة (١) المذكورة فيها، فإنها لو لم تكن موجبه لظهورها في الشبهات الموضوعية فلا أقل من الاحتمال، لأنها صالحه للقرينته.

و بالجمله، لا دلالة للرواية على جريان البراءة في محتمل الحرمة من جهة الشبهه الحكميه، و لذا ذكرها الشيخ - قدس سره - في الشبهات الموضوعيه (٢)، و الروايتين (٣) الأخيرين في الشبهات الحكميه (٤)، و لم يذكرهما صاحب الكفايه أصلا، و استدلل بهذه الروايه على حليته ما لم يعلم حرمة (٥)، نظرا إلى أنهما من جهة اشتمالهما للفظ «فيه» في قوله عليه السلام: «كل ما - أو شيء - فيه حلال و حرام» الظاهر في اختصاصهما بالشبهات الموضوعيه لا يمكن الاستدلال بهما على المطلوب، بخلاف هذه الروايه، فإن صدرها «كل شيء لك حلال» و لم يذكر

١- أقول: اختصاص الأمثلة بالشبهه الموضوعيه لا- يكون دليلا- على كون المدعى أعم، و لا- يكون ما يصلح للقرينته. نعم اختصاص الأمثلة بالشبهه الموضوعيه ينافي القول باختصاص مدلول الروايه بالشبهه الحكميه و لكننا نقول: إن مدلولها أعم من الحكميه و الموضوعيه. (م).

٢- فرائد الأصول: ٢٢٠.

٣- ستأتى الإشارة إلى مصادرها.

٤- فرائد الأصول: ٢٠٠ - ٢٠١.

٥- كفايه الأصول: ٣٨٨.

فيها لفظ «فيه» و قد فرّ عن هذا الإشكال و وقع فيما هو أعظم منه من الإيرادات الثلاثة المذكوره.

الروايه الثانيه: صحيحه (١) عبد الله بن سليمان عن الباقر عليه السلام قال:

«سأخبرك عن الجبن و غيره، كلّ ما فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٢).

الروايه الثالثه: صحيحه عبد الله بن سنان «كلّ شىء يكون فيه حرام و حلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» (٣).

و هاتان الروايتان من جهه اشتمالهما على لفظ «بعينه» (٤) يرد عليهما ما أوردناه على الأولى، و يبقى فيهما إشكال آخر يختصّ بهما، و هو: أنّ «كلّ ما- أو شىء- فيه حلال و حرام» ظاهر فى الشبهات الموضوعيّة، فإنّ الموضوعات الخارجيّة تكون منقسمه إلى الحلال و الحرام و ما احتمال كونه مصداقا لكلّ منهما، فالمائع الخارجى مثلا قسم منه حلال، و هو الخلّ، و قسم منه حرام، و هو الخمر، و قسم مشكوك كونه من الأوّل أو الثانى، فالقسم المشكوك منه حلال حتى يعرف أنّه خمر، و أمّا شرب التتن فلا ينقسم إلى قسمين: حلال و حرام، بل هو محتمل للحليّ و الحرمة، و حمل «ما فيه حلال و حرام» على محتمل الحليّ و الحرمة خلاف الظاهر بل غلط.

هذا، مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «حتى تعرف الحرام» حيث أسند العرفان

١- الروايه ليست بصحيحه، لأنّه ليس لعبد الله بن سليمان توثيق. (م).

٢- الكافي ٦: ٣٣٩-١، الوسائل ٢٥: ١١٧-١١٨، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ١.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨، و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤- أقول: قد مرّ عدم دلالتّه على اختصاص الروايه بالشبهه الموضوعيه. (م).

إلى الحرام لا- إلى ما هو حرام- كما فى روايه مسعده بن صدقه، فإنّ فيها «حتى تعرف أنّه حرام بعينه»- هو اختصاص الحكم بالشبهات الموضوعيّة، إذ الحرام هو الذات الخارجى كالخمر، لا الحكم التحريمى، و كم فرق بين قوله: «حتى تعرف الحرام» و قوله فى الروايه الأولى: «حتى تعرف أنّه حرام» فإنّ متعلّق العرفان فى الأوّل هو نفس الذات الخارجى المحكوم بالحرمه، و فى الثانى هو حرمه الذات الخارجى.

ثمّ إنّ الشيخ- قدّس سرّه- التزم بأنّ الروايه الأخره ظاهره فى الشبهات الموضوعيّة، لأنّ لفظ «شىء» إمّا أن يراد منه الفرد الخارجى، فلا بدّ من الالتزام بالاستخدام، و يكون المعنى: كلّ شىء خارجى كان فى نوعه حلال و حرام فهو لك حلال، أو يراد منه المفهوم الكلّى، فيكون المعنى: أنّ كلّ نوع كان بعض أفراده حلالاً و بعضها حراماً فالمشكوك لك حلال. و على كلّ تقدير الروايه ظاهره فى التقسيم الفعلى، و هو لا- يمكن إلّا فى الشبهات الموضوعيّة، و أمّا الشبهات الحكميّة فالتقسيم فيها و همى، أى ليس فيها إلّا احتمال الحليّه و الحرمة، ضروره أنّ شرب التتن ليس له قسمان: قسم حلال و قسم حرام (١).

و رجّح شيخنا الأستاذ الاحتمال الأوّل، و هو احتمال إرادته الفرد الخارجى بدعوى أنّ الشىء مساوق الوجود، فالمراد منه هو الموجود الخارجى، و حينئذ لا- بدّ من ارتكاب أحد أمرين كلّ منهما خلاف الظاهر: إمّا الالتزام بالاستخدام و حفظ ظهور التقسيم فى كونه فعلياً، أو رفع اليد عن هذا الظهور و عدم الالتزام بالاستخدام و القول بأنّ المراد هو التقسيم الوهمى و احتمال الحليّه و الحرمة، و لا ريب أنّ الثانى أهون من الأوّل، فلا مانع من

شمول الروايه للشبهات الحكميه (١).

و هذا الّذى أفاده تامّ لو كان حمل الروايه على التريديد و التقسيم الوهمي صحيحا خلاف الظاهر، و ليس الأمر كذلك بعد ما تأملنا موارد استعماله، بل يعدّ استعمال مثل هذا الكلام- الّذى يدلّ على التقسيم- فى مقام التريديد غلطا عند العرف، فلا مناص من إرادته التقسيم الفعلى.

مضافا إلى أنّ ترجيحه- قدّس سرّه- الاحتمال الأوّل بلا وجه، إذ «الشيء» من المفاهيم العامه القابله للانطباق على الموجودات الخارجيه و المفاهيم الكليّه و الممكنات و الممتنعات، كما لا يخفى.

فالحقّ ما أفاده الشيخ- قدّس سرّه- من اختصاص الروايه بالشبهات الموضوعيه، و يكون مفادها- كسابقتها- أنّ كلّ شيء ء مثل المائع فيه حلال كالخلّ و حرام كالخمر، فيكون المشكوك كونه من أحدهما لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه، أى تعرف أنّ المشكوك هو الحرام بعينه، و ليس المراد: حتى تعلم بحرام فى الشرع و لو كان غير هذا المشكوك بحيث لو شكّ فى لحم الحمار و علم بحرمة لحم الأرنب لكان كافيا للحكم بحرمة لحم الحمار، فإنّه بديهى البطلان.

[حديث السعه]

و منها: قوله عليه السلام: «الناس فى سعه ما لا يعلمون» (٢) بإضافه لفظ «سعه» إلى «ما» الموصوله، و مفاده على هذه القراءه مفاد «رفع ما لا- يعلمون» فإنّ مفاد «رفع ما لا يعلمون» أيضا هو أنّ الناس ليسوا فى ضيق الأحكام المجهوله لهم بحيث يجب عليهم الاحتياط، بل هم فى سعتها، فلا يضيقوا على أنفسهم

١- أجود التقريرات ٢: ١٨٥.

٢- الكافي ٦: ٢٩٧- ٢، الوسائل ٣: ٤٩٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ١١ نحوه.

بالاحتياط، و على هذا يعارض بها أخبار الاحتياط، كما تعارض بحديث الرفع.

و أمّا على قراءه «سعه» منوّنه بجعل «ما» فى «ما لا يعلمون» زمانيه لا موصوله، فلا تقع المعارضه (١) بينها و بين أخبار الاحتياط، لأنّ معناها حينئذ هو أنّ الناس فى سعه الأحكام المجهوله لهم ما دام لم يحصل لهم العلم. و بعبارة أخرى: ما دام لم يرد بيان من الشارع، فإذا حصل لهم العلم و ورد البيان، فليسوا فى سعتها، و من المعلوم أنّ أخبار الاحتياط على تقدير تماميه دلالتها بيان و يحصل منها العلم بالحكم، فتكون حاكمه على هذه الروايه.

و لكنّ الظاهر (٢) أنّ لفظ «ما» الذى وقع فى حيزها فعل المضارع لم يستعمل إلّا موصوله.

نعم، إن وقعت بعدها «دام» أو «كان» تكون زمانيه فى الأوّل، و يحتملها فى الثانى.

[حديث الإطلاق]

و منها: قوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٣).

و قد ادّعى شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- أنّه أظهر ما استدلّ به على البراءه من الروايات (٤).

١- أقول: لا فرق بين القراءتين فى تحقّق المعارضه بين هذه الروايه و أخبار الاحتياط. أمّا على الأولى: فواضح. و أمّا على الثانیه: فهذه الروايه تدلّ على عدم وجوب الاحتياط، و تلك الأخبار تدلّ على وجوب الاحتياط، و ليس هذا إلّا التعارض. (م).

٢- أقول: ما أفاده صحيح، لكن لفظ الحديث هكذا: «فى سعه ما لم يعلموا» لا «ما لا يعلمون» راجع جامع أحاديث الشيعة ١: ٣٢٦-٦ نقلا- عن المستدرک. و معلوم أنّ «ما لم يعلموا» هو الماضى معنى، فإذا كان بين الإضافه و التنوين فرق من حيث المعنى، فتصير الروايه مجمله. (م).

٣- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

٤- فرائد الأصول: ١٩٩.

و استشكل صاحب الكفايه عليه: بأنّ دلالتّه تتوقّف على كون الورود بمعنى الوصول، و هو فى حيّز المنع، فإنّه و إن كان استعماله فيه صحيحاً إلّا أنّه خلاف الظاهر، بل ظاهره هو الصدور.

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً و هو: أنّه يتمّ الاستدلال به بضميمه استصحاب عدم الورود و الصدور.

و أجاب: بأنّه نعم إلّا أنّ الحكم بالإباحه فى مجهول الحرمة و أنّه مطلق يكون حينئذ بعنوان أنّه ممّا لم يرد فيه نهى، لا بعنوان أنّه مجهول الحرمة، الّذى هو محلّ كلامنا(١). إلى آخر ما أفاده.

و الظاهر أنّه لو جرى الاستصحاب، لا- نحتاج إلى التمسّك بالروايه، بل نفس الاستصحاب كاف للحكم بالإباحه، إذ لا معنى لعدم ورود النهى إلّا عدم صدور التكليف الإلزاميّ بالترك بناء على كون الورود بمعنى الصدور، و هو عباره أخرى عن الإباحه، كما لا يخفى. و لكنّه يتّضح إن شاء الله فى محلّه عدم جريان الاستصحاب فى أمثال المقام.

و اعترض عليه أيضاً شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- بعد تسليمه كون الورود بمعنى الوصول:- بأنّ الروايه دالّه على أنّ الشىء بعنوانه الأوّلى مطلق و مرخص فيه ما لم يصل النهى الصادر، إلى المكلف، فمفادها أجنبيّه عن محلّ الكلام، بل هو دليل على أنّ الأصل فى الأشياء فى الشريعة الإباحه حتى تثبت الحرمة(٢).

و التحقيق: أنّه لا- مناص عن كون الورود بمعنى الوصول، و عن أنّ المراد من لفظ «الشىء» هو الشىء المجهول، و أنّ الروايه متكفّله لبيان حكم مجهول الحرمة، و أنّه مباح ظاهراً حتى يعلم بالحرمة الواقعيّه.

١- كفايه الأصول: ٣٨٩- ٣٩٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٨٢.

بيان ذلك: أنه إذا كان المراد من الإطلاق هو الإباحه الظاهريّه - كما هو الصحيح - فلا معنى لكونها مغتايه بصدور النهى واقعا و لو لم يصل إلى المكلف و لم يعلم به، فلا بدّ من جعل الورد بمعنى الوصول حتى يصحّ جعله غايه للحكم الظاهري بالإباحه.

و إن كان المراد من الإطلاق هو الإباحه الواقعيّه - كما ادّعاه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - فكون الورد بمعنى الوصول أوضح، إذ لو كان بمعنى الصدور، يكون هذا الكلام من أبده البديهيّات، سواء كان الإطلاق إخبارا عن الحكم المجعول فى الشريعة أو إنشاء للحكم، فإنّ معناه حينئذ أنّ كلّ شىء مباح واقعا ما لم يكن حراما، و مرخص فيه ما لم يمنع عنه الشارع، و واضح أنّ كلّ أحد يعلم أنّ ما يكون مباحا فى الشريعة أو جعل له الإباحه فى زمان لا يكون حراما حتى يجعل الشارع الحرمة له واقعا و يمنع عنه، و هو مساوق للقول بأنّ المباح ليس بحرام، فلا ينبغى صدور مثل هذا الكلام عن الحكيم، و هذا بخلاف ما يجعل الورد بمعنى الوصول، إذ استفاد من الروايه معنى صحيحا، و هو:

أنّ كلّ شىء مباح حتى يعلم بحرمة الواقعيّه. فعلى كلّ تقدير - سواء كان المراد من الإطلاق الإباحه الظاهريّه أو الواقعيّه - لا بدّ أن يكون الورد بمعنى الوصول، فلفظ «الورد» و إن كان يستعمل فى الصدور بل لعلّه الظاهر منه عند الإطلاق لكنّه فى خصوص المقام يكون بمعنى الوصول ليس إلّا.

ثمّ إنّه لا يمكن أن يكون وصول النهى عن الشىء غايه لإباحته الواقعيّه، ضروره أنّ المباح الواقعي لم يرد فيه نهى واقعي حتى يصير حراما بوصوله إلى المكلف، فحكم الإباحه لو كان للشىء بعنوانه الأوّلى، فلا حرمة واقعيّه له حتى يحكم بها حين وصولها إلى المكلف، فلا محيص عن كون لفظ «الشىء» فى الروايه يراد منه الشىء بعنوان كونه مجهول الحكم، و أنّ الورد بمعنى

الوصول، و على ذلك يتم الاستدلال بالرواية على البراءة فى مجهول الحرمة، كما أفاده الشيخ قدس سره، و لا مجال للإشكال فيها أصلا.

نعم، يعارض بها أخبار الاحتياط لو تمت دلالتها على لزوم الاحتياط.

و أما الإجماع: فيمكن تقريره بوجوه:

الأول: دعوى الاتفاق على قبح العقاب بلا بيان،

و أنّ التكليف المجهول ما لم يصل إلى المكلف بنفسه أو بطريقه لا يستحقّ على مخالفته العقاب، و العقاب عليه عقاب بلا مقتضى.

و هذا الاتفاق و إن كان محققا إلّا أنّه إجماع على أمر عقليّ، و ليس إجماعا فى الاصطلاح، إذ مورده هو الحكم الشرعى الظاهرى أو الواقعى، لا ما هو ممّا يستقلّ به العقل.

و الثانى: دعوى الاتفاق على أنّ التكليف المجهول ما لم يصل بنفسه أو بطريقه إلى المكلف مرخص فيه،

و مباح ظاهرا.

و هذا أيضا و إن كان محققا، فإنّ هذه الكبرى مسلّمه عند الأخباريين أيضا إلّا أنّهم يدعون معلومته التكليف بمقتضى أخبار الاحتياط فى الشبهه التحريميه، فالصغرى عندهم ممنوعه.

و الثالث: دعوى الاتفاق على البراءة الشرعيه فى الشبهه التحريميه.

و لا ريب فى بطلان هذه الدعوى كيف لا؟! و قد خالف قاطبه الأخباريين و فيهم أساطين الفقهاء، و ذهبوا إلى وجوب التوقف عند الشبهه، و الاحتياط، فما هو محقق من الإجماع لا يفيد، و ما هو مفيد - كالأخير - غير محقق، فلا يمكن الاستدلال به على البراءة الشرعيه فى المقام.

و أمّا العقل: فلا ريب فى استقلاله بقبح العقاب على مخالفه التكليف المجهول

بعد الفحص و اليأس عن الظفر به بنفسه أو بطريقه، و كما أنّ شوق

المولى بشىء و لو بلغ من القوّه ما بلغ ما لم يبرز بمبرز خارجى لا يقتضى تحريك العبد و انبعائه إليه- فإنّ الإنسان لا ينبعث إلّا عن البعث بوجوده العلمى الّذى هو طريق إلى وجوده الخارجى، و لذا لا- يهرب عن حيّه تكون فى بيته، و لا يحترز عن بثر فى طريقه ما لم يحصل له العلم بذلك، و ربّما يموت عطشا مع وجود الماء عنده، و مع عدم إمكان الانبعث عن بعث المولى و إرادته غير المبرزه بمبرز خارجى يكون العقاب على مخالفته عقابا بلا مقتض، و غير صالح على المولى الحكيم، لقبحه- كذلك إذا جعل التكليف و لم يوضع فى موضع يمكن للمكلف أن يصل إليه و يعلم به، يكون العقاب على مخالفته قبيحا و بلا مقتض، و العقل يستقلّ بعدم صدوره عن الحكيم، فإنّه لا يفعل القبيح، لما عرفت من أنّ الانبعث لا يمكن إلّا عن البعث الواصل، فإذا كان عدم الوصول لمانع من غير ناحيه العبد و لقصور فى وظيفه المولويّه، فلا يمكن مؤاخذه مثل هذا العبد على مخالفه مثل هذا التكليف، على المولى الّذى قصّر فى وظيفته.

و الحاصل: أنّ قبح العقاب بلا- بيان ممّا لا- شكّ فيه و لا شبهه تعتريه، فإنّه عقاب بلا مقتض، لما عرفت من أنّ مجرد وجود التكليف واقعا ما لم يكن بحيث يمكن للعبد عادة الوصول إليه لا يقتضى التحرك.

نعم، لو كان التكليف بحيث يمكن للعبد أن يصل إليه بالفحص فى مظانّه و لم يفحص، فلا- يقبح العقاب على مخالفته، فإنّ المولى لم يقصّر فى وظيفته و إنّما العبد لم يعمل بوظيفته من الفحص، و لذا لا- نقول بالبراءه فى الشبهات قبل الفحص أو المقرونه بالعلم الإجمالى، و العقلاء عند ذلك لا- يأمنون من العقاب، بل إمّا يحتاطون و لا يرتكبون ما يحتملون حرمته، أو يفحصون حتى يحصل لهم الأمان بأنّ المولى لا يعاقبهم- من جهه أعمالهم

ما هو وظيفتهم - على مخالفه التكليف على تقدير وجوده واقعا، وهذا جار في القوانين العرفيه المقننه في مملكه، فإنه لا تسمع دعوى الجهل بالقانون الموضوع في المملكه من مرتكب خلافه إذا نشر في الجرائد و وضع في مرأى و مسمع أهل المملكه، بخلاف ما لم يكن بهذه المثابه، فإنّ مرتكب الخلاف لا يطلب إلى المحكمه لمؤاخذته على ذلك.

و بالجمله، ما لم يصل التكليف إلى المكلف صغرى و كبرى - بأن يعلم بأنّ الخمر في الشريعه المقدسه حرام و يعلم أنّ المائع الخارجى خمر - لا يستحقّ العقاب على مخالفته، و مع عدم الاستحقاق لا يحتمل العقاب، فهو مقطوع بعدم، فلا موضوع لقاعده و جوب دفع الضرر المحتمل فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدويه بعد الفحص، فلا يمكن أن تكون بيانا عقليا.

و ربّما يتوهم أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان كما تصلح أن تكون رافعه لموضوع قاعده و جوب دفع الضرر المحتمل كذلك تصلح لأن تكون رافعه لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، إذ احتمال ضرر العقاب موجود بالوجدان، فمع جريان قاعده و جوب دفع الضرر المحتمل يرتفع موضوع تلك القاعده، فكلّ من القاعدتين العقليتين يصلح للجريان و رفع موضوع الأخرى، فما وجه تقديم أحدهما؟

و فساد هذا التوهم من الوضوح بمكان، فإنّ التنافى لا - يمكن بين دليلين قطعيين عقليين أو شرعيين، فلا يمكن المعارضه بين القاعدتين، و لا - يعقل صلاحيه جريان كلّ منهما في مورد واحد، و نرى أنّ المقام من موارد قاعده قبح العقاب بلا بيان دون تلك القاعده، إذ موردها احتمال ضرر العقاب، المساوق لاستحقاقه، الملازم لمخالفه التكليف الواصل بنفسه أو بطريقه، و المفروض عدم الوصول كذلك، فلا مورد لها.

و بعبارة أخرى: مورد تلك القاعده وصول التكليف، و مورد قاعده قبح العقاب بلا بيان عدم وصول التكليف، فتختلفان مورداً، فكيف يكون ما مورده الوصول بيانا لما يكون مورده عدم الوصول!؟

هذا، مضافاً إلى أنّ الوجوب في القاعده إمّا نفسى، أو طريقي، أو إرشادى- و هو الصحيح (١)- و على كلّ تقدير لا يمكن أن تكون بيانا.

أمّا على تقدير كونه إرشادياً: فواضح، إذ لا يترتب عليه إلّا ما يترتب على المرشد إليه.

و أمّا على تقدير كونه وجوباً نفسياً- فمع كونه باطلاً، لأنّه يلزم منه أن يكون مرتكب خلاف التكليف المحتمل أسوأ حالاً من العاصى، إذ يكون معاقباً و لو لم يكن تكليف واقعاً- لا- يعقل كونها بيانا، لما عرفت من أنّ موضوعها احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الّذى هو المراد من البيان، و من الواضح أنّ الحكم لا- يحقّق موضوع نفسه، فإنّ مرتبته متأخّره عن الموضوع نحو تأخّر المعلول عن علته التامه، فلا يعقل إحراز موضوع القاعده- و هو البيان- بنفسها.

و أمّا على فرض كونه طريقيّاً نظير إيجاب الاحتياط- فمع أنّه خلاف

١- أقول: الوجوب في قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل هو بالمعنى الّذى في حكم العقل بوجوب إطاعه المولى في أوامره القطعيّه و نواهيه كذلك، فكما أنّ معنى الوجوب هناك ليس إلّا دركه الملازمه بين المخالفه و استحقاق العقاب، و ليس له حكم بالفعل أو الترك كذلك فيما نحن فيه. و بعبارة أخرى: في مورد الشبهه البدويه قبل الفحص لا يحكم العقل بفعل محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة، بل يرى الملازمه بين عدم الاحتياط و استحقاق العقاب عند تحقّق المخالفه للواقع، فعليه لا معنى لحمل الوجوب على الإرشاد، فإنّ الإرشاديه و المولويّه و النفسيه و الطريقيه و الغيريّه كلّها من أقسام الوجوب الشرعى دون العقلى و لا موضوع لها فيما نحن فيه. (م).

الواقع و ليس شأن العقل إلّا إدراك صحّحه العقاب مع احتمالاه و عدم المؤمن، و هذا هو المراد من الوجوب الإرشادي - لا ينتج، ضروره أنّ موضوعها أيضا احتمال الضرر، الملازم لوصول التكليف، الذي هو البيان، و لا يمكن تحقّق الموضوع بنفس الحكم.

فظهر أنّ توهم أنّ قاعده وجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقليّ رافع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان فاسد من أصله.

هذا كلّه فيما إذا كان المراد من الضرر الضرر الأخرى و العقاب، و إن كان المراد منه هو الضرر الديوى، ففيه - مضافا إلى أنّ احتمال التكليف لا يلازم احتمال الضرر الديوى، بل بين التكليف و الضرر عموم من وجه - أنّ العقل لا يستقلّ على وجوب دفع المضارّ الديويّه، و ليس بناء للعقلاء أيضا على ذلك بالضروره، بل كثيرا ما يقعون أنفسهم في المضارّ لأجل بعض الأغراض و الدواعى، غايه الأمر لو لم يكن الغرض و الداعى عقلائيّا، يعدّ الفعل من اللغو عند العقلاء، فالاستدلال صغرى و كبرى ممنوع.

و إن كان المراد منه هو المفسده، فاحتمال التكليف و إن كان ملازما لوجود المفسده و المصلحه الملزمه في المتعلّق على مسلك العدلّيه إلّا أنّ ترك ما يكون ذا المصلحه لا مفسده فيه، فلا تتمّ الصغرى في الواجبات، مع ممنوعيه الكبرى أيضا، إذ لو كان العقل مستقلاّ بوجوب دفع المفسده المحتملّه، كانت الشبهات الموضوعيه أيضا موردا للقاعده، لوجود احتمال المفسده مع أنّ الأخبارى لا يقول به.

و بالجمله، لا سبيل لدعوى استقلال العقل بقبح اقتحام ما فيه احتمال المفسده.

نعم، ربّما تكون المفاسد و المصالح المحتملّه بمثابه من الأهمّيّه

لا- يرضى الشارع بالوقوع فى مخالفتها و لو احتمالات كما فى الأموال الخطيره و الأعراض و النفوس، إلّا أنّ على الشارع حينئذ جعل الاحتياط للتحفظ عليها، و كلّما لم يوجب الاحتياط تجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ثمّ إنّ القاعده تدلّ على البراءه مع عدم تماميه أخبار الاحتياط، و إلّا فلو تمت فلا مورد للقاعده، فلا يمكن الاستدلال بالقاعده فى قبال الأخبارى المدعى لوجود البيان بواسطه أخبار الاحتياط.

تذييل: و ممّا استدلّ على البراءه فى المقام هو الاستصحاب، و تقريره بوجهين:

أحدهما: استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر.

و قد نوقش فيه بوجه:

الأول: ما نسبه صاحب الكفايه إلى الشيخ- قدس سرّه- من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون شيئاً قابلاً للتعبّد بأن يكون حكماً مجعولاً- أو موضوعاً ذا حكم مجعول، و عدم المنع- حيث إنّه أزلّى و غير مقدور للمكلف و الشارع- لا يكون قابلاً للتعبّد، و ليس له أثر يكون كذلك أيضاً، فلا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد الاستصحابى (١).

و الجواب: أنّ العدم مقدور بقاء و استمراراً، فعدم التكليف كنفس التكليف مقدور للشارع، و لا معنى لكون التكليف تحت اختيار الشارع و عدم التكليف خارجاً عن تحت اختياره، إذ نسبه القدره إلى طرف الوجود و العدم على حدّ سواء بالوجدان، فلا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر من هذه الجهه.

١- كفايه الأصول: ٤٧٥، و انظر: فرائد الأصول: ٢٠٤.

و توهم أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكماً مجعولاً أو موضوعاً ذا حكم مجعول، فاسد، بل اللازم في التعبد الاستصحابي أن يكون المستصحب قابلاً للتعبد، و عدم التحريم أيضاً كنفس التحريم قابل للتعبد الشرعي.

الثاني: ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر ليس إلّا بمعنى اللّاحرجيّة العقلية بمعنى كون الصغير - حيث إنّه كالبهائم - غير قابل لوضع قلم التكليف عليه، فهو مرخي العنان، و لا حرج عليه قهراً من دون أن يكون إطلاق عنانه من ناحيه الشارع، و هذا المعنى غير قابل للاستصحاب، للعلم بانتقاضه حين البلوغ إقياً بجعل الترخيص و اللّاحرجيّة الشرعيّه، أو الحرمة حينئذ(١).

و الجواب: أنّه لا مانع من استصحاب عدم المنع، الثابت قبل البلوغ بيوم أو يومين بل و سنه أو سنتين، فإنّ اللّاحرجيّة الثابتة للصبي حينئذ لا حرجيّة شرعيّه، لكونه قابلاً لوضع قلم التكليف عليه.

نعم، يتمّ هذا البيان في عدم المنع، السابق على رشد الصبي و تمييزه.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - أيضاً من أنّ عدم المنع، الثابت حال الصغر حيث إنّه غير مستند إلى الشارع فاستصحابه لإثبات العدم المضاف إلى الشارع، المحتمل بعد البلوغ داخل في الأصول المثبتة التي لا نقول بحجّيتها(٢).

و الجواب: أولاً: ما ذكرناه في الوجه الثاني من أنّ هذا البيان لا يتمّ إلّا في عدم المنع، الثابت قبل رشد الصبي و تمييزه، و أمّا بعد ذلك - كما إذا كان قبل البلوغ بيوم أو يومين بل سنه أو سنتين - فعدم المنع مضاف إلى الشارع، لكون

١- أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٩٠.

الصبي في هذه الحال قابلا لوضع قلم التكليف عليه، وليس كالبهائم، فالتعبد إنما يكون بنفس هذا العدم المضاف إلى الشارع لا بأمر يكون ملازما لذلك حتى يكون استصحابه من الأصول المثبتة.

و ثانيا: يكفي في صحه الاستصحاب ترتب الأثر على نفس الاستصحاب، من الواضح أن مقتضى التعبد بلزوم البناء على عدم المنع حين البلوغ هو الترخيص في الترك، فالمستصحب وإن كان ليس له أثر ولا هو بنفسه أثر شرعي إلا أن نفس الاستصحاب له أثر شرعي، وهو الترخيص والإذن في الترك من ناحيه الشارع، وهو كاف في جريانه.

الرابع: ما أفاده الشيخ قدس سره، وحاصله: أن الاستصحاب لو كان من الأمارات أو قلنا بحجته الأصول المثبتة، لكان استصحاب عدم المنع، الثابت حال الصغر مفيدا للحكم بالترخيص الظاهري، وعدم استحقاق العقاب على الاقتحام في الشبهه، و حيث قرّر في مقره بطلان كلّ منهما فلا يكون مثل هذا الاستصحاب دليلا على البراءه الشرعيه في المقام، إذ لا تثبت باستصحاب عدم التحريم الإباحه الظاهريه، فإنّ الإباحه ضدّ التحريم بمقتضى تضادّ الأحكام، و عدم أحد الضدّين ملازم عقلا لوجود الضدّ الآخر، و ما لم يثبت ذلك لا يؤمن من العقاب (١).

و الجواب عنه: أولاً: أن ما لم يكن حراما بحكم الشارع يقبح العقاب على ارتكابه قطعاً، ضروره أن استحقاق العقاب مسبب للعصيان، و لا عصيان مع عدم التحريم، و لا يلزم أن يكون الفعل مباحا و مرخصا فيه في عدم استحقاق العقاب على ارتكابه.

و ثانيا: الترخيص الشرعى ثابت قبل البلوغ فى حال رشد الصبى و تميزه بمقتضى «رفع القلم عن الصبى حتى يحتلم» فإنه أماره مثبتة للوازها العقليه، و لازم رفع قلم التكليف الرخصه فى الفعل و الترك، فيستصحب هذا الترخيص إلى حين البلوغ، فتثبت الإباحه الظاهريه، فلا- يحتمل العقاب، لا من باب قبح العقاب بلا بيان، بل من باب أن العقاب عقاب على ما أذن فى ارتكابه، و هو أيضا قبيح لا يصدر من مولى الموالى قطعاً.

الخامس: ما أفاده شيخنا- قدس سره- أيضا من أنه لا يترتب على هذا الاستصحاب إلا عدم استحقاق العقاب، و من الواضح أن نفس الشك فى التكليف الواقعى كاف فى ترتب هذا الأثر، فإنه تمام الموضوع للحكم بعدم استحقاق العقاب- فهو نظير ما يقال من أن التشريع إدخال ما لا يعلم أنه من الدين فى الدين، فإن موضوعه يتحقق بنفس الشك فيما أضيف إلى الدين فى أنه من الدين أم لا؟- و لا- يحتاج إثباته إلى استصحاب عدم التكليف، فإحرازه بالاستصحاب راجع إلى إحراز المحرز الوجدانى بالأصل، و هو من أردأ أقسام تحصيل الحاصل(١).

و الجواب: أن استصحاب الترخيص الثابت قبل البلوغ رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و يدخله فى موضوع حكم عقلى آخر، و هو قبح العقاب على ما أذن فيه المولى و رخص فى الفعل و الترك، كما فى سائر الموارد التى تكون الأماره أو الأصل رافعا لموضوع حكم شرعى أو عقلى موافق لمؤدى الأصل أو الأماره، فإنه ليس من تحصيل الحاصل بالضروره.

السادس: ما أفاده الشيخ- قدس سره- من المناقشه فى بقاء الموضوع.

و حاصله: أنّ الترخيص وإن كان ثابتاً قبل البلوغ حال رشد الصبي و تمييزه و محتملاً- بعد البلوغ إلّا أنّ موضوع الحكم بالترخيص قبل البلوغ هو الصبي، و هو غير باق بنظر العرف بعد البلوغ، فإنّ الترخيص المحتمل بعد البلوغ موضوعه بحسب لسان الدليل هو الرّجل البالغ لا الصبي، فالحكم ببقاء الترخيص - الثابت قبل البلوغ- بعد البلوغ ليس من الاستصحاب، بل من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

و بعبارة أخرى: العنوان المأخوذ في موضوع الحكم إمّا يكون من قبيل الواسطه في الثبوت، كعنوان «التغير» الّذى هو علّه لثبوت النجاسه للماء المتغير بالنجاسه، و حينئذ إذا زال التغير، لا- مانع من استصحاب النجاسه الثابته قبل زوال التغير، لأنّ الموضوع للحكم بالنجاسه هو الماء المتنجّس بسبب التغير، و هو بعد باق، فيستصحب حكمه، و إمّا يكون من قبيل الواسطه في العروض، كعنوان الاجتهاد المأخوذ في موضوع حكم وجوب التقليد، فإنّ الحكم ثابت على نفس عنوان المجتهد- لا على «زيد» الّذى تكون له ملكه الاجتهاد- بحيث يكون الاجتهاد علّه لوجوب التقليد، ففي فرض زوال ملكه الاجتهاد لا يمكن استصحاب حكم وجوب التقليد.

و المقام من هذا القبيل، فإنّ الترخيص ليس ثابتاً على ابن ثلاث عشره سنه، و تكون الصباوه واسطه و علّه في ثبوت الحكم له حتى يمكن استصحابه، بل تكون واسطه في العروض، بمعنى أنّ الحكم ثابت على نفس هذا العنوان، و من الواضح أنّ هذا العنوان عند البلوغ غير صادق، بل يعنون الشخص في هذا الوقت بالرجل البالغ الّذى هو بنفسه موضوع مستقلّ للأحكام الترخيصيه و الإلزاميه و لا أقلّ من الشكّ في بقاء الموضوع، فلا يمكن جريان الاستصحاب

الحكمى الذى يعتبر فيه القطع ببقاء الموضوع (١).

و الإنصاف أن هذا الإيراد متين لا مدفع له.

و هذا مضافا إلى أنه يرد عليه ثانيا أن عنوان الصباوه و إن سلمنا عدم أخذه فى موضوع الحكم بالترخيص حتى يكون من قبيل الواسطه فى العروض، و سلمنا أنه من قبيل الواسطه فى الثبوت، كعنوان التغير، فانتهاءه لا يوجب انتفاء الموضوع، لكن لا نسلم جريان الاستصحاب فى المقام.

و توضيحه: أن الأحكام بالقياس إلى عللها المختلفه تختلف، فإن العله تارة تكون بحيث أصل حدوثها كاف فى تحقق الحكم، و هذا كما فى الظلم، فإن حدوثه فى زمان عله لعدم صلاحية الظالم لنيل منصب الخلافه و إن صار الظالم بعد ذلك رجلا عادلا ورعا تقيا، و كما فى رمى المحصنات، فإن حدوثا فى زمان عله لعدم قبول الشهاده من الرامى أبدا، لقوله تعالى: **وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا** (٢) و أخرى تكون العله بحيث يدور الحكم مدارها وجودا و عدما.

فحينئذ لو شككنا فى كون العله من قبيل الأول أو الثانى، يصح استصحاب الحكم، كما فى الماء المعتصم الملاقى للنجس الموجب لتغيره، فإنه لا- مانع من استصحاب النجاسه الحاصله بسبب التغير، فإنها متيقنه الحدوث، و هى بعينها مشكوك فيها، لاحتمال كون حدوث التغير كافيا فى تحقق الحكم، أما لو شككنا فى بقاء الحكم لا من هذه الجبهه بل لاحتمال وجود سبب آخر للحكم مع القطع بانتفاء سببه الأول، فلا يجرى الاستصحاب، إذ الحكم المتيقن السابق المسبب عن سببه الأول غير محتمل البقاء، لانتهاء سببه على الفرض، و ما هو محتمل هو المسبب عن السبب الثانى، الذى هو مشكوك الحدوث،

١- فرائد الأصول: ٢٠٥.

٢- النور: ٤.

للشك في حدوث سببه.

والمقام من هذا القبيل، فإن الصباوه لو كانت واسطه في الثبوت وعلّه لعروض الترخيص على موضوعه، تكون من قبيل ما يدور الحكم مدارها بمقتضى قوله عليه السلام: «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم»^(١) وهكذا الجنون يكون ممّا يدور الحكم مداره بمقتضى قوله عليه السلام: «رفع القلم عن المجنون حتى يفيق»^(٢) ولا يحتمل عند العرف بقاء الترخيص الناشئ عن الجنون أو الصباوه بعد الإفاقه و البلوغ أيضا. نعم يحتمل حدوث سنخه بسبب آخر.

و أشار الشيخ- قدس سرّه- إلى نظير ذلك في المكاسب، فإنه استشكل في استصحاب جواز التصرف المسبب عن الإذن المتيقن الارتفاع لو شك في بقاءه، لاحتمال حدوث سبب آخر له.

و الحاصل: لا يجرى استصحاب الترخيص الثابت حال الصباوه و لو قلنا ببقاء الموضوع من جهة كون الصباوه علّه و واسطه في الثبوت لا عنوانا دخيلا في الموضوع و واسطه في العروض، لأنها تكون ممّا يدور الترخيص مدارها وجودا و عدما، فعند البلوغ الشك في بقاء الترخيص من جهة الشك في حدوث سبب آخر له، فالحاله السابقه منتقضه قطعاً، فلا مجال للاستصحاب.

التقرير الثاني للاستصحاب: هو استصحاب عدم الجعل في الشريعة

المقدّسه حيث إنّ الأحكام لم تجعل في أوّل زمان البعنه، بل جعلت تدريجيّه و شيئاً فشيئاً، فحرمه شرب التتن لم تكن مجعوله في أوّل زمان البعنه قطعاً، فنستصحب عدم مجعوليه الحرمة له إلى الآن، و واضح أنّ العدم ليس عدما أزلياً، فلا يرد عليه ما أورد على التقرير الأول.

١- الخصال: ٩٣-٩٤-٤٠ و ١٧٥-٢٣٣، الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

٢- الخصال: ٩٣-٩٤-٤٠ و ١٧٥-٢٣٣، الوسائل ١: ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ١١.

و استشكل على هذا التقرير شيخنا الأستاذ- قدس سره- بأن استصحاب عدم الجعل فى الشريعة و إن كان جاريا إلا أنه لا أثر له، فإن ما يترتب عليه الأثر هو الحكم الفعلى، فإنه الذى يترتب عليه إمكان الانبعاث و الانزجار، أما الحكم الإنشائى فلا أثر له أصلا، فلا يجوز استصحابه و إن كان لازمه فعليته فى حق المكلف، لتحقق موضوعه، فإنه لا يثبت ذلك.

و الحاصل: أن استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم الحكم الإنشائى و إن كان جاريا إلا أنه لا أثر له، و استصحاب عدم الجعل لإثبات عدم المجعول و الحكم الفعلى و إن كان ذا أثر إلا أنه من أوضح أنحاء الأصل المثبت الذى لا نقول بحجّيته (١).

و الجواب عنه: أولا: أنه منقوض باستصحاب عدم النسخ، الذى لا خلاف فى جريانه، بل ادعى المحدث الأسترآبادى الإجماع عليه مع أنه أيضا- على ما أفاده- من الأصول المثبته، فإن استصحاب وجوب صلاه الجمع، المتيقن فى زمان الحضور و عدم نسخه إلى الآن الذى هو حكم شأنى لإثبات الوجوب الفعلى من الأصول المثبته، فإنه أيضا من استصحاب الجعل لإثبات المجعول.

و ثانيا: أنه ليس من الأصول المثبته فى شىء، بل استصحاب الجعل عين استصحاب المجعول و متحد معه، و هكذا استصحاب عدم الجعل عين استصحاب عدم المجعول و متحد معه.

بيان ذلك: أن حقيقه الحكم- كما مرّ مرارا- ليست إلا اعتبار لا بدّيه الفعل أو الترك- مثلا- على المكلف، و الاعتبار كالتصوّر يمكن أن يتعلّق بأمر متأخره

بالبداهه، فيمكن أن يعتبر الشارع كون صلاه الجمعه على ذمّه المكلّفين إلى يوم القيامه، فإذا شكّ في ارتفاع الوجوب لها لاحتمال النسخ، يجرى استصحاب عدم النسخ و بقاء الجعل، و هو عين استصحاب المجعول، لما عرفت من أنّ متعلّق الاعتبار كون صلاه الجمعه على ذمّه المكلّفين إلى يوم القيامه، فإذا استصحبنا بقاء الجعل و الاعتبار المتعلّق بكون الجمعه على ذمّنا أيضاً، فقد استصحبنا المعبر و المجعول بالضروره، و ليس الحكم الإنشائيّ أمرا يكبر تدريجا فيصير فعليا- كما توهمه بعض الأساطين- بل إنشاء الحكم أجنبيّ عن مقوله الإيجاد، و إنّما هو اعتباره، و الحكم- كما عرفت- ما اعتبره المولى في نفسه من كون الفعل على ذمّه المكلف مثلا و هكذا استصحاب عدم الجعل- الّذى هو عباره عن عدم اعتبار ترك الفعل على ذمّه المكلف- عين استصحاب عدم المجعول الّذى هو عباره عن متعلّق هذا الاعتبار، فإذا لم يكن المكلف في ضيق ترك شرب التتن و لم يكن تركه على عهدته بمقتضى هذا الاستصحاب، فلا يحتمل العقاب- على تقدير مصادفه الشبهه للواقع- على الفعل المشته، فإنّ المكلف لم يكن ممنوعا منه بمقتضى التبعّد الاستصحابي، فلم يرتكب فعلا ممنوعا حتى يستحقّ العقاب بسببه.

فالإنصاف أنّ عمده الدليل في المقام هو الاستصحاب على هذا التقرير، و مع جريانه لا تصل النوبه إلى الأدلّه الآخر من قاعده قبح العقاب بلا بيان و حديث الرفع و غير ذلك، فإنّ موضوع القاعده عدم الوصول و اللابيان و عدم الأمن من العقاب، و من الواضح أنّ الاستصحاب بيان و وصول و مؤمن من العقاب، و مورد حديث الرفع عدم العلم، و الاستصحاب علم تعبدى.

نعم، نحتاج إلى سائر الأدلّه في بعض الموارد، كما إذا علمنا إجمالا بحرمة فعل في زمان و إباحته في زمان آخر و لم يعلم التقدّم و التأخر، فحينئذ

لا يجرى الاستصحاب، لانتفاء حاله السابقه المتيقنه، فلا بدّ من التمسك بذيل قاعده قبح العقاب بلا بيان أو حديث الرفع أو غير ذلك من الأدله.

و احتجّ للقول بوجوب الاحتياط فى المقام بالأدله الثلاثه:

أما الكتاب: فآيات:

منها: الناهيه عن القول بغير العلم،

كقوله تعالى: لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (١).

وفيه: أنّ القول بالبراءه فى المقام- بمقتضى قبح العقاب بلا بيان و الأخبار الدالّه عليها- ليس قولاً بغير علم، بل القول بوجوب الاحتياط فى مثل المقام قول بغير علم.

و منها: الناهيه عن الإلقاء فى التهلكه،

كقوله تعالى: لا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٢).

وفيه: أنّه لا- مهلكه فى الاحتمام بعد وجود ما دلّ على البراءه من العقل و النقل، مضافاً إلى أنّ المهلكه المحتمل له لا دليل على حرمة إلقاء النفس فيها لو كان لغرض عقائى.

و منها: الأمره بالتقوى.

و الجواب عنها: أنّ التقوى من «وقى يقى» بمعنى حفظ النفس عن الوقوع فى المهلكه إمّا الأخرى- كما يستفاد من قوله تعالى: قُوا أَنْفُسَكُمْ وَ أَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِجَارَةُ (٣)- و إمّا الدنيويّه.

أما الأولى فلا نحتملها فى المقام، لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

١- الإسراء: ٣٦.

٢- البقره: ١٩٥.

٣- التحريم: ٦.

و أمّا الثانيه فالمتيقنه منها يجب دفعها، أمّا المحتمله منها فالتقوى فيها من مراتب كمال العبد، و لا تجب قطعاً، و لذا أنفق الأصوليون و الأخباريون - سوى المحدث الأسترآبادى - على جواز الاقتحام فى الشبهات الوجوبيه.

و أمّا الأخبار: فيما دلّ على وجوب التوقف عند الشبهه،

كقوله عليه السلام:

«قف عند الشبهه فإنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»(١).

و الجواب: أولاً: أنّ معنى الشبهه هو التباس الأمر على المكلف و عدم معرفه طريق يسلكه، و ليس معناها الشكّ، فلا تدلّ على وجوب التوقف إلّما فى الشبهات البدويه قبل الفحص و المقرونه بالعلم الإجمالى، التى توجب تحيّر المكلف فى مقام الامتثال و التباس أمر التكليف عليه، و أمّا فيما هو محلّ الكلام من الشبهات البدويه بعد الفحص فلا، لعدم كون الأمر مشتبهاً على المكلف و لا يتحيّر فى مقام الامتثال بعد حكم العقل بقاعده قبح العقاب بلا بيان، و ورود النقل على جواز الاقتحام فيها.

و ثانياً: أنّ مقتضى التعليل فى بعض هذه الروايات بأنّ الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه هو ثبوت الملازمه بين الاقتحام فى الشبهه و احتمال الوقوع فى الهلاك - كالأخروى، فاحتمال الوقوع فى العقاب علّه للأمر بالتوقف، فلا بدّ من كونه مفروض الوجود قبل الأمر، و لا يعقل أن يجىء احتمال العقاب من قبل الأمر بالتوقف الّذى هو معلوله، و من الواضح أنّا لا نحتمل العقاب فى اقتحام الشبهات البدويه بعد الفحص، لقبح العقاب بلا بيان، فمورد هذه الأخبار هى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى و البدويه قبل الفحص، التى نحتمل العقاب على ارتكابها.

١- الوسائل ٢٠: ٢٥٨ - ٢٥٩، الباب ١٥٧ من أبواب مقدّمات النكاح، الحديث ٢.

و لا تقاس هذه الأخبار بمثل: من قتل نفسا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها و «من سرق فكذا» و «من زنى فكذا» مما بين الحكم بلسان التوعيد و بالدلاله الالتزاميه، فإنه و إن كان صحيحا فى الجملة إلا أنه لا يمكن فى المقام، لما عرفت من أن الأمر بالتوقف معلل باحتمال الوقوع فى العقاب، و هو منتف فى المقام.

لا- يقال: إنَّ المستفاد من نفس هذه الأخبار أنَّ احتمال الوقوع فى الهلاك الأخرى موجود فى كلِّ شبهه، و ذلك من جهة إطلاق لفظ الشبهه، الوارد فى الروايات، فتكون هذه الروايات فى قوه قولنا: «لا بدَّ من التوقف عند كلِّ شبهه، فإنَّ الوقوف عند كلِّ شبهه حتى البدويّه منها بعد الفحص خير من الاقتحام فى الهلكه المحتمله فيها» و بذلك نستكشف إننا أنَّ الشارع أوجب الاحتياط قبل ذلك و جوبا طريقنا مولويا حفظا للتكاليف الواقعيه، و إلا لم يكن احتمال العقاب موجودا، لعدم البيان من الشارع و قبح العقاب بلا بيان.

فإنه يقال: إيجاب الاحتياط، المستكشف إننا لو كان بأخبار الاحتياط، فهو خلف الفرض، فإنَّ المفروض التمسك بأخبار التوقف، و إن كان بنفس الأمر بالتوقف، فقد عرفت أنه معلول لاحتمال العقاب، الذى لا يوجد فى المقام إلا بإيجاب الاحتياط فكيف يعقل إثبات إيجاب الاحتياط بنفس الأمر بالتوقف؟! و إن كان بدليل آخر لم يصل إلينا، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان فى نفس هذا التكليف، أى إيجاب الاحتياط، و نحكم بالبراءه عن هذا التكليف.

و بما قرّرنا الإشكال- من أنَّ إيجاب الاحتياط، المستكشف إننا وجوب

مولويّ طريقىّ - ظهر عدم تماييه ما أفاده الشيخ (١) في الجواب من أنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمه للتحرز عن العقاب الواقعي، فلازمه ترتّب العقاب على الواقع المجهول و مخالفه التكليف غير الواصل، و هو قبيح، و إن كان حكما ظاهريًا نفسيًا، فالعقاب مترتب على مخالفته لا مخالفه التكليف الواقعي المجهول، فلا يكون بيانًا، فيكون العقاب على مخالفه التكليف الواقعي عقابا بلا بيان و هو قبيح.

و ذلك لعدم انحصار الوجوب المولوي فيما أفاده، بل يمكن أن يكون الوجوب مولويًا طريقيًا، كما عرفت.

و الصحيح في الجواب ما ذكرناه من عدم إمكان ذلك.

و بالجملة، الأمر بالتوقّف في هذه الأخبار لا يكون إلّا للإرشاد إلى الاحتراز عن العقاب المحتمل في محتمل التكليف، و مورده منحصر في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي و البدويّ قبل الفحص.

و بما دلّ على وجوب الاحتياط، كقوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك» (٢).

و الجواب: أنّ الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار ليس إلّا للإرشاد، و الشاهد على ذلك أنّ بعضها - كالخبر المذكور - آب عن التخصص، مع أنّ الأخبارى معترف بعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة و الحكميّة الوجوبيّة منها، و على فرض دلالتها على وجوب الاحتياط في المقام فحيث إنّها عامّة شامله لجميع الشبهات البدويّ قبل الفحص و بعده و المقرونة بالعلم

١- فرائد الأصول: ٢٠٧-٢٠٨.

٢- أمالي الطوسي: ١١٠-١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٦.

الإجمالى و ما دلّ على البراءه خاصّ، فلا محاله تخصّص به، فتختصّ بغير الشبهات البدويّه بعد الفحص، التى هى مورد النزاع.

و هكذا أخبار التوقّف على فرض دلالتها عامّه تخصّص بأخبار البراءه بمقتضى الجمع العرفى.

و هذا مضافا إلى أنّ أخبار الاحتياط غايتها الظهور فى وجوب الاحتياط، فلا تقاوم ما هو نصّ فى البراءه، كقوله عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١).

و أمّا العقل: فلاستقلاله بلزوم الاحتياط فى كلّ محتمل التكليف

إذا كان من أطراف العلم الإجمالى، و من الواضح أنّنا نعلم إجمالا- بوجود تكاليف إلزاميّه فى الشريعة المقدّسه، و نحتمل بالوجدان أنّ شرب التتن منها، فإذا استقلّ العقل بالتنجيز، فلا يجوز ارتكاب شىء من الأطراف إلّا بعد وجود مسقط للتنجيز، و ليس فى البين ما يكون كذلك، فلا بدّ من ترك كلّ ما يحتمل الحرمة حتى يحصل العلم بامتنال التكاليف و المحرّمات الواقعيّه المنجزه بمقتضى العلم الإجمالى بثبوتها.

و بالجملة، بعد تنجيز العلم الإجمالى لا بدّ من دليل مسقط للتنجيز فى كلّ ما نحكم بعدم وجوب الاحتياط فيه من أطراف العلم، و لا- يرفع اليد عن الاحتياط فى شبهه إلّا إذا علم وجدانا خروجها عن أطراف العلم أو دلّ دليل على ذلك إمّا بالمطابقه أو بالالتزام، و المفروض أنّ أى محتمل التكليف من الشبهات البدويّه يكون من أطراف العلم الإجمالى، و لم يحصل لنا العلم الوجدانى بخروجها عن دائره العلم، و لم تدلّ أدلّه اعتبار الطرق و الأمارات- المثبتة

١- الفقيه ١: ٢٠٨-٩٣٧، الوسائل ٢٧: ١٧٣-١٧٤، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٦٧.

للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال - على نفى الحكم عن سائر الأطراف و موارد الشبهات البدويّة لا بالمطابقه - و هو واضح - و لا بالالتزام، فإنّ الدلاله الالتزاميه متوقّفه على العلم بانحصار التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال و لا تحتل الزيادة، و فى المقام ليس كذلك.

مثلا: إذا علمنا إجمالا بثبوت التكليف بإتيان صلاه فى يوم الجمعة مردّده بين الظهر و الجمعة، فإن علمنا من الخارج بأنّ الواجب أمر واحد لا - أزيد إمّا الظهر أو الجمعة، فإذا قامت أماره حينئذ على وجوب الظهر مثلا، فتدلّ بالالتزام على أنّ الجمعة ليست بواجبه، و إن احتملنا وجوب كليهما، فبقيام أماره على وجوب الظهر لا ينفى الوجوب عن الطرف الآخر، و العلم الإجمالى على تنجيزه، إذ من المحتمل أنّ المعلوم بالإجمال وجوبه هو الجمعة و كانت الظهر أيضا واجبه بمقتضى الدليل.

و بهذا التقريب يندفع ما أفاده صاحب الكفايه من سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بانحلاله إلى العلم التفصيلي بما هو مؤدى الأمارات و الأصول من الأحكام الإلزاميه، و الشك البدوى فى موارد الشبهات البدويّة، و مثل لذلك بما إذا علمنا إجمالا بحرمة إناء زيد تردّد بين إناءين، فقامت البيّنه على أنّ هذا إناء زيد (١).

وجه الاندفاع: أنّ العلم الإجمالى لو كان مرّبا من القضيه الحملية اليقيته، ك «إناء زيد نجس» و قضيه منفصله حقيقته، كأن يقال: «إنّ إناء زيد إمّا هذا أو ذاك» فلا محاله ينحلّ العلم الإجمالى بقيام البيّنه على أحد الطرفين، كحصول العلم الوجدانى، و ينفى الحرمة عن الطرف الآخر.

و أما لو كان مركبا من قضيتين: قضيه حمليه و قضيه منفصله مانعه الخلو، كما إذا علمنا بنجاسه أحد الكأسين و احتملنا نجاسه كليهما، فقيام البيئه على نجاسه أحدهما المعين لا يوجب نفى النجاسه عن الطرف الآخر، و المقام من هذا القبيل، كما لا يخفى، فلا تنفى الطرق و الأصول التكليف عن غير مواردها، فلا تكون مسقطه للتنجيز فى موارد الشبهات البدويه، فهذا الجواب عن هذا التقريب لا يفيد.

و الصحيح فى الجواب عنه: أولاً: بالنقض بالشبهات الوجوبيه، فإن مقتضى العلم الإجمالى الاحتياط و الإتيان بكل ما نحتمل وجوبه مع أن جلّ الأخباريين لا يلتزمون بذلك.

و ثانيا: بالحلّ، و هو ما ذكرنا سابقا من أن لنا علوما إجماليه ثلاثه: علما إجماليا بثبوت تكاليف إزمائه فى الشريعه المقدسه، و علما إجماليا ثانيا بوجود تكاليف إزمائه بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول بل أزيد فيما بين الأمارات و الطرق، و علما إجماليا ثالثا بوجود تكاليف كذلك فيما بأيدينا من الأخبار المعتبره المودعه فى كتب الشيعه، ثم إننا نقطع بأن جميع الأمارات و هكذا الأخبار لا تكون غير مطابقه للواقع، فإن قطعنا بمطابقته بعض الأمارات أو الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم الأول، فلا محاله ينحلّ العلم الأول بالثانى و الثانى بالثالث، فيصير غير موارد الأخبار شبهات بدويه، و تخرج عن دائره العلم الإجمالى، و إن لم نقطع بذلك، فلا بدّ من التمسك بأدله اعتبار الأمارات و الأخبار لإثبات انحلال العلم الإجمالى الأول، و حيث إن المسالك فى معنى الحجّيه مختلفه، فينبغى التكلّم على جميع المسالك الثلاثه.

فنعول: أمّا على ما اخترناه- وفاقا لشيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- من أنّ مفاد أدلّه اعتبار الأمارات هو جعل الطريقيّه و الوسطيّة في الإثبات و العلم تعبدا:

فالانحلال واضح، ضروره أنّا على هذا نعلم علما تعبديّا بأنّ مؤدّيات هذه الأخبار- المشبته للتكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بل أزيد- أحكام واقعيّه، فإذا عملنا بهذه الأخبار، فقد امثلنا التكاليف المعلومه لنا إجمالاً- بل أزيد، فلا يبقى بعد ذلك علم بالتكليف.

فعلى هذا المسلك، الشبهات البدويّه خارجه عن تحت دائره العلم الإجمالي، كما في صورته العلم الوجداني بمطابقته بعض الأخبار للواقع بمقدار المعلوم بالإجمال، غايه الأمر أنّ الانحلال هناك وجداني و هنا تعبدي.

و أمّا على مسلك جعل المنجزيه و المعدّريّه- كما ذهب إليه صاحب الكفايه(٢)- فقد استصعب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- ذلك، نظرا إلى أن الأماره على هذا منجزه أخرى للواقع، بمعنى أن لا- عذر للمكلّف في مخالفتها على تقدير إصابتها للواقع كالعلم الإجمالي، و المنجز على المنجز لا يوجب انحلال العلم، فالمنجزيه الثابته في باقى الأطراف بمقتضى العلم الإجمالي على حالها(٣).

و لكنّ الإنصاف أنّ العلم الإجمالي منحلّ على ذلك أيضا، و ذلك لأنّ تنجيز العلم الإجمالي إنّما يكون من جهه تعارض الأصول الموجوده في الأطراف، أمّا إذا فرضنا في مورد لم تكن الأصول معارضه، فلا يكون العلم الإجمالي منجزا، كما إذا علمنا إجمالاً بعد الظهر بترك إحدى الصلاتين إمّا ظهر هذا اليوم أو صبح اليوم الماضى، فإنّ أصل الاشتغال الثابت في أحد الطرفين

١- أجود التقريرات ٢: ١٩٢-١٩٣.

٢- كفايه الأصول: ٣١٩.

٣- أجود التقريرات ٢: ١٩٣.

- حيث لا- معارض له- يجرى و لا- ينجز العلم، و يحكم بوجوب إتيان الظهر و عدم وجوب قضاء الصبح، لقاعده الحيلولة، و المقام من هذا القبيل، فإنّ الأصل الجارى فى موارد الشبهات البدويّه- و هو أصل البراءة- سليم عن المعارض، لتنجز التكليف فى سائر الأطراف بقيام الطرق و الأمارات حينما علمنا إجمالاً- بوجود التكاليف فيه و فى ذلك الزمان حيث تنجز التكاليف بمقدار المعلوم بالإجمال بقيام الطرق، فلا أثر للعلم الإجمالى.

نعم، لو كان تنجز الأماره من حين الوصول، فلم يكن يؤثّر فى الانحلال، و كان نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بملاقاه أحدهما المعين للنجاسه يوم الجمعة، أو قامت بينه على ذلك، فإنّ منجزه أحد الطرفين يوم الجمعة بواسطة العلم أو البيّنه لا ترفع منجزه الطرف الآخر الثابته بواسطة العلم الإجمالى.

و لكنّ الأمر ليس كذلك، بل يكون المقام نظير ما إذا علمنا بنجاسه أحد الإناءين يوم الخميس ثمّ بعد ذلك علمنا بنجاسه أحدهما المعين فى ذلك اليوم بعينه أو قامت البيّنه على ذلك، و من المعلوم أن لا أثر للعلم الإجمالى الذى تنجز أحد طرفيه بمنجز آخر غيره.

و بالجمله، كلّ علم إجمالى تنجز أحد طرفيه أو أطرافه بمنجز آخر لا- يوجب التنجز من جهه أنّ الأصل الجارى فى سائر الأطراف سليم عن المعارض و لا يتساقط بالمعارضه.

و لا- يخفى أنّه فرق بين المقام و بين ما إذا خرج أحد الأطراف عن محلّ الابتلاء، أو اضطرّ إلى ارتكابه أو أتى بأحد طرفي المعلوم بالإجمال، كصلاه الظهر و الجمعة، فإنّه لا يوجب الانحلال، و ذلك لأنّ العلم الإجمالى ينجز التكليف من أوّل الأمر، و الآن أيضا ذاك العلم الإجمالى موجود بمعنى أنّ

المكلف بعد إتيان صلاه الظهر - مثلا- أيضا يعلم إجمالا بأن الواجب في يوم الجمعة في الشريعة المقدسه أحد أمرين: إما الظهر أو الجمعة، غايه الأمر أنّ الإتيان بالظهر صار سببا لسقوط التكليف الثابت بمقتضى العلم الإجمالى بالنسبه إلى هذا الطرف فى مقام الامتثال.

و هكذا الكلام فى الخروج عن محلّ الابتلاء و الاضطرار.

و أما على مسلك جعل الحكم المماثل: فربما يتوهم ورود الإشكال المتقدم عليه أيضا من جهه أنّ الأمارات على ذلك لا تكون بيانا للواقع و ناظره إليه، فالعلم الإجمالى بوجود التكليف الواقعيه باق و منجز لها.

و الجواب هو الجواب عن الإشكال المتقدم، فلا نعيده.

ثمّ إنّه ربّما استدلّ بدليل عقلى آخر (١)، و حاصله: أنّ الأصل فى الأشياء - مع قطع النظر عن شرع و شريعته - هو الحظر و الحرمة فى غير الضروريات من الأفعال، و ذلك لأنّ الأشياء كلّها ملك لله تبارك و تعالى و تحت سلطانه، و لا يجوز التصرف فى ملكه و سلطانه تعالى إلّا بمقدار الضروره، فإذا ورد الشرع، فما أبيض من الأشياء و علمت إباحته فهو، و ما لم يبيّن و لم تعلم إباحته فيبقى تحت الأصل المذكور، و الشبهات البدويه لم يثبت من الشرع جواز الاقتحام فيها، فإنّ الأخبار الدالّه عليه معارضه بأخبار الاحتياط، و المرجع بعد المعارضه و التساقت هو الأصل الأوّلى و هو الحظر.

و فيه: أولا: أنّ هذه المسأله ليست باتّفاقه، بل ذهب بعض إلى أنّ الأصل هو الإباحه، فلا ينبغى جعل مثلها دليلا.

و ثانيا: أنّ الموضوع فى المسألتين مختلف، فإنّ موضوع الحكم العقلى

بالحظر فى تلك المسأله هو عدم ورود الشرع و فى هذه المسأله ورود الشرع و بيان الأحكام، و لا تتحدان موضوعا حتى تكونا متحدى الحكم أيضا، و لذا ترى بعض من التزم فى تلك المسأله بالحظر التزم هنا بالإباحه و بالعكس.

و ثالثا: أنا أثبتنا سابقا أنّ أخبار البراءه مقدّمه على أخبار الاحتياط إمّا بالنصوصيه و الأظهرية أو بالتخصيص.

و استدّلوا أيضا بأنّ الإقدام على ما لا يؤمن من المفسده فيه كالإقدام على ما علم فيه المفسده.

و فيه: أنّ هذا صغرى من صغريات و جوب دفع الضرر المحتمل، و قد مرّ ما فيه مفصّلا، فلا نعيده.

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأول: أنه حيث إنّ موضوع البراءه العقلية عدم البيان و موضوع البراءه الشرعية هو الشك،

فلا- محاله لا يجرى أصل البراءه فى مورد جريان أصل آخر رافع للشك، إذ به يرتفع الشك، و يتحقّق البيان، فلا موضوع لأصل البراءه لا عقليّه و لا شرعيّه، و لا فرق فى ذلك بين أن تكون الشبهه موضوعيه، كما إذا شكّ فى حلّيه مائع متيقّن الخمرية سابقا، أو حكميه، كما إذا شكّ فى حلّيه و طء الحائض بعد الطهر و قبل الاغتسال، فاستصحاب الخمرية فى الأوّل و الحرمة فى الثانى رافع لموضوع البراءه. و هذا هو المراد من الأصل الموضوعى فى كلام الشيخ (١)، و ليس المراد منه هو الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الأصل الحكمى، بل المراد مطلق ما يكون رافعا لموضوع البراءه سواء جرى فى الموضوع أو فى الحكم. و بهذه المناسبه- أى بمناسبه أنّه

يرفع موضوع البراءة- سَمَى أصلاً موضوعياً.

و بالجمله جريان البراءة مشروط بعدم ارتفاع موضوعها بسبب أصل آخر، و قد فرّع الشيخ- قدّس سرّه- على ذلك عدم جريان أصل البراءة فى حيوان شكّ فى حرمة و حلّيته من جهة الشكّ فى قبوله التذكية و عدمه(١).

و ينبغى التكلّم فى صور الشكّ بجميعها.

فنقول: إنّ الشبهه تاره تكون موضوعيه، و أخرى حكميه.

أمّا الأولى: فعلى أقسام:

الأول: ما إذا علم بأنّ الحيوان الموجود قابل للتذكية، و علم أيضاً بوقوع التذكية عليه و لكن شكّ فى حلّيته من جهة الشكّ فى كونه شاه أو أرنبا بسبب أمور خارجيه، كظلمه أو عمى و أمثال ذلك.

و فى هذا القسم لا- ريب فى جريان البراءة و التمسّك بقوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»(٢).

لا- يقال: إنّ اللحم الموجود كان سابقا قبل عروض الموت محرّم الأكل من جهة حرمة أكل الحيوان الحىّ أو حرمة أكل القطعه المبانه من الحىّ، فنستصحب حرمة الثابته على تقدير كونه حيا.

فإنّه يقال: بقاء الموضوع فى الاستصحاب معتبر، و موضوع الحرمة المتيقّنه كان الحيوان الحىّ أو القطعه المبانه منه، و بعد وقوع التذكية عليه لا يصدق عليه شىء من العنوانين، كما لا يخفى.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده الشهيد- قدّس سرّه- من أنّ الأصل فى اللحوم هو

١- فرائد الأصول: ٢١٨.

٢- الكافى ٥: ٣١٣- ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦- ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٨ و ٩: ٧٩- ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧- ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الحرمة (١)، غير تامّ إن أراد- قدّس سرّه- إطلاقه الشامل حتى هذه الصورة.

الثانى: ما إذا علم بأنّه ممّا يقبل التذكيه، و علم بوقوع التذكيه أيضا لكن شكّ فى عروض ما هو مخرج لقابليته لذلك، كما إذا شكّ فى عروض الجلل على شاه فذكيّ.

و فى هذا القسم أيضا يحكم بالحليّه، لاستصحاب عدم عروض الجلل، و عدم خروجه عن كونه قابلا للتذكيه، و بضمّ هذا الأصل إلى الوجدان- و هو وقوع التذكيه عليه- يثبت المطلوب، و هو: أنّ هذا حيوان قابل للتذكيه، و وقع عليه التذكيه، فهو محلّل الأكل.

الثالث: ما إذا شككنا من الأوّل فى قابليته للتذكيه و عدمها و لم تكن حاله سابقه متيقّنه فى البين، كما إذا شككنا فى كونه شاه أو كلبا.

و فى هذا القسم أيضا يمكن إثبات الحليّه إن قلنا بجريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلّيّه، و قلنا بوجود عموم دالّ على قابليته كلّ حيوان للتذكيه إلّا ما خرج، و ذلك لأنّ الكلبيّه- مثلا- عنوان وجودى أخذ فى الدليل المخصّص، و حيث إنّ هذا الحيوان الموجود قبل وجوده لم يكن ذاته و لم يكن متّصفا بالكلبيّه أيضا، فالأصل عدم اتّصافه بوصف الكلبيّه، و عدم تعنونه بهذا العنوان، فببركه الاستصحاب نثبت أنّه ليس ممّا خرج من العموم، ثمّ نحكم بمقتضى العموم بكونه قابلا- للتذكيه، و حيث وقع عليه التذكيه فهو حلال.

و إن أنكرنا جريان الاستصحاب فى الأعدام الأزلّيّه أو لم نظفر بعموم كذلك، فإن قلنا بأنّ التذكيه أمر بسيط مسبّب عن هذه الأفعال الخارجيه من التسميه و فرى الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلما و آله الذبح حديدا و غير

ذلك، و خصوصيته في الحيوان دخيله في تحقق هذا الأمر البسيط، فيجرب استصحاب عدم تحقق التذكية (١)، الثابت حال الحياه، و يحكم بكونه محرّم الأكل.

و إن قلنا بأن التذكية عباره عن نفس هذه الأفعال الخارجيه - كما احتمله بل استظهره شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره - فيحكم بحلّيته بمقتضى قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» (٣) إلى آخره، إذ المفروض أنّ التذكية ليست إلّا نفس هذه الأفعال، و هي محقّقه، فالشكّ إنّما يكون في كون هذا اللحم من القسم الحلال أو الحرام.

و لكنّ الحقّ أنّ التذكية - كالزوجه و الملكيه و غيرهما - أمر بسيط مسبّب عن سبب خاصّ، و لا وجه للاستظهار من قوله تعالى: **إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ** (٤) من جهه إسناد التذكية إلى المكلّفين، فإنّه مثل أن يقال: إلّا ما ملكتم أو زوجتم، و على ذلك لا يحكم بحلّيه المشكوك في هذا القسم، إلّا أن يسهل الخطب أنّ هناك روايه دالّه على قابليه كلّ حيوان قابل للتذكية، و تقرّر في مقرّه جريان

١- أقول: وجهه أنّ المورد يكون من موارد الشكّ في المحصل. و لكنّ الحقّ هو عدم الفرق بين القول بكون التذكية أمراً مركّباً و القول بكونها أمراً بسيطاً فيما نحن فيه، و ذلك أنّ الأمر البسيط على قسمين: أحدهما: أنّه أمر عرفي و محصّله أمر تكويني كالأمر بقتل المشرك، فإذا شكّ بعد إتيان أعمال في الخارج في حصول القتل فيستصحب عدمه. و الآخر: أنّه أمر شرعي كالطهاره بالنسبه إلى الغسلات، و المحصل هنا أمر شرعي، و بيانه على عهدہ الشارع، فإذا شككنا في جزئيه شىء في المحصل فنرفع الشكّ بالبراءه، فإذا فرضنا وقوع التذكية التي دلّت عليها الأدلّه و رفعنا الشكّ بالبراءه عمّا زاد على تلك الأمور فليس الشكّ باقياً، فلا فرق فيما نحن فيه بين تركّب التذكية و بساطتها. نعم ترجع هذه البراءه إلى البراءه في الشبهه الحكميه. (م).

٢- أجود التقريرات ٢: ١٩٤.

٣- تقدّم الإشارة إلى مصادره في ص ٣١٨ الهامش (٢).

٤- المائده: ٣.

الاستصحاب فى الأعدام الأزلية، فإذا استصحبنا عدم كونه ممّا خرج من عنوان العامّ، نتمسك بالعموم، و نحكم بحليته.

الرابع: ما إذا رأينا لحمًا مطروحا على وجه الأرض و شككنا فى وقوع التذكية عليه.

و هذا القسم لا ريب فى كونه محكوما بالحرمة على كلّ تقدير، لاستصحاب عدم وقوع التذكية عليه، إنّما الإشكال فى أنّه هل يحكم بنجاسته أيضا، أو لا؟ ذكر صاحب الكفاية - قدس سرّه - أنّه محكوم بالنجاسة أيضا، لأنّ موضوع النجاسة ما لم يذكّر (١).

و الظاهر أنّ الأمر ليس كذلك، إذ ليس لنا دليل على النجاسة أخذ فى موضوعه عنوان عدمى، بل الروايات الواردة فى الباب جميعا دالّة على أنّ موضوع النجاسة هو الميتة، و هو أمر وجودى، فإنّه عبارة فى عرف المتشرّعه عمّا مات حتف أنفه، أو ما استند موته إلى سبب غير شرعى، و هذا العنوان و إن كان ملازما لغير المذكى، إذ هما من الضدّين لا - ثالث لهما إلّا أنّ استصحاب عدم استناد الموت إلى سبب شرعى لا يثبت استناد الموت إلى سبب غير شرعى الذى هو الموضوع للنجاسة.

و بالجمله، ما علم أنّ موته مستند إلى سبب شرعى الذى هو عبارة أخرى عن التذكية، فلا إشكال فى حليته، و ما علم أنّ موته غير مستند إلى ذلك، فلا إشكال فى حرمة و نجاسته، و أمّا ما شكّ فى أنّ موته مستند إلى سبب شرعى أولا فبالاستصحاب يثبت عدم كون موته مستندا إلى سبب شرعى، و ليس هو موضوع النجاسة، بل موضوع النجاسة هو ما كان موته مستندا إلى

سبب غير شرعى.

نعم، لو كان المأخوذ فى موضوع النجاسه عنوانا عدميًا، لكان الاستصحاب جاريا، و لكن عرفت أنه ليس فى الروايات ما هو كذلك.

نعم، ذكر المحقق الهمداني فى كتاب طهارته روايه ادعى دلالتها على ذلك، و هى روايه قاسم الصيقل، قال: كتبت إلى الرضا عليه السلام: إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، فتصيب ثيابى فأصلى فيها؟ فكتب إلى «اتخذ ثوبا لصلاتك» فكتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السلام: إنى كنت كتبت إلى أبيك بكذا و كذا، فصعب على ذلك، فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشيه الذكيه، فكتب إلى «كل أعمال البر بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس»^(١) فإن قوله عليه السلام: «فإن كان ما تعمل وحشياً ذكياً فلا بأس» ادعى أن مفهومه إن لم يكن ذكياً ففيه بأس^(٢).

و الظاهر أنه لا يدل على المطلوب، و ذلك لأن هذه القضية حيث إنَّها فى مقابل قول الراوى:- إنى أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، إلى أن قال: فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشيه الذكيه- لا- مفهوم لها إلا بالنسبه إلى المذكور فى السؤال من جلود الحمر الميتة، فمفهوم القضية بحسب الظاهر- و الله العالم- هو: إن لم يكن ما تعمل وحشياً ذكياً و كان من جلود الحمر الميتة، ففيه بأس. و الشاهد على ذلك أخذ قيد الوحشيه فى موضوع الحكم مع أنه لا دخل له فيه إثباتا و لا نفيًا.

و أما الشبهه الحكيمه: فعلى أقسام أيضا:

١- الكافي ٣: ٤٠٧-١٦، التهذيب ٢: ٣٥٨-١٤٨٣، الوسائل ٣: ٤٦٢-٤٦٣، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- مصباح الفقيه ١: ٥٢٤.

الأول: ما شكَّ في حليته و حرمة مع العلم بكونه قابلا للتذكية و العلم بوقوع التذكية عليه، و الحكم هو الحليته، كما كان كذلك في الشبهه الموضوعيه منه، و الكلام هو الكلام.

الثاني: ما علم بكونه قابلا للتذكية سابقا و وقوعها عليه و كان الشكَّ في كونه قابلا للتذكية فعلا من جهة عروض ما يحتمل كونه رافعا لذلك، كالجلل، و الكلام فيه أيضا هو الكلام في القسم الثاني من الشبهه الموضوعيه.

الثالث: ما شكَّ في حليته من جهة الشكَّ في كونه قابلا للتذكية مع عدم وجود الحاله السابقه التي هي قابليته للتذكية، كما إذا تولد حيوان من شاه و كلب و لم يكن ملحقا بأحدهما أو بآخر غيرهما في الصدق العرفي حتى يلحقه حكمه.

و في هذا الفرض لا نحتاج إلى الأصل الأزلي الذي كُنَّا نحتاج إليه في الشبهه الموضوعيه منه، فإن كان لنا عموم دال على قابليه كل حيوان للتذكية إلا ما خرج، نتمسك بالعموم إذا لم يكن المشكوك من العنوان المخرج، فإنه المفروض أن الشبهه حكميه و ليست بموضوعيه حتى يكون التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه. و إن لم يكن لنا عموم كذلك، فإن قلنا ببساطه التذكية، فيجری استصحاب عدم التذكية (١) و إن قلنا بتركيبه و إنها نفس هذه الأفعال، تجرى أصاله الحل، كما في الشبهه الموضوعيه منه.

الرابع: ما شكَّ في وقوع التذكية عليه من جهة الشكَّ في أحد شرائطها كما إذا ذبحنا شاه بغير الحديد مع التمكن من الحديد و شكنا في أن الذبح بالحديد مع التمكن منه شرط من شرائط تحقق التذكية أو لا، ففي هذا

١- أقول: قد مرَّ منا أنه لا فرق بين بساطه التذكية و تركيبها في عدم جريان استصحاب عدم التذكية فراجع. (م).

الفرض تجرى أصاله عدم التذكية (١) حتى لو قلنا بأنّ التذكية عباره عن نفس الأفعال الخارجيه، إذ الشكّ حينئذ في مصداقيه هذا الذبح الخارجى لمفهوم التذكية الشرعيه، و الأصل عدم تحقّق التذكية التى جعلها الشارع موضوعا للحلّيه، فيحكم بالحرمة، لكن لا- يثبت هذا الأصل النجاسه، لما عرفت فى الشبهه الموضوعيه من أنّ عنوان «الميته» الّذى هو عنوان وجودى أخذ فى موضوع النجاسه، فأصاله عدم كونه مذكى لا تثبت كونه ميته، بل هى معارضه- كما أفاده النراقى قدّس سرّه- بأصاله عدم كونه ميته.

نعم، النجاسه من لوازم الحرمة عقلا، فإنّ الواقع لا- يخلو من أحد أمرين: إمّا مذكى فحلال طاهر، أو ميته فحرام نجس، إلّا أنّ شأن الأصول التفكيك بين اللوازم و الملزومات، و نظائره كثيره فى الفقه.

الأمر الثانى: أنه لا شبهه فى إمكان الاحتياط و حسنه عقلا فى التوصلّيات مطلقا،

كان أمر المشتبه مرّدا بين الوجوب و الاستحباب أو لم يكن، بل كان مرّدا بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه و الكراهه.

و هكذا لا ريب فيه فى التعبديّات فيما إذا كان أمر المشتبه مرّدا بين الوجوب

١- أقول: الحقّ هو عدم جريانها أوّلا، لوجود الإطلاق اللفظى الحاكم على الأصل، و هو قوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ* [الأنعام: ١١٨] و هذا ينفى اعتبار كلّ محتمل الاعتبار كالحديد فى المثال. و ثانيا: لو سلّم كون التذكية أمرا شرعيّا محضا غير مفهوم للعرف حتى يجرى الإطلاق، نقول: الإطلاق المقامى رافع للشكّ، و ذلك أنّ الدليل الدالّ على كيفيه التذكية الشرعيه كان خاليا عن هذا القيد فيحكم بعدم اعتباره. و ثالثا: لا مجال لجريان استصحاب عدم التذكية فى نفسه، فإنّ مفهوم التذكية على هذا يصير كمفهوم الغروب من الشبهات المفهوميه، و لا يجرى الأصل فى الشبهات المفهوميه كما اعترف به سيّدنا الأستاذ، فعند عدم جريان الأصل الحاكم يكون المرجع هو أصاله الحلّ لو لا الإطلاقان المذكوران: اللفظى و المقامى. (م).

و الاستحباب، فإنَّ المطلوبية متيقنه، فيمكن إتيانها بداعي المطلوبية بلا قصد الوجوب أو الندب، و قصد الوجه - مضافا إلى أنه لا دليل على لزومه - معتبر بعد التسليم فيما إذا أمكن بأن كان الوجوب أو الاستحباب متيقنا، أما في فرض عدم الإمكان - كالمقام - فلا معنى لاعتباره أصلا، فحينئذ يأتي المكلف بالسوره المرده بين الوجوب و الاستحباب بداعي الأمر المتعلق بها ضمنا أيما ما كان، و هكذا يدعوا المكلف عند رؤيه الهلال بداعي أمره الاستقلالي أيما ما كان.

و إنما الإشكال فيما إذا تردّد أمر المشتبه بين الوجوب و غير الاستحباب من الإباحه و الكراهه، حيث إنَّ المطلوبية غير متيقنه، و لا - بدّ في العباده من نية القربه، و هي متوقّفه على العلم بتعلّق الأمر بها، و لا يكفي حسن الاحتياط عقلا في رفع الإشكال، فإنَّ حسنه فرع إمكانه، و الكلام في إمكانه.

فالأولى في الجواب أن يقال: أما على مسلك صاحب الكفايه - قدّس سرّه - من أنّ القربه المعتبره في العباده ليست ممّا يتعلّق بها الأمر، بل ممّا يعتبرها العقل لأجل العلم بأنّ الغرض لا يحصل بدونها (١): فواضح، إذ المأمور به على هذا ليس إلّا ذات الفعل، و ليس قصد القربه من أجزائه أو شرائطه، غايه الأمر أنّه لا - بدّ من إضافه الفعل إلى الله تعالى حتى يكون مقرّبا و عباده، و من المعلوم أنّ إتيان محتمل الوجوب بتمام أجزائه و شرائطه إتيان للمأمور به الواقعي على تقدير وجوده، و الإضافه تتحقّق بالإتيان بداعي احتمال المطلوبية، فإذا أتى بهذا الداعي فقد أتى بالمأمور به و أضافه إلى المولى أيضا، و لا يعتبر في العباده أزيد من هذين الأمرين.

و أما على مسلك شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - من إمكان اعتبار قصد الأمر في

المتعلّق بالأمر الثانى دون الأمر الأوّل المتعلّق بنفس العباده(١): فحيث إنّ الأمر الثانى المتكفّل لبيان اعتبار إتيان الأمور به بداعى أمره ليس له عين و لا أثر فى الأخبار و الآثار إلّا ما يستفاد من بعض(٢) الأخبار فى باب الوضوء من أنّه إنّما جعل الطهور ليكون العبد طاهرا بين يدي المولى، و ليكن ذلك بتيه صالحه، و لا ريب فى إمكان الاحتياط فى المقام، إذ الإتيان باحتمال كون الفعل مطلوباً للمولى و موجبا لرضاه لا شكّ أنّه إتيان بتيه صالحه.

و بهذا الكلام ظهر - بناء على المسلك المختار من إمكان أخذ قصد القربه فى متعلّق الأمر الأوّل أيضا - أنّ المعتمد على هذا ليس إلّا إضافة الفعل إلى الله تبارك و تعالى، و من المعلوم تحقّق هذا المعنى فى المقام بالإتيان برجاء الأمر، و أىّ إضافه أعلى من الإتيان بداعى احتمال المطلوبيه، بل هو من أرقى مراتب العبوديه.

الأمر الثالث:

أنّ أوامر الاحتياط - مثل «أخوك دينك فاحتط لدينك»(٣) و غير ذلك - هل تثبت استحباب الاحتياط؟ أو أنّها أوامر إرشاديه و لا مولويه فيها؟

أفاد شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - بأنّها يمكن كونها إرشاديه، لأنّها واقعه فى مرحله الامتثال و سلسله معلولات الأحكام، نظير أوامر الإطاعه، كقوله تعالى:

أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ* (٤) و ما يكون كذلك لا يمكن أن يستتبع حكما

١- أجود التقريرات ٢: ٢٠٦.

٢- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٠٤، علل الشرائع: ٢٥٧، الوسائل ١: ٣٦٧، الباب ١ من أبواب الوضوء، الحديث ٩.

٣- أمالى الطوسى: ١١٠ - ١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٦.

٤- النساء: ٥٩.

و يمكن كونها مولويّه ناشئه عن مصلحه غير ملزمه هي قوه النفس للاحتراز عن المعاصي و المحرّمات، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك» (١)(٢). هذا حاصل ما أفاده.

و ما ذكره في بيان وجه كونها مولويّه في غايه الجوده، أمّا ما أفاده في وجه كونها إرشاديّه فغير تامّ.

بيان ذلك: أنّ الحكم المولويّ في مرحله الامتثال و إن كان لغوا لا معنى له و لو قلنا بإمكان التسلسل - و ذلك لأنّ ما لم تنته الأوامر المولويّه إلى درك العقل صحّه العقوبه على المخالفه و قبح عصيان المولى و كونه عدوانا و ظلما على المولى لا فائده فيها و لو وصلت إلى ما لا- نهايه له، فإن كان أمر من المولى في هذه المرحله، فلا محاله يكون إرشادا إلى ما أدركه العقل، و إلى ما ذكرنا أشار بعض الأخبار أيضا حيث يستفاد منه أنّ من لم يكن له زاجر من نفسه فلا ينفعه زاجر من غيرها (٣). و من بعض آخر: أنّ العقل رسول الباطن (٤) - إلّا أنّ ذلك مختصّ بالإطاعه اليقينيّه، و أمّا الإطاعه الاحتماليّه فلا، لأنّ العقل في موارد الشبهات يدرك عدم صحّه العقاب، فإذا أمر المولى بالاحتياط في الشبهات التي يدرك العقل قبح العقاب على الاقتحام فيها، فلا- محاله يكون مولويًا ناشئا من مصلحه إدراك الواقعيّات مثلا، و إذا ثبت من الخارج عدم لزوم الاحتياط، فيكون الأمر استحبابيّا مولويّا.

١- الفقيه ٤: ٥٣-١٩٣، الوسائل ٢٧: ١٦١، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢٧.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٠٤.

٣- نهج البلاغه- بشرح محمد عبده-: ١٥٤، و عنه في البحار ٤: ٣١٠-٣٨.

٤- الكافي ١: ١٦-١٢، و عنه في البحار ١: ١٣٧.

الأمر الرابع:

أنه بعد ما ثبت أن أوامر الاحتياط أوامر مولويّه هل يتحقّق الاحتياط بالإتيان بداعي الأمر الاحتياطي و لو كان الآتي غافلا عن الأمر الواقعي، نظير الإتيان بصلاه الليل بداعي أمرها النذري؟ أو لا يتحقّق الاحتياط و لا يصحّ العمل إلّا بالإتيان برجاء إدراك الواقع و احتمال الأمر الواقعي؟

و يتفرّع على ذلك جواز إفتاء المجتهد باستحباب محتمل المطلوبيّة بدون التنبيه على هذه الجهه، و عدمه بدون ذلك، بل عليه أن يتبّه على أنّ إعادته الصلاه مثلا في موضع كذا مستحبّه احتياطا و برجاء كونها مطلوبه.

الحقّ هو الأوّل، و وجه ما تقدّم في بحث التعيّد و التوضّي لمي مفصّلا، و إجماله أنّ الأوامر كلّها توضّي لميّه، و ليس لنا أمر تعيّد أصلا. نعم، المأمور به إمّا تعيّد إن كان لقصد القربه مدخلية فيه، أو توضّي إن لم يكن كذلك، فعلى ذلك، المأمور به بالأمر الاحتمالي الواقعي مركّب من أجزاء و شرائط من القراءة و الركوع و السجود و الطهاره و التوجّه إلى القبلة و غير ذلك، و من ذلك جهه الإضافه إلى الله تبارك و تعالي، التي هي قصد القربه المعتره في العباده، فإذا أتى به تامّ الأجزاء و الشرائط فقد أتى بالعباده المأمور بها، و من المعلوم أنّ الإضافه إليه تعالي كما تتحقّق بالإتيان برجاء المطلوبيّة كذلك تتحقّق بالإتيان بداعي أمره الاستحبابي.

الأمر الخامس: في أخبار «من بلغ»**إشاره**

(١) و لا ينبغي الإشكال في سند هذه الأخبار من حيث تضافرها و اعتبار بعضها،

فالكلام فيها يقع في جهتين:**الأولى: أنه هل لسان هذه الأخبار لسان الإرشاد**

إلى ما يدركه العقل من حسن الإتيان بما احتمال بلوغه من النبي صلّى الله عليه و آله بأن كان مفادها ترتّب الثواب

الانقيادى على الإتيان بما بلغ وجدانا أو تعبدا و لو كان قطعه أو الخبر مخالفا للواقع - و لم تكن ناظره إلى كيفية البلوغ أصلا، أو لسانها لسان جعل الحجية، و أنّ الخبر المتكفل لبيان حكم غير الزامى حجّه و لو كان ضعيفا غايته. و بعبارة أخرى: كانت هذه الأخبار مخصّية لأدله ما اعتبر في حجّيه الخبر من الشرائط في الخبر المتكفل للحكم الإلزامى، و أمّا ما هو مسوق لبيان الحكم غير الإلزامى فلا ينظر إلى عداله الراوى و لا وثاقته و لا غير ذلك من الشرائط، بل يكون حجّه أيّا ما كان، أو لسانها لسان جعل الاستحباب لما بلغ فيه ثواب بعنوان ثانوى كسائر ما يكون مستحبا بطرّو عنوان عليه - كإجابته المؤمن - مع إباحته فى نفسه؟

الحقّ هو الأخير، فإنّ بيان ترتّب الثواب على ما بلغ فيه ثواب وجدانا أو تعبدا و لو خالف الواقع من قبيل توضيح الواضحات و بعيد عن لسان هذه الأخبار غاية البعد، و لا نحتمل ورودها على كثرتها لبيان مثل هذا الأمر البديهي، كما أنّ لسانها بعيد عن لسان جعل الحجية أيضا، فإنّ لسان جعل الحجية لسان إلغاء احتمال الخلاف، نظير قوله عليه السلام: «لا ينبغي لأحد التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا» (١) و من المعلوم أنّها ليست بهذه المثابه، بل هي مقرّره للاحتمال، و موردها مورد احتمال مصادفه الخبر لقول النبي صلّى الله عليه و آله، فوزانها ينافى وزان جعل الحجية. هذا أوّلا.

و ثانيا: لسانها لسان «من سرّح لحيته فله كذا» و «من زار الحسين عليه السلام فله كذا» و غير ذلك ممّا وعد فيه ثواب على عمل مخصوص، و مثل ذلك لا دلالة له على جعل الحجية أصلا، فتعيّن كونها لبيان استحباب ما بلغ فيه ثواب، و أنّها نظير «من قتل متعمدا فجزاؤه جهنّم» ممّا بين الحكم التحريمى

١- اختيار معرفة الرجال: ٥٣٦ ذيل الرقم ١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

بلسان التوعيد على الفعل، فكما أنّ التوعيد على فعل يدلّ بالالتزام على حرمة كذلك الوعد على فعل يدلّ بالالتزام على استحبابه، و كثير من المستحبات في الفقه استفيد استحبابها من ورود الثواب عليها في الأخبار، كما يظهر للمتتبع.

فالحقّ مع المشهور القائلين باستحباب كلّ ما دلّ خبر- ضعيفا أو قويا- على استحبابه و إن كان تعبيرهم ب «التسامح في أدلّه السنن» ليس بجيد، فإنّه موهم للقول بحجّته الخبر الضعيف الدالّ على استحباب شىء.

الجهه الثانيه: أنه بعد ما ثبت دلالتها على الاستحباب هل تدلّ على استحباب ذات العمل

اشاره

أو استحبابه إذا أتى برجاء إدراك الواقع بحيث لو أتى لا بداعى احتمال الأمر الواقعى بل بداعى أمره الاستحبابى أو داع آخر من الدواعى القريبه لم يكن مستحبا؟ و من ذهب إلى أنّ أوامر الاحتياط أوامر استحبابيه و أنّه يكفى في تحقّق الاحتياط الإتيان بداعى من الدواعى القريبه و لو كان بداعى الأمر الاستحبابى بالاحتياط غافلا عن واقعه، يكون في فسحه من هذا النزاع، فإنّ ما قام على استحبابه خبر ضعيف تشمله أخبار الاحتياط أيضا، فيجوز إتيانه بأى داع قربى بمقتضى أخبار الاحتياط، فيختصّ النزاع بمن أنكر ذلك و ذهب إلى لزوم الإتيان برجاء إدراك الواقع في تحقّق الاحتياط.

و كيف كان، الظاهر أنّ هذه الأخبار ظاهره في استحباب ذات العمل البالغ عليه الثواب، و ذلك من جهه أنّ ترتّب الثواب على عمل كاشف عن تعلّق الأمر به، نظير «من سرّح لحيته فله كذا» و «من أفطر صائما فله كذا» و الثواب في صحيحه هشام بن سالم (١) رتبّ على نفس العمل البالغ عليه الثواب بلا- تقييد برجاء إدراك الواقع و لا- داع قربى آخر، غايه الأمر أنّنا نعلم من الخارج أنّ الثواب

١- الكافي ٢: ٨٧- ١، الوسائل ١: ٨١- ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٦.

لا- يعطى إلما على ما أتى بقصد القربه، فبذلك نحكم بأن مجرد العمل البالغ عليه الثواب لا يعطى عليه الثواب ما لم يقصد به القربه.

لا يقال: إن العمل فى الروايه فرع بقاء التفريع- الدالّه على أنّ ما بعدها مسبّب عمّا قبلها- على البلوغ، و هو يوجب كون الثواب مترتبًا على المأتى برجاء إدراك الواقع، ضروره أنّ الداعى إلى العمل على هذا لا بدّ و أن يكون البلوغ، و المفروض أنّ ما بلغ إليه أمر احتمالى، فلا بدّ من الإتيان برجاء إدراك الواقع و باحتمال الأمر حتى يتحقّق العمل بما بلغ و يترتب عليه الثواب.

فإنّه يقال: لا ريب فى أنّ المحرّك و الداعى إلى العمل هو البلوغ، و لولاه لم يكن يأتى المكلف به، كما أنّ محرّكه إلى صلاه الليل- التى استحبابها قطعى- أيضا هو بلوغ الثواب إليه غالبا إلّا أنّ بلوغ الثواب محرّك للبعد نحو العمل البالغ عليه الثواب، لا أنّه محرّك نحوه رجاء لإدراك الأمر.

و الحاصل: أنّ الروايه مطلقه لم يقيد العمل فيها بكونه لا بدّ و أن يكون برجاء إدراك الواقع، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها. و هذا هو الجواب الصحيح عن هذا الإشكال.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه فى الجواب- من أنّ داعويّه البلوغ لا توجب تعنون العمل بعنوان يؤتى به بذاك العنوان بحيث لو أتى بالعمل غافلا- عن وجهه و عنوانه لم يؤت بالمستحبّ، كما أنّ العطش محرّك و داع إلى شرب الماء، و لا- يوجب تعنون الشرب بعنوان حيث لو شرب الماء غفله عن كونه عطشان لم يرفع العطش(١)- فلا- يرتفع به الإشكال، إذ و إن لم يكن العمل معنونا بعنوان إلّا أنّ المستشكل يقول: لا يتحقّق العمل بما بلغ إليه لو لم يؤت بقصد الأمر

الاحتمالي البالغ إليه، فلا- بدّ من أن يؤتى بداعى احتمال الأمر و برجاء إدراك الواقع، و مع ذلك لا- مجال لاستكشاف الاستحباب الشرعى من الأخبار، لاستقلال العقل باستحقاق حسن الاحتياط الثواب عليه.

و ربّما يتوهم من قوله عليه السلام- مضمونا: «من بلغه عن النبي صلّى الله عليه و آله ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أو طلبا لقول النبي صلّى الله عليه و آله فله كذا»^(١) أنّ العمل لا بدّ و أن يؤتى برجاء إعطاء الثواب أو برجاء إصابه قول المبلّغ، للواقع و احتمال الأمر الواقعى، لأنّ المطلق و إن كان لا يحمل على المقيد فى باب المستحبات إلّا أنّه فى المقام لا بدّ من الحمل، ضروره أنّ عدم الحمل فى مورد عدم إحراز وحده التكليف، و من المعلوم أنّ أخبار «من بلغ» كلّها ناظره إلى شىء واحد، و هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب.

و قد أجاب عنه صاحب الكفايه^(٢): بأنّ تقييد بعض هذه الأخبار لا يوجب تقييد الصحيحه التى فرّع الثواب على مطلق العمل البالغ عليه الثواب، لعدم المنافاه بينهما، غايه الأمر أنّه لا يمكن التمسك بالمقيده منها لاستحباب نفس العمل، بل تدلّ على استحباب ما أتى بعنوان الاحتياط و برجاء إصابه الواقع، و لكنّ الصحيحه دالّه على استحباب نفس العمل.

و ما أفاده- من عدم المنافاه بين إعطاء الثواب على نفس العمل البالغ عليه الثواب و بين إعطاء الثواب عليه إذا أتى برجاء إدراك الواقع- و إن كان تامّا إلّا أنّه لو كانت الروايات المقيدة دالّه على ترتب الثواب على العمل بعنوان الاحتياط، لكانت إرشادا محضا إلى ما استقلّ العقل به من حسن الاحتياط و استحقاق

١- الكافى ٢: ٨٧-٢، المحاسن: ٢٥-١، الوسائل ١: ٨١ و ٨٢، الباب ١٨ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٧ و ٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٢.

الثواب عليه، فلا مجال لاستكشاف الحكم الشرعى حينئذ.

فالصحيح فى الجواب أن يقال: إن إعطاء الثواب ليس بجزاف، بل الثواب يعطى على الإطاعة اليقينيّة أو المحتملته، و الإطاعة لا تتحقّق إلّا بإتيان ما يكون قابلاً للتقرّب بإحدى الدواعى القريئته، و الداعى القربى فى غالب الناس - إلّا من شدّد - ليس إلّا الخوف من العقاب أو الطمع فى الثواب، و حيث لا عقاب على ترك المستحبّات فغالبا يؤتى بها شوقاً إلى الثواب.

فما فى بعض هذه الروايات - من العمل التماساً للثواب و طلباً لقول النبى صلّى الله عليه و آله، أى: مقوله صلّى الله عليه و آله، و هو الثواب - وارد مورد الغالب، و لا ينافى استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب المأتى به بقصد القربه، بل يؤكّده.

بقى أمور ينبغى التنبيه عليها:

الأول: ما أورد على هذه الأخبار من أنّها منافية لأدلّه اعتبار الشروط فى حجّيته الخبر الواحد، فلا يمكن الأخذ بها.

وفيه: أولاً: أنّها تختصّ بالخبر المتكفّل للحكم غير الإلزامى، و أدلّه اعتبار الشروط عامّه، فتخصّص بها.

و ثانياً: أنّها على فرض المعارضه مقدّمه عليها، لاشتهارها بين الأصحاب، و قوّه سندها، و كونها معمولاً بها بينهم.

و ثالثاً: أنّنا سبقنا أن لسان هذه الأخبار بعيد عن لسان الحجّيته، و ليس مفادها إلّا جعل الاستحباب لنفس العمل.

الثانى: أنّ مسأله حجّيته الخبر الضعيف مسأله أصوليه، و هذه الأخبار أخبار آحاد، و لا يجوز التمسك بها لها.

وفيه: أولاً: ما ذكرنا من أنّ مفادها ليس حجّيته الخبر الضعيف، بل استحباب العمل البالغ عليه الثواب، فتكون المسأله من القواعد الفقهيّه،

كقاعده «نفي الضرر و الحرج» و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» لا مسأله أصوليه.

و ثانيا: لا مانع من التمسك بأخبار الآحاد فى المسأله الأصوليه، كيف لا؟! و المدرك الصحيح فى الاستصحاب هو الأخبار، و هو من عمده المسائل الأصوليه.

نعم، لا يجوز التمسك بأخبار الآحاد فى أصول العقائد لا أصول الفقه.

الثالث: ربما يتوهم استكشاف الحكم المولى الاستجابى لنفس العمل من ترتب المقدار البالغ من الثواب، نظرا إلى أن العمل بعنوان الاحتياط و برجاه إدراك الواقع لا يثاب إلا بالثواب الانقيادى، فإذا فرغ الثواب البالغ على عمل إلى المكلف، على العمل البالغ عليه الثواب، يستكشف منه استحباب نفس العمل لا استحبابه بعنوان الاحتياط.

و فيه: أنه لا مانع من التفضل بإعطاء ما بلغ إلى العامل من الثواب على انقياده بذلك، بل هو مقتضى كمال العظمه و رفيع المنزله.

و الحاصل: أنه من الممكن بل ممّا يساعده العرف و العاده أن يكون الثواب الموعود على الانقياد، لا على نفس العمل، فمن أين يستكشف به استحباب نفس العمل؟

الرابع: أن هذه الأخبار شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على استحباب شىء بالالتزام كما إذا ورد خبر ضعيف على أن من أظفر صائما فله كذا من الأجر، أو بالمطابقه بأن ورد محبوبيه شىء فى خبر ضعيف، فإنه و إن لم يدل على بلوغ الثواب بالمطابقه إلا أنه يدل عليه بالالتزام، فإن كل ما كان مستحبا يثاب عليه.

و هكذا شامله لموارد ورود الخبر الضعيف الدال على وجوب شىء،

فإنه دالٌّ بالالتزام على أمرين: ترتّب الثواب على الفعل، و بهذا الاعتبار يكون مشمولاً لأخبار «من بلغه ثواب على عمل» و العقاب على الترك، و لا يحكم بالوجوب بهذا الاعتبار من جهة ضعفه.

و هكذا تشمل موارد فتوى فقيه باستحباب شىء أو وجوبه، إذ يصدق بلوغ الثواب على عمل، فيجوز الحكم باستحباب ما أفتى فقيه باستحبابه أو وجوبه بهذه الأخبار.

و هل تشمل موارد الإخبار بالكراهه أو لا؟ الظاهر هو الثانى، إذ فى جميع الأخبار رتب الثواب على الفعل، و ليس فى شىء منها ترتب منقصه على عمل، أو ثواب على ترك عمل، و لم يحصل لنا القطع بالمناط و إن كان مظنوناً، و الظن لا يغنى من الحق شيئاً، فلا يمكن التمسك بأخبار «من بلغ» لإثبات كراهه ما ورد النهى عنه تنزيهاً أو تحريماً فى خبر ضعيف أو فتوى فقيه بكراهته أو حرمة.

ثم إن الظاهر أنها لا تشمل الشبهات الموضوعية، فإذا ورد خبر ضعيف على مسجديه قطعه من الأرض، لا يمكن الحكم بجريان أحكام المسجديه عليها من استحباب الصلاه فيها و غير ذلك، فإن هذه الأخبار منصرفه إلى بلوغ الثواب عن النبى بما هو نبى لا بما هو بشر، و الإخبار عن المسجديه ليس من شئون النبى بعنوان النبوه، بل شأنه صلى الله عليه و آله بما هو نبى ليس إلا بيان الأحكام الكلّيه الثابته على موضوعاتها.

و هكذا لا تشمل موارد ورود الخبر المعتبر الدال على حرمه شىء أو كراهته على خلاف الخبر الضعيف الدال على استحبابه، فإن هذا الخبر الضعيف بمقتضى الروايه المعتبره معلوم الكذب تعديداً، و الأخبار منصرفه عمّا علم بكذبه من بلوغ الثواب و لو تعبدًا.

و من هنا ظهر أنّها لا- تشمل الأخبار الضعاف، المتكفّله لبيان مصائب الأئمّه- سلام الله عليهم أجمعين- أو فضائلهم عليهم السلام، لما عرفت من أنّها مختصّه بالشبهات الحكميّة، و لا- تشمل الشبهات الموضوعيّة، فلا يجوز ذكر المصائب الواردة في أخبار ضعاف بدون نصب القرينه من قوله: «روى كذا» أو «رأيت في كتاب كذا» و لا يثبت بأخبار «من بلغ» كونه مصيبه.

هذا، مضافا إلى أنّه قول بغير علم، و هو حرام بمقتضى أدلّه حرمة الكذب، فبمقتضاها نعلم تعديدا أنّ ذكر مثل هذه المصيبه لا يترتب عليه ثواب، و قد عرفت عدم شمولها لبلوغ الثواب المعلوم الكذب و لو تعبدا.

ثمّ إنّنا ذكرنا أنّها لا تشمل موارد الإخبار بکراهه شىء أو حرمة، فهل تشمل موارد ورود الخبر الضعيف على استحباب شىء أو وجوبه، المعارض بخبر آخر كذلك دالّ على حرمة أو كراهته، أو أنّها مختصّه بمورد المتمخّض (١) فى بلوغ الثواب؟ ادّعى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- الانصراف (٢)، و لا نعلم وجها صحيحا له، فلا مانع من الأخذ بإطلاقها.

هذا على المختار من عدم ثبوت الكراهه بها، و أمّا لو قلنا بشمولها للإخبار بالكراهه أو الحرمة أيضا، فلو قلنا بثبوت الكراهه بها، فلا ريب فى عدم شمولها للفرض، للمعارضه بين الخبرين.

و أمّا لو قلنا بثبوت استحباب الترك فقط لا- الكراهه، فقد ادّعى شيخنا الأنصارى أنّه لا- مانع من الشمول لذلك، و حكم باستحباب الصوم يوم عاشوراء، و استحباب تركه أيضا، و أنّه آكد من استحباب الفعل، نظرا إلى أنّه من قبيل التراحم فى المستحبات، و هو ليس بعزيز بل فى كلّ آن و زمان تكون

١- أى الخبر المتمخّض.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٣.

المستحبات الواردة فيه متراحمه، كما لا يخفى (١).

و أشكل عليه شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره، وقد مرّ في محلّه تماميّة كلام الشيخ - قدس سره - في باب الصوم و عدم ورود إشكاله - قدس سره - عليه، إلّا أنّ ما أفاده لا يتمّ على إطلاقه، فإنّ في باب الصوم - حيث إنّه عبادى و يعتبر فيه قصد القربه - أموراً ثلاثه: ذات الصوم مجزّداً عن قصد القربه، و الصوم معه، و تركه، فلا مانع من شمول أخبار «من بلغ» للصوم بقصد القربه و تركه و جعل الاستحباب لكليهما، إذ هما ليسا بمتناقضين، بل هما ضدّان لهما ثالث، و هو الصوم بلا قصد القربه.

و أمّا ما كان توصّلياً لا - يعتبر فيه قصد القربه - كأكل الرميّان - فلا يمكن استحباب الفعل و الترك كليهما فيه، ضروره أنّهما نقيضان لا يجتمعان، فكيف تشمل أخبار «من بلغ» الخبر الضعيف المتكفّل لبيان استحبابه أو ترتّب الثواب عليه، و الخبر الدالّ على كراهته معاً؟! هذا كلّه في بيان سعه دائره شمول أخبار «من بلغ» و ضيقها.

بقى الكلام فى الثمره

بين القول بأنّ الاستفادة من هذه الأخبار استحباب نفس العمل البالغ عليه الثواب و بين القول بأنّ لسانها لسان الإرشاد إلى ما استقلّ به العقل لا جعل الاستحباب لنفس العمل.

و قد ذكر الشيخ (٣) - قدس سره - لذلك ثمرتين.

الأولى: أنّه إذا ورد خبر ضعيف دالّ على استحباب غسل المسترسل من اللحيه فى الوضوء، فعلى الأوّل يثبت استحبابه، فيجوز الأخذ من بللها

١- مطارح الأنظار: ١٣٧-١٣٨، فرائد الأصول: ٢٣٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٣.

٣- فرائد الأصول: ٢٣٠-٢٣١.

على فرض جفاف بله اليمنى، و المسح بها، و لا يجوز على الثانى.

و قد نوقش فى ذلك بوجهين:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه - قدس سره - فى تعليقه على الرسائل من أنّ ثبوت الاستحباب لا يوجب جواز المسح، إذ يمكن أن يكون غسل المسترسل من اللحيه فعلا مستحبًا ظرفه الوضوء (١).

وفيه: أنّه على تقدير ثبوت استحبابه فى الوضوء يكون جزءا مستحبًا للوضوء، كاستعاذه قبل القراءه فى الصلاه، لا - أنّه أمر مستحبّ غير مربوط بالوضوء أصلا.

الثانيه: ما احتمل من تأمل الشيخ - قدس سره - فى ذيل هذه الثمره من أنّ المسح لا بدّ و أن يكون ببله الأعضاء الأصليه الواجب غسلها على ما يستفاد من روايات باب الوضوء، فعلى كلا القولين لا يجوز المسح ببله المسترسل من اللحيه.

الثانيه: إذا ورد خبر ضعيف على استحباب الوضوء لغايه من الغايات، كقراءه القرآن أو المشى إلى الحاجه، فعلى الأول يجوز الدخول فى الصلاه مع هذا الوضوء، و على الثانى لا يجوز.

و نوقش فى هذه الثمره أيضا: بأنّ استحباب الوضوء لا يلازم رافعيته للحدث، ضروره أنّ وضوء الحائض و من يريد إعادة الجماع و الجنب المريد للنوم أو الأكل و الشرب مستحبّ، و لا يرفع الحدث.

وفيه: أنّ الكلام فى الحدث الأصغر، و المحدث بالحدث الأكبر لا يرفع حدثه إلّا بالغسل، فعدم رافعيه الوضوء من جهه عدم قابليته للحدث للرفع به،

أما ما يكون قابلا- كالحديث الأصغر- فأى مانع لرفعه يمثل هذا الموضوع؟

مضافا إلى إمكان الرافعيه بمرتبه فى الأكبر أيضا بحيث ترتفع عن الحائض- مثلا- بواسطة الموضوع مرتبه من الظلمه، و تحصل لها نورانيه ضعيفه بها تصير قابله لشمول الفيض الإلهى لها عند الذكر.

و هذه الثمره ساقطه على القول المختار من استحباب الموضوع نفسا، فإنّ الموضوع- سواء أتى بعنوان الاحتياط أو بقصد أمره الاستجابى- رافع للحديث، و محبوب نفسا.

فعمده الثمره فى المقام جواز إفتاء الفقيه بالاستحباب على الإطلاق بلا تنبيه على كونه مستحبا بعنوان الاحتياط و رجاء إدراك الواقع على القول الأول، و عدم جوازه و لزوم التنبيه على القول الثانى بحيث لو لم يتبه يكون مشرعا فى الدين مرتكبا للحرام.

و هناك ثمرات آخر تظهر للمتتبع فى الفقه.

الأمر السادس: ذهب بعض المحققين إلى عدم جريان البراءة فى الشبهات الموضوعية التحريمية على عكس الأخبارى،

نظرا إلى أنّ التكليف معلوم مبين، و إنّما الشكّ فى مقام الامتثال، فلا بدّ من الخروج عن عهده فى مقام الامتثال، و إذا ارتكب الفرد المشتهى من الخمر، لا يعلم بالخروج عن عهده «لا تشرب الخمر» و ليس الشكّ فى التكليف حتى يكون موردا للبراءة.

و أجاب عنه صاحب الكفايه: بأنّ مفاد النهى لو كان مطلوبيه ترك كلّ فرد بنحو الانحلال بحيث يكون كلّ واحد من التروك محكوما بحكم و مطلوبيه دون ما يحكم به الآخر، فلا- مانع من جريان البراءة فى الفرد المشكوك، إذ الشكّ حينئذ شكّ فى أصل التكليف و لم يعلم بالنسبه إليه.

و أمّا لو كان مطلوبيه مجموع التروك، فلا تجرى فيه البراءة، بل مقتضى

القاعده هو الاشتغال و إحراز ترك المجموع امتثالا للنهي ما لم يحرز الترك بالأصل، كما إذا كانت حالته السابقه الترك(١).

و للشيخ- قدس سرّه- كلام أيضا، و حاصله بتوضيح منّا: أنّ التكليف حيث إنّها مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه المنحلّ كلّ واحده منها بحسب الواقع إلى قضايا متعدده حسب تعدّد موضوعاتها و إن كانت بحسب اللفظ قضيه واحده، كما في قضيه «النار حازه» التي مقتضاها ثبوت فرد خاصّ من الحراره لفرد خاصّ من النار مغاير لما ثبت لفرد آخر منها، فلا محاله يرجع الشكّ في الموضوع إلى الشكّ في أصل التكليف، فإنّ الإنشاء و إن كان واحدا معلوما مبينا إلّا أنّه منحلّ إلى إنشاءات شكّ كون الفرد المشكوك منها.

و بالجملة، لا نعلم بانحلال تكليف «لا تشرب الخمر» إلى هذا الفرد المشكوك أيضا، فلا مانع من جريان البراءه(٢).

و التحقيق في الجواب أنّ مفاد النهي تاره يكون هو الزجر بأن كان ناشئا عن مفسده في الفعل، كما هو الحقّ المحقّق في محلّه، و أخرى يكون طلب الترك بأن كان ناشئا عن مصلحه في الترك، فإن كان الأوّل فهو على أقسام:

الأوّل: أن يكون متعلّقا بكلّ فرد فرد بنحو العامّ الاستغراقي، و لا ريب في جريان البراءه في هذا القسم بالنسبه إلى الفرد المشتبه، فإنّ تعلق النهي به و الزجر عنه مشكوك.

الثاني: أن يكون متعلّقا بمجموع الأفراد بنحو العامّ المجموعى.

و مثاله: التصوير، فإنّ المحرم منه هو تصوير ذوات الأرواح بجميع أعضائها، و أميا تصوير يد أو رجل أو صدر بدون ضمّ سائر الأعضاء إليه فليس

١- كفايه الأصول: ٤٠٢-٤٠٣.

٢- فرائد الأصول: ٢٢١.

بحرام.

و فى هذا القسم يجوز ارتكاب معلوم الفرديّه فضلا عن مشكوكها ما لم يرتكب مجموع الأفراد.

الثالث: ما إذا تعلّق بصرف الوجود، المنطبق لأوّل الوجودات بأن يكون أوّل وجود الطلاق ذا مفسده، و لازم ذلك تعلّق النهى به فقط، فإذا شكّ فى فرديّه فرد للطبيعته المنهيه كذلك فقد شكّ فى أصل التكليف، للشكّ فى تحقّق شرطه، و هو فرديّه للطبيعته، لما مرّ مرارا من أنّ الموضوع فى القضايا الحقيقيه راجع إلى الشرط، و الشكّ فى الشرط مساوق للشكّ فى المشروط، فيرجع إلى البراءة عقلا و نقلا، ففى جميع صور الشكّ يكون المرجع هو البراءة عقلا و نقلا.

و بعبارة أخرى: فى القسم الأوّل تكون المصلحه قائمه: بكلّ فرد فرد، و لازمته الزجر بنحو الانحلال، و مقتضاه، الرجوع إلى البراءة فى الفرد المشكوك، و فى الثانى و إن كان الزجر واحدا من جهه أنّ للمجموع مصلحه واحده و إطاعه و عصيانا واحدا إلّا أنّ ما هو مزجور عنه هو مجموع الأفراد لا الأقلّ، فيجوز إبقاء فرد واحد و ارتكاب الباقي قطعاً، قطع بفرديته أو شكّ.

و هل يجوز إبقاء الفرد المشكوك و ارتكاب الباقي أو لا؟ الظاهر الجواز، لأنّ الزجر عن الفرد المتيقّن و المشكوك مقطوع به، و تعلّقه بالأفراد المتيقّنه فقط غير معلوم، فيرجع فيه إلى البراءة عقلا- و نقلا- و هذا على عكس الواجب الارتباطى، فإنّ البراءة تجرى فيه بالقياس إلى الأكثر، و فى الثالث المصلحه قائمه بأوّل وجود من الطبيعته، و مقتضاه الزجر عنه فقط، فالشكّ فى الفرديّه مساوق للشكّ فى الزجر عنه، فيرجع إلى البراءة.

و إن كان الثانى، فهو على ثلاثه أقسام أيضا:

الأول: أن يكون المطلوب كل واحد من التروك بنحو العام الاستغراقى بحيث يكون لكل واحد إطاعه و عصيان، و لا ريب فى جريان البراءه أيضا.

الثانى: أن يكون المطلوب مجموع التروك بنحو العام المجموعى بأن كان هناك مصلحه واحده مترتبّه على ترك الجميع و له إطاعه واحده و عصيان واحد، و هو من صغريات الأقلّ و الأكثر الارتباطيين. و الكلام فيه هو الكلام، و سيأتى - إن شاء الله - جريان البراءه فيه، فإنّ الطلب المتعلّق بترك مجموع الأفراد - و بعبارة أخرى: طلب الجمع فى الترك - و إن كان طلبا واحدا شخصيا، لأنّ المفروض قيام مصلحه واحده على جميع التروك، إلّا أنّ هذا النهى الواحد البسيط ينحلّ إلى نواه عديده ضمنية، كانهلال الأمر الواحد البسيط المتعلّق بالمركب الارتباطى إلى أوامر عديده ضمنية، و كما تجرى البراءه فى الفرد المشكوك تعلّق الأمر الضمنى بفعله كذلك تجرى البراءه فى الفرد المشكوك تعلّق النهى الضمنى بفعله و طلب تركه كذلك، أى ضمنا.

الثالث: أن يكون المطلوب عنوانا بسيطا متحصّلا من مجموع التروك، و الشكّ فى فردية الفرد فى هذا الفرض راجع إلى الشكّ فى تحقّق الامتثال، و مقتضاه الرجوع إلى قاعده الاشتغال لا البراءه، إذ بارتكاب الفرد المشتبه لا يحصل العلم بتحقّق هذا العنوان البسيط المعلوم تعلّق التكليف به، فلا يجوز الارتكاب إلّا إذا أحرز ذلك العنوان بالأصل.

مثلا: نفرض أنّ العنوان العدمى - المتحصّل من ترك شرب كل فرد من أفراد الخمر، و نعبر عنه فى مقام التعبير بخلوّ الصفحه عن وجود شرب الخمر - مطلوب للمولى، فنقول: نحن كُنّا تاركين لشرب الخمر فى أوّل الزوال و كانت الصفحه خاليه عن وجوده قطعا، فنستصحب ذلك العنوان إلى حين ارتكاب الفرد المشتبه، فنحن حينئذ بحكم الشارع تاركين لشرب الخمر و محصّلين

لذلك العنوان البسيط المكلف به.

و في عبارته الكفائية في المقام- و هي: و الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه إلا أن قضيه لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا(١)- مسامحة واضحه، و ذلك لأن المطلوب بالنهاي لو كان العنوان المتحصّل من الأفراد، فلا- معنى لجريان البراءة في الفرد المشتبه، و لو كان العنوان المنطبق على الأفراد- كعنوان الصلاة، المنطبق على التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غير ذلك- فلا- مانع من جريان البراءة، و لا- مقتضى لقاعده الاشتغال، ضروره أنه حينئذ من صغريات الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، التي التزم- قدّس سرّه- بجريان البراءة فيها(٢).

ثم إن ما ذكرناه من إمكان إحراز العنوان المطلوب بالأصل إنّما يتم بالنسبه إلى الأفراد العرضيه فقط بمعنى أنّ العنوان المتحصّل من الأفراد العرضيه فقط يمكن إحرازه بالأصل، و أما العنوان المتحصّل من الأفراد العرضيه و الطوليّه لا يمكن إحرازه بالأصل.

مثلا: لو كان المطلوب بالنهاي عن شرب الخمر خلوّ صفحه الوجود، المنتزع عن ترك شرب الخمر من أوّل الزوال إلى الغروب، فحيث لا يتحقّق العنوان إلا بترك شرب جميع أفراد الخمر، العرضيه و الطوليّه فلا يحرز العنوان لو ارتكب المشتبه لا وجدانا، و هو واضح، و لا تعبدا، إذ المفروض أنّ العنوان لا يتحصّل إلا من ترك شرب جميع أفراد الخمر في هذه المدّه، فلا حاله سابقه له حتى نستصحبها، و حاله السابقه المتيقّنه قبل ارتكاب الفرد المشتبه هي خلوّ صفحه عن الأفراد العرضيه فقط، و لا فائده فيها، و ما له فائده- و هو الخلوّ

١- كفايه الأصول: ٤٠٣.

٢- كفايه الأصول: ٤١٣.

عن الأفراد العرضيّه و الطوليّه معا- ليست له حاله سابقه، و إذا لم يحرز العنوان المطلوب بالاستصحاب، فمقتضى القاعده هو الاشتغال من جهه كون الشكّ في الامتثال بعد معلوميّه التكليف.

ثمّ إنّّه ممّا يتفرّع على هذه المسأله- أى جريان البراءه فى الشبهات الموضوعيّه التحريميّه- مسأله جواز الصلاه فى اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل، و عدم جوازه.

و مجمل الكلام فيه أنّه يستفاد من الروايات الباب كلّها أنّ المأخوذ قيدها فى الصلاه هو الأمر العدمي، أى عدم وقوع الصلاه فيما لا يؤكل، لا وقوعها فيما يؤكل، إذ فى جميعها نهى عن الصلاه فيما لا يؤكل، و ليس فى شىء منها الأمر بالصلاه فيما يؤكل.

نعم، توهم ذلك من ذيل روايه موثقه ابن بكير، قال: سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر، فأخرج كتابا زعم أنّه إملاء رسول الله صلّى الله عليه و آله «إنّ الصلاه فى وبر كلّ شىء حرام أكله فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كلّ شىء منه فاسده لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله»^(١) الحديث.

و هذا التوهم أيضا فاسد، فإنّ ظاهر قوله عليه السلام فى ذيل الروايه: «لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره ممّا أحلّ الله أكله» و إن كان قيديّه وقوع الصلاه فى المأكول إلّا أنّه- حيث فرّع على ما قبله و هو الحكم بفساد الصلاه الواقعه فيما لا يؤكل الّذى لا يفهم منه إلّا المانعيّه و قيديّه الأمر العدمي- يرفع اليد عن هذا الظهور بقربنه الصدر، فيكون مفادها مفاد نظائرها من أنّه لا بدّ من عدم

١- الكافي ٣: ٣٩٧-١، التهذيب ٢: ٢٠٩-١١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

وقوع الصلاة فيما لا يؤكل، و أنّ الصلاة الواقعة فيه فاسده لا تقبل حتى يؤتى بفرد آخر غير مقرون بالمانع.

و بعد الفراغ عن ذلك نقول: إنّ النهى عن إيقاع الصلاة فيما لا يؤكل يتصوّر بصور:

الأولى: أن يكون المطلوب به ترك كلّ فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقى، نظير النهى فى «لا تشرب الخمر» فى التكليف الاستقلالى.

الثانية: أن يكون المطلوب به مجموع التروك بنحو العامّ المجموعى.

الثالثة: أن يكون المطلوب به ترك الطبيعه بنحو صرف الوجود بحيث لو لبس المصلّى فرداً ممّا لا يؤكل، يتحقّق عصيان النهى الضمنى.

الرابعة: أن يكون المطلوب عنواناً وجودياً بسيطاً منتزعا عن مجموع التروك، نظير عنوان العريان المتحقّق من ترك لبس كلّ فرد من أفراد اللباس.

و لا ريب فى جريان البراءة فى الصور الثلاث الأولى، و عدم جريانها فى الأخيره منها بالبيان المتقدم فى التكليف الاستقلالى، إذ لا فرق فى ذلك بين التكاليف الضمّيه و الاستقلاليه، و ظاهر قوله عليه السلام: «لا تصلّ فيما لا يؤكل» أو «الصلاه فى وبره و شعره و كذا و كذا فاسده» هو مطلوبه ترك كلّ فرد من مصاديق ما لا يؤكل بنحو العامّ الاستغراقى، كما فى «لا تشرب الخمر» و «الخمر حرام» و لا فرق بين العبارتين أصلاً إلّا أنّ الأولى نهى ضمنى، و الثانية استقلالى (١)، فكما تجرى البراءة فى الفرد المشتبه من الخمر كذا تجرى فى الفرد المشكوك من اللباس، فكما أنّ «لا تشرب الخمر» أو «الخمر حرام» قضيه حقيقته منحلّه إلى قضايا متعدده حسب تعدّد مصاديق الخمر كذلك

١- أى: نهى استقلالى.

«لا تصل فيما لا يؤكل» أو «الصلاه فى وبره فاسده» قضيه حقيقته تنحل إلى قضايا عديده حسب تعدد مصاديق غير المأكول، و أما مطلوبه مجموع التروك أو ترك الطبيعه بنحو صرف الوجود فلا يفهم منه أصلا.

و الشاهد على ذلك ما هو متسالم عليه بين الفقهاء على الظاهر من أن من اضطر إلى لبس غير المأكول أو النجس لا بد من أن يقتصر على مقدار الضروره، و لا تنطبق هذه الفتوى إلما على الانحلال، ضروره أن الاضطرار بلبس فرد ما من الطبيعه موجب لسقوط النهى لو كان بنحو صرف الوجود أو العام المجموعى، فلما ذا يجب الاقتصار بمقدار الضروره بعد سقوط النهى عن اللبس بواسطه الاضطرار إلى متعلقه؟ و هذا بخلاف ما لو كان بنحو الانحلال، إذ كل فرد من الأفراد منهى عنه، فإذا اضطر إلى فرد، يسقط النهى المتعلق به خاصه، و تبقى الأفراد الأخر غير المضطر إليها على حالها، و لا يسقط النهى المتعلق بها.

و هكذا لا استفاد من الروايات مطلوبه العنوان البسيط المنتزع عن مجموع التروك، كما لا يخفى.

و بالجملة، ظاهر الروايات هو مطلوبه ترك لبس كل فرد من أفراد ما لا يؤكل بنحو العام الاستغراقى و إن كانت البراهه تجرى فى جميع الصور الثلاث المتقدمه إلا أن واقع المطلب ذلك.

و هل يجرى الاستصحاب الموضوعى الحاكم على قاعده الاشتغال فى الصوره الرابعه التى قلنا بأن مقتضى القاعده فيها هو الاشتغال، أو لا يجرى؟

ربما يقال بالتفصيل بين أن يكون معروض القيد هو الصلاه بأن تكون الصلاه لا بد و أن تقع فيما لا يؤكل، فلا يجرى، إذ الشك من أول الأمر موجود، و ليس لها حاله سابقه متيقنه، بل الصلاه من أول وجودها يشك فى وقوعها فيما لا يؤكل، و عدم وقوعها.

نعم، لو لبس المشكوك في أثناء الصلاة، لا مانع من جريان الاستصحاب بأن يقال: إنّ الصلاة حال وجودها لم تقع فيما لا يؤكل والآن كما كانت، وهكذا يجرى في الشعر الملقاه في الأثناء، و بين أن يكون معروض القيد هو اللباس بأن اعتبر فيه أن لا يكون ممّا لا يؤكل، فلا يجرى أيضا، فإنّ الفرد المشكوك ليس من غير المأكول في زمان حتى نستصحب، بل من أول وجوده إمّا كان من المأكول أو كان من غير المأكول، نعم يجرى في الشعر الملقاه المشكوكه، و بين أن يكون معروض القيد هو المصلّى بأن اعتبر في المصلّى أن لا يكون لابسا لغير المأكول، فيجرى الاستصحاب، فيقال: إنّ لم يكن لابسا لغير المأكول قبل لبس المشكوك و الآن كما كان، فتصح الصلاة فيه بمقتضى التعبد الاستصحابي.

و الحقّ أنّ المستفاد من الروايات سيّما قوله عليه السلام في موثقه ابن بكير:

«إنّ الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و كذا و كذا فاسده» هو معروضيّة الصلاة للقيد، و اعتباره في الصلاة، و على هذا لا بدّ من التفصيل بين مقارنه الصلاة من أولها مع لبس المشكوك، فنحكم بعدم جريان الاستصحاب، و بين مقارنتها معه في الأثناء، فنحكم بصحتها، لجريان الاستصحاب.

و هذا على فرض عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية، و أمّا على المختار من الجريان، فيجرى الاستصحاب على جميع التقادير.

و يمكن أن يقال بجريان استصحاب عدم غير المأكول بنحو العدم النعتي لا المحمولي بوجه دقيق، و هو أنّ شعر الحيوان و وبره و جلده و هكذا جميع أعضائه كلّها كان مستحالا من الأغذية التي أكلها الحيوان من النبات، فمادّه الشعر من أول الأمر قبل أن تتصوّر بالصورة الشعريّه كانت علفا و لم تكن متصوّره بصوره شعر غير المأكول، و بعد تصوّرها بالصورة الشعريّه نشكّ في تلبّسها بصوره شعر غير المأكول، و عدمه، فنستصحب عدمه، و لا يعارض

ذلك باستصحاب عدم تلبسها بصورة شعر الحيوان المأكول، فإنه لا يترتب عليه أثر إلّا بلازمه، و هو تلبسها بصورة شعر غير المأكول.

و نظير ذلك: ما إذا قطعنا بانقلاب ماء العنب إلى مائع آخر مردّد بين الخمر و الخلّ، ألسنا نستصحب عدم انقلابه إلى الخمر و عدم تلبسه بالصورة الخمرية، الذي كان متيقّنا سابقاً؟

و بالجملة لا إشكال في صحّ الصلاة في اللباس المشكوك كونه ممّا لا يؤكل بعد استفادته أنّ القيد أمر عدمي، و جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، و في الأقلّ و الأكثر الارتباطيين، و مع تسليم هذه الجهات الثلاث لا مجال لإنكار صحّ الصلاة في اللباس المشكوك.

ثم إنّ الشيخ (١) - قدّس سرّه - تبه على أمر في ذيل بحث البراءة، و هو أنّ بعض الأخباريين تخيّل إنكار المجتهدين حسن الاحتياط، و لذا شنع عليهم بذلك.

و ردّه الشيخ - قدّس سرّه - بأنهم لا ينكرون حسن الاحتياط عقلاً - ما لم يوجب الإخلال بالنظام - فيما قامت أماره معتبره خاصّه على جوازه و احتمال حرمة فضلا عن موارد البراءة، التي لم تقم على جواز الاقتحام فيها أماره معتبره بالخصوص.

و بالجملة، ما ينكر المجتهدون هو وجوب الاحتياط من جهه عدم استفادته ذلك من أخبار الاحتياط و استفادته الإرشاد إلى ما يراه العقل من حسن الاحتياط أو الاستحباب الشرعي، لا أصل حسن الاحتياط، فإنه عقلي غير قابل للإنكار.

ثم إنّ الإخلال بالنظام تاره يكون ناشئا من الاحتياط في كلّ مورد مورد

بحيث يكون كل احتياط مخلا بالنظام، و أخرى يكون ناشئا من ضم بعض الاحتياطات إلى بعض، و على كل تقدير إذا وصل الاحتياط إلى مرتبه الإخلال بالنظام، ليس فيه حسن لا- عقلا- فإنّ العقل يرى قبح الإخلال بالنظام، و لا نقلا، إذ أدلّه الاحتياط مخصّصه بالمخصّص العقلى، ففي الفرض الأوّل لا- حسن في الاحتياط أصلا، و فى الثانى لا- حسن فيه إذا وصل إلى مرتبه الإخلال، و أمّا بمقدار لم يصل إلى هذه المرتبه فباق على حسنه.

و لكنّ الأولى تعيين مقدار لا- يوجب الإخلال، و الإدامه على الاحتياط فى ذلك المقدار، فإنّ القليل الذى يدام عليه خير من كثير لا يدام عليه، كما فى الخبر «قليل تدوم عليه خير من كثير لا تدوم عليه»^(١).

و هكذا الأولى ترجيح الموارد المهمه من احتمالات التكليف- كالأموال و الأعراض و النفوس- على غيرها، و الموارد التى كان احتمال التكليف فيها أكثر من غيرها بأن يحتاط فى مطنونات التكليف مثلا، و يطرح المشكوكات و الموهومات و الحاصل: الأولى التبعض فى الاحتياط بترجيح مقدار على غيره احتمالا أو احتمالا و الإدامه على ذلك.

١- نهج البلاغه: ٢١٧- ٢٧٨، و عنه فى البحار ٦٨: ٢١٨- ٢٢ نحوه.

فصل: فى دوران الأمر بين محذورين.

أشاره

و لا يخفى أنّ محلّ الكلام ما إذا علم بجنس التكليف و تردّد أمره بين الوجوب و الحرمة حدوثاً، و أمّا ما لم يكن كذلك - بأنّ تردّد أمر شىء بين الوجوب و الحرمة و الإباحه مثلاً، أو علم بجنس التكليف لكن لا حدوثاً بكل بقاء بأن كانت حالته السابقه هو الوجوب أو الحرمة - فخارج عن محلّ الكلام، بل تجرى البراءه فى الأول بلا شبهه و الاستصحاب فى الثانى بلا معارض، و ينحلّ العلم الإجمالى بالتعبّد الاستصحابى بالوجوب مثلاً، فلا أثر بعد ذلك لاحتمال الحرمة.

و يقع الكلام فى مقامين:

الأول: ما إذا كان كل من التكليفين المحتملين توصلياً،

و الأقوال فى المقام خمس:

١- جريان البراءه عقلاً و نقلاً.

٢- تعين الأخذ باحتمال الحرمة.

٣- التخيير بين الأخذ بالوجوب و الأخذ بالحرمة.

٤- التخيير بين الفعل و الترك عقلاً، و جريان أصل الإباحه، كما فى الكفايه (١).

٥- التخيير العقلى بلا جريان أصل شرعى أصلاً، كما ذهب إليه شيخنا

١- كفايه الأصول: ٤٠٤.

وكلها خلاف التحقيق إلّا الأول منها.

و أمّا الثاني: فلا وجه له إلّا توهم أنّ دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، و هو فاسد، فإنّ هذا كلام شعري لا يساعده دليل لا عقلا- و لا- نقلا- فى دوران الأمر بين المقطوع منهما فضلا عن محتملها، إذ كثيرا ما تقدّم المصلحه المقطوعه على المفسده المقطوعه، كما فى إنقاذ الغريق المتوقّف على التوسّط فى الأرض المغصوبه.

هذا، مضافا إلى الالتزام بالإباحه، و عدم الاعتناء بالمفسده المحتمله فيما إذا كان طرفها الإباحه التى لا مصلحه فيها أصلا، فكيف يعتنى بها فيما إذا كان طرفها الوجوب!؟

و أمّا الثالث- و هو التخيير الشرعى- فإن كان المراد منه هو التخيير فى المسأله الأصوليه من قبيل التخيير بين الخبرين، فليس مدلولاً لدليل، و لا وجه له إلّا توهم لزوم الموافقه للالتزاميه، و هو على تقدير تسليمه- لا يوجب الأخذ بأحدهما و الفتوى على طبقه، بل تتحقّق الموافقه للالتزاميه بالالتزام إجمالا- بالحكم الواقعى أيّما ما كان، و لا يلزم الالتزام تفصيلا بل محرّم قطعاً، فإنّه تشريع محرّم، و يشمله قوله تعالى: **أَلَلَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ(٢)**.

و إن كان المراد منه التخيير فى مقام العمل بأن يجب الفعل أو الترك، فهو غير معقول و غير صادر من الحكيم، فإنّه لغو محض لا فائده فيه أصلا، لعدم خلوّ المكلف من أحدهما، و لا يمكنه امتثالهما، لامتناع اجتماع النقيضين، و لا عصيانهما، لامتناع ارتفاع النقيضين، و إنّما الوجوب التخييرى يعقل بين

١- أجود التقريرات ٢: ٢٣٠-٢٣٢.

٢- يونس: ٥٩.

أميرين أو أمور يمكن للمكلف أن يخلو عن جميعها، و يشتغل بفعل آخر، كالعتق و الإطعام و الصيام، و أمّا في النقيضين أو الضدّين لا ثالث لهما- كالأمر بالفعل أو الترك و بالتكلم أو السكوت- فهو غير معقول.

و أمّا الرابع- و هو ما أفاده في الكفاية من التخيير العقلي و جريان أصاله الحلّ- فيرد عليه أمران:

الأوّل: أنّ روايات الحلّ قد تقدّم أنّها مختصّه بموارد الشبهات الموضوعيّة، لقرائن موجوده فيها، كلفظ «فيه» في قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال و حرام»^(١) و لفظ «بعينه» و غير ذلك، و لا تشمل موارد الشبهات الحكميّة، فالدليل أخصّ من المدعى و إن لم نقف على مثال في الفقه للشبهه الحكميّة و مورد يكون أمره دائرا بين محذورين من جهه الشبهه الحكميّة.

الثاني: أنّه على فرض شمول الروايات للشبهات الحكميّة أيضا لا- تشمل المقام، فإنّ لسانها لسان جعل الحكم الظاهري، و الترخيص بين الفعل و الترك في ظرف الجهل، و لا يمكن جعل الترخيص في مورد يقطع بوجود الإلزام الشرعي فيه، و لا يصحّ أن يقول المولى: «أيها القاطع بالإلزام و العالم بأنك غير مرخص في الفعل أو الترك أنت مرخص في الفعل أو الترك» فإنّه من التناقض في الكلام.

و بعبارة أخرى: لا بدّ في الحكم الظاهر أن يحتل مصادفته للواقع، و هو مقطوع العدم في المقام، للعلم بعدم إباحته واقعا قطعاً.

و أمّا الخامس- و هو ما أفاده شيخنا الأستاذ من اللا-حرجيّة العقلية من باب لا بدّيه الفعل أو الترك و تساقط الأصول كلّها- فعمده المدرك فيه وجهان:

١- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨ و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الأول: أنّ كلّ أصل شرعى لا بدّ له من أثر شرعى يترتب عليه و إلّا يلغو التّعبد به، و لا أثر فى المقام أصلا، إذ المكلف غير خال عن الفعل أو الترك.

و الثانى: أنّ «رفع ما لا يعلمون»^(١) و غيره من أدلّه البراءه موردها ما إذا أمكن للشارع الوضع بإيجاب الاحتياط، و فى المقام لا يمكن له الوضع، لعدم إمكان الاحتياط، فلا يمكن الرفع أيضا.

و الحاصل: أنّه كلّما كان وضع التكليف بيد الشارع فرعه أيضا بيده، و لا يمكن التكليف فى المقام بإيجاب الاحتياط، فليس رفعه أيضا بيده و تحت اختياره.

و التحقيق أنّ الأثر موجود فى المقام، و وضع التكليف ممكن، فرعه أيضا ممكن.

بيانه: أنّ المولى ليست يده مغلوله فى المقام، بل يده مبسوطه يمكنه إلزام المكلف بالفعل بالخصوص، كما أنّ له الإلزام بالترك بالخصوص، و لا مانع منه أصلا.

و بعباره أخرى: ليس للمولى الإلزام بالفعل و الترك معا بأن يقول: «يجب عليك أيّها الشاكّ فى وجوب شىء و حرمة الجمع بين الفعل و الترك» لا امتناع اجتماع النقيضين، و لكن له أن يقول: «أيّهما المتردّد فى وجوب شىء و حرمة يجب عليك الاحتياط بالفعل، أو يجب عليك الاحتياط بالترك» فإذا أمكن وضع كلّ من الوجوب و الحرمة منفردا يمكن له رفعه أيضا، و للرفع أثر، و هو الترخيص فى الترك فى رفع الوجوب، و الترخيص فى الفعل فى رفع الحرمة، فالوجوب بنفسه قابل للوضع، و لرفعه أثر، و هو الرخصه فى الترك، فتشمله

١- التوحيد: ٣٥٣-٢٤، الخصال: ٤١٧-٩، الوسائل ١٥: ٣٦٩، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١.

أدله البراءة النقلية، و الحرمة أيضا بنفسها قابله للوضع، و لرفعها أثر، و هو الترخيص فى الفعل، فتشملها أيضا.

نعم، يلزم منه المخالفة القطعية الالتزامية، و لا محذور فيه، و المحذور لزوم المخالفة العلمية و ليس فى المقام.

و توهم أنّ مورد البراءة الشرعية مورد الجهل و عدم العلم بالتكليف جنسا أو نوعا، و فى المقام جنس الإلزام معلوم مبيّن، فاسد، فإنّ المراد من العلم بجنس التكليف أو نوعه ما يكون قابلا للتحريك، كما إذا علم إجمالا بتعلّق الحلف بوطء زوجته الأولى أو ترك وطء الثانية، فإنّ جنس الإلزام معلوم و قابل للتحريك، ضروره إمكان الموافقة القطعية بوطء الأولى و ترك وطء الثانية، كما أنّ المخالفة القطعية أيضا ممكنة بأن يترك وطء الأولى و يطأ الثانية، لا ما لا يكون قابلا للتحريك، كما فى المقام، الذى متعلّق العلم واقعه شخصيه واحده غير عباديه على الفرض، إذ لا- يمكن الموافقة القطعية و لا المخالفة القطعية، فأى فائده لمثل هذا الإلزام الذى لا يكون قابلا للتحريك، بل وجوده كعدمه؟

و بذلك ظهر جريان البراءة العقلية أيضا فى المقام، إذ مورده عدم البيان، و المقام كذلك، ضروره أنّ الوجوب بالخصوص لم يبيّن، و الحرمة بالخصوص كذلك، و معلومته جنس الإلزام لا يعدّ بيانا كما عرفت، لعدم قابليته للتحريك، و المراد منه- كما مرّ مرارا- هو الحجّة لا مجرد صدور كلام من المولى و لو لم يعرف المكلف معناه أصلا.

فأتضح فساد ما فى الكفايه من عدم جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان

فى المقام، لتماميّه البيان(١)، لما عرفت من أنّ البيان ما يكون قابلا للتحرّيك، و هو مفقود فى المقام.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا عدم تماميه الأقوال الأربعة الأخيره، و صحّح القول الأوّل من جريان البراءه عقلا و نقلا.

و ممّا ذكرنا ظهر أيضا عدم المانع من جريان الاستصحاب سواء كانت الشبهه فى الموضوع أو الحكم إذا كانت لها حاله سابقه، إذ لا- مانع منه إلّا توهم الفرق بين الأصول التنزيلىه و غيرها فى مانعيه لزوم المخالفه للتراميه عن جريانها و عدم مانعيته، و يأتى فى محلّه- إن شاء الله- أنّ المخالفه للتراميه غير مانعه عن جريان الأصول ما لم تنته إلى المخالفه القطعيه العمليه، سواء كان الأصل تنزيلىا، كالأستصحاب، أو لم يكن كذلك.

ثمّ إنّه على المختار من جريان البراءه عقلا- و نقلا- لا- موضوع للبحث عن أنّ التخيير بين الفعل و الترك ثابت حتى فى فرض احتمال أهمّيه أحد التكليفين على تقدير وجوده، و ذلك لأنّ كلّ واحد من الوجوب و الحرمة كان مرفوعا بأدله البراءه، فالوجوب المحتمل على تقدير ثبوته واقعا بأى مرتبه من الأهمّيه كان رفع فى مقام الظاهر، و هكذا الحرمة، و بعد الرفع لا مجال للقول بتعيين محتمل الأهمّيه.

و أمّا على القول بعدم جريان البراءه لا نقلا و لا عقلا، فقد يقال- كما فى الكفايه(٢)- بأنّ المقام داخل فى كبرى دوران الأمر بين التعيين و التخيير، غايه الأمر أنّ الدوران فى المقام بين التكليفين الاحتماليين، و هناك بين قطعيين، و العقل لا يفرق بينهما فى الحكم بتعيين محتمل الأهمّيه أو الأهمّ.

١- كفايه الأصول: ٤٠٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٦.

و فيه: أنّ ملاك حكم العقل بتعيين الأهمّ في موارد التراحم بين التكليفين كالإنقاذ والغضب، و هو: سقوط إطلاق المهّمّ و بقاء الأمر بالأهمّ على إطلاقه، و هو مفقود في المقام الذي ليس في البين إلّا تكليف واحد فارد محتمل بين أمرين.

بيان ذلك: أنّ مقتضى إطلاق كلّ من دليلي وجوب الإنقاذ و حرمة الغضب كون المكلّف في ضيق و لو في صورته التراحم، و حيث لا- يمكنه في مقام الامتثال الجمع بين الامتثالين في صورته التراحم بأن ينقذ الغريق و يترك الغضب، فلا يعقل بقاء كلا الإطلاقين، فإنّ لازمه التكليف بما لا يطاق، فلا بدّ من سقوط أحدهما، و بما أنّ سقوط إطلاق دليل حرمة الغضب متيقّن على كلّ حال، إذ لو لم يكن أحدهما أهمّ من الآخر لسقط كلا الإطلاقين، لعدم وجود المرجّح في البين، و عدم إمكان بقائهما على حالهما، و لا مانع عقلا من بقاء إطلاق دليل وجوب الإنقاذ، و نشكّ في تقييده بصوره عدم الابتلاء بالمزاحم و عدمه فتنمّيك بالإطلاق، و نحكم بوجوب الإنقاذ و لو في مورد الابتلاء بالغضب، و هذا هو الملاك في الحكم بتعيين الأهمّ في التكليفين المتزاحمين، و من الواضح أنّه مفقود في التكليف الواحد المرّد بين الوجوب و الحرمة، الذي لا يمكن للمكلّف العلم بموافقته أو مخالفته.

و دعوى استقلال العقل هنا أيضا بتقديم محتمل الأهمّيّة عهدتها على مدّعيتها، ضروره أنّه ليس من البديهيات، بل من النظريات العقلية، فلا بدّ في إثباته من إقامه الدليل، و لا يكفي مجرد الدعوى كما لا يخفى.

فأضح عدم تعيين محتمل الأهمّيّة في المقام سواء قلنا بجريان البراءة، أو قلنا بالتخيير العقلي و عدم جريان البراءة.

و بالجمله، الوجه الذي نعتد عليه في باب التراحم هو أنّ تفويت

الملاك الملزم الذى هو روح التكليف لا يجوز بعد وصوله إلى المكلف بوصول ما اشتمل عليه من التكليف بمقتضى قاعده الاشتغال، و فى باب التزاحم حيث لا يمكن للمكلف استيفاء ملاك كل من التكليفين لم يكن المكلف موظفا باستيفائهما معا، و حينئذ إذا استوفى ملاك الأهمّ احتمالا فقد عمل بوظيفته قطعاً، فإنّ الملاك المستوفى إمّا بقدر الملاك الآخر أو أزيد، فجواز تفويت ملاك المهمّ قطعى، و لكن جواز تفويت ملاك محتمل الأهمّ مشكوك، و حيث إنّ البيان تامّ و الملاك و أصل لا تجرى البراءة، فيحكم بالتعيين و وجوب تقديم محتمل الأهمّيه.

و هذا الوجه غير جار فى المقام، إذ ليس هناك تكليفان و ملاكان و أصلاً إلى المكلف، بل تكليف واحد و ملاك فارد، و ليس فى البين إلّا احتمال كون التكليف المعلوم بجنسه متحققاً فى ضمن الوجوب أو الحرمة، و على فرض عدم جريان البراءة احتمال أهمّيه أحد التكليفين على تقدير وجوده لا أثر له، ضروره أنّه لا منجز لهذا الاحتمال لا عقلاً و لا نقلاً، لعدم وصول نوع التكليف المحتمل أهمّيته على تقدير وجوده، فلا يصحّ للمولى أن يعاقب على مخالفته، فمقتضى القاعده- لو قلنا بعدم جريان البراءة، كما هو مفروض الكلام- هو: الحكم بالتخيير من باب اللاحرجيه العقلية و لا بدّيه الفعل أو الترك مطلقاً، سواء احتمال أهمّيه أحدهما أو لم يحتمل.

نعم، لو أمر الشارع بالاحتياط فى خصوص أحد الطرفين، يتعين بذلك.

المقام الثانى: فيما إذا دار أمر شىء بين محذورين و كان أحدهما أو كلاهما تعبدياً،

إشارة

كما فى الصلاة فى أيام استظهار المرأة بناء على الحرمة الذاتية، فإنّ أمرها مردّد بين الوجوب لو كانت المرأة طاهره و الحرمة لو كانت حائضاً، و لا تجرى البراءة هنا، لأنّ الموافقه القطعيه و إن كانت غير ممكنه إلّا أنّ المخالفه

القطعيه ممكنه بإتيان الصلاه بلا قصد القربه، إذ لو كانت حائضا، تحرم عليها الصلاه، فأتت بها وخالفت، و لو كانت فى الواقع طاهره، تجب الصلاه عليها، فلم تأت بما أمرت بها، الذى هو الصلاه مع قصد القربه، فخالفت أيضا، و إذا أمكنت المخالفه القطعيه للمعلوم بالإجمال، فلا- تجرى الأ-صول الجاربه باعتبار هذا الأثر، فإنه فى كل علم إجمالى- سواء كان له أثران: إمكان الموافقه القطعيه، و المخالفه القطعيه، أو أثر واحد إمّا الأ-صول الجاربه باعتبار الأثر المترتب عليه، فتجب الموافقه القطعيه و تحرم المخالفه القطعيه فيما له أثران، و أحدهما فيما له أثر واحد، ففى المقام لا تجوز الصلاه بلا قصد القربه قطعاً، فإنها مخالفه قطعيه، و تجب الموافقه الاحتماليه إمّا بالصلاه بقصد القربه، أو تركها بالمرّه.

و ليعلم أنه لا تجوز الصلاه حينئذ بداعى الأمر، فإنها تشريع محرّم، لعدم إحراز الأمر، بل يجب عليها إمّا إتيان الصلاه رجاء أو تركها بالمرّه.

و بالجملة، مقتضى العلم الإجمالى بالتكليف: وجوب الموافقه القطعيه إن أمكنت، و وجوب الموافقه الاحتماليه إن لم تكن ممكنه، فإنّ للعلم الإجمالى صوراً أربعا:

الأولى: ما إذا أمكنت المخالفه و الموافقه القطعيتين معا، كدوران أمر الواجب يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة.

الثانيه: ما إذا لم يمكن لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، كما فى الوطاء المرّدّد بين كونه محلوف الفعل أو الترك.

الثالثه: ما إذا أمكنت الموافقه القطعيه و لم يمكن المخالفه القطعيه، كما إذا حرم الجلوس أوّل طلوع الشمس إمّا فى هذا المكان أو ذاك المكان، فإنه يمكن الموافقه القطعيه بترك الجلوس فى كلا المكانين، فإنهما من الضدين

اللذين لهما ثالث، ولا يمكن المخالفة القطعيّة، لعدم قدره المكلف على الجلوس في كلا المكانين، والمنهى أحدهما يقينا في آن واحد.

الرابعة: عكس الثالثه. و المقام من هذا القبيل.

و في جميع الصور- عدم الأولى- يجب الاحتياط بقدر الإمكان و لو بالموافقه احتمالا، ضروره أنّ مجرّد احتمال التكليف- و لو كان بدوياً فضلا عن كونه مقرونا بالعلم الإجمالي- منجز للتكليف ما لم يكن معذّر في البين من العقل أو النقل، فلا بدّ من الاحتياط بقدر الإمكان.

ثم إنّ الشيخ- قدّس سرّه- احتمل بل لعلّه مال إلى اندراج ما إذا دار أمر شىء بين كونه شرطا للعباده أو مانعا عنها في باب دوران الأمر بين محذورين، و أنّه يحكم بالتخير(١).

و هذا كما إذا دار أمر السلام بعد التشهد الأوّل بين الوجوب إن كان الواجب هو القصر، و المانع إن كان الواجب هو الإتمام، و هكذا في الركعتين الأخريين.

و لكنّ التحقيق عدم اندراجه في الباب، لإمكان الموافقه القطعيّة بتكرار الصلاه بإتيان صلاه قصرا و أخرى إتماما، كما أنّه يمكنه المخالفة القطعيّة بترك الصلاه بالمرّه، فاللازم عليه حينئذ القطع بموافقه الأمر المتعلّق بطبيعته الصلاه، المرّدده بين تحقّقها في ضمن فرد واجد لما تحتل شرطيتها، و تحقّقها في ضمن فرد فاقد لما تحتل شرطيتها و مانعيتها، و هو يحصل بإتيان الصلاه تاره مع ما تحتل شرطيتها و مانعيتها، و أخرى بدون ذلك.

و توهم أنّ مثل هذه الصلاه أمرها دائر بين محذورين من جهه أخرى،

و هي وجوب الإتمام و حرمة القطع، فمن هذه الجهة يحكم بالتخير بين السلام بعد التشهد الأول و الإتمام بالركعتين الباقيتين، فاسد، لعدم حرمة قطع مثل هذه الصلاة التي لا يجوز الاجترار بها في مقام الامتثال، لانحصار دليل حرمة القطع بالإجماع، و القدر المتيقن منه غيره، أولاً و عدم استلزام التخير من هذه الجهة التخير بين جعل المأمور به هو القصر و جعله هو التمام، ثانياً، ضروره أنه لا- ملازمه بين التخيرين، بل المكلف من حيث التكليف بحرمة إبطال الصلاة على فرض تسليمه في مثل المقام- حيث لا- يتمكن من موافقته و لا مخالفته قطعاً، يكتفى بالموافق الاحتماليه، و أمّا من حيث التكليف بإتيان طبعه الصلاة المأمور بها واقعا قصراً أو إتماماً فحيث يمكنه الموافقه القطعيه بتكرار الصلاة يجب، و لا يجوز الاقتصار بأحدهما.

و بذلك ظهر الكلام في ضيق الوقت، و أنه يجب الاحتياط أيضا للقطع بموافقه الأمر بالإتيان بما وسع الوقت له في الوقت و بالآخر في خارج الوقت، و ظهر أيضا أمر ما تردّد أمره بين ضدّين لا ثالث لهما، كترددّ القراءه في ظهر يوم الجمعة بين وجوب الجهر و الإخفات، و أنه لا- وجه للتخير، لإمكان الاحتياط بتكرار القراءه و إتيانها تاره جهرا و أخرى إخفاتا بداعي احتساب ما يكون جزءا واقعا جزءا، و الأخرى قراءه للقرآن، و لا يحتاج إلى تكرار العباده في مثل الفرض، لعدم استلزام التكرار- أى تكرار القراءه- زياده عمديّه.

هذا كلّه في دوران الأمر بين محذورين في واقعه واحده، و أمّا هو في وقائع متعدّده، كما إذا حلف أحد على و طء إحدى امرأتيه و ترك و طء أخرى في زمان معيّن، و اشتبه المحلوف و طؤها بالمحلوف ترك و طئها.

فربما يقال بجواز و طء كلّ منهما، و هكذا ترك و طء كلّ منهما، نظرا إلى أنّ أمر و طء كلّ منهما بنفسه مردّد بين محذورين في واقعه واحده، فمقتضى

القاعده هو التخيير بين الفعل و الترك فى كل من الواقعتين، غايه الأمر أنه بعد و طء كل منهما أو ترك و طء كل منهما يعلم تفصيلا بوقوع المحرّم فى الخارج، و هو لا يضّر، إذ المانع هو العلم بالمخالفه حين ارتكاب كل واقعه، و هو مفقود على الفرض.

و الظاهر أنه لا- تجرى أدلّه البراءه فى الفرض، و لا- يحكم بالتخيير، فإنّ لنا علمين إجمائين: أحدهما متعلّق بوجوب و طء إحداهما، و الآخر بوجوب ترك و طء إحداهما، و لكل من هذين العلمين أثران: وجوب الموافقه القطعيّه، و حرمة المخالفه القطعيّه، و حيث لا يمكن الموافقه القطعيّه لدوران أمر كل منهما- أى امرأتين- بين محذورين، فيسقط كلا العلمين عن المنجزيه بالنسبه إلى الأثر الأوّل، و أمّا بالقياس إلى الأثر الآخر- و هو حرمة المخالفه القطعيّه- فيبقى كل من العلمين على حالهما من المنجزيه، فتجب الموافقه الاحتماليه لكلا التكليفين بوطء إحداهما و ترك و طء الأخرى.

هذا كلّ فيما إذا كانت الوقائع دفعيه غير تدريجيّه، أمّا إذا كانت تدريجيّه، كما إذا حلف على و طء زوجته فى ليله و حلف أيضا على ترك و طء هذه الزوجه بعينها فى ليله أخرى، فهل تجرى البراءه فى كلا- الطرفين و فى كل من الليلتين، أو يحكم بالتخيير بين الفعل و الترك فى كل زمان من باب اللاخرجيه العقليه، أو لا؟

التزم شيخنا الأستاذ بالتخيير فى كل واقعه، نظرا إلى أنّ التكليف فى التدرجيات ليس بفعليّ، ضروره أنّ وجود الموضوع من شرائط فعليه التكليف خطابا و ملاكًا، و المفروض أنّ زمان أحد التكليفين متأخّر، و لكلّ منهما موضوع مستقلّ، ففى زمان الابتلاء بالواقعه الأولى لا علم بخطاب فعليّ قابل للتحرّيك، بل المعلوم ليس إلّا جنس الإلزام المرّد بين الوجوب

و الحرمة، و هكذا عند واقعه الثانيه، و حيث لا- فعليته للتكليف في كل واقعه بنفسها لا- خطابا و لا ملاكا، فلا مانع من الحكم بالتخير في كل واقعه من باب اللا-حرجيه العقلية، غايه الأمر أنه يحصل العلم بالمخالفه إذا وطئ في كل من الليتين أو ترك الوطاء كذلك، و هذا لا أثر له بعد ما لم يكن منجز على المخالفه حين الارتكاب(١). هذا.

و الحق أن هذه المسأله داخله في كبرى منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجيات، و عدمها، فمن التزم بالتنجيز فى تلك المسأله- كشيخنا الأستاذ قدس سره- لا- بد له من الالتزام بلزوم الموافقه الاحتماليه فى المقام أيضا، و من لا يلتزم و يجرى البراءه فى أطراف العلم فلا- مناص له من الالتزام به فى المقام أيضا، و ذلك لأننا علمين إجماليين: علما بوجوب الوطاء إما فى الليله الأولى أو الثانيه، و هذا من مصاديق العلم الإجمالى فى التدريجيات، و مقتضاه عند من يرى منجزيته فى التدريجيات أيضا: وجوب الموافقه القطعيه، و حرمة المخالفه القطعيه، و علما آخر بوجوب ترك الوطاء كذلك، و هذا أيضا مثل الأول فى الأثرين، و حيث لا- يتمكن المكلف من امتثال كلا التكليفين المعلومين بالإجمال و من موافقتهما قطعا فتصل النوبه إلى وجوب الموافقه الاحتماليه، و تبقى حرمة المخالفه القطعيه على حالها.

بقى شىء ينبغى التنبيه عليه،

و هو هل أن احتمال الأهميه كما لا يوجب التعيين فى واقعه الواحد المراد أمرها بين محذورين كذلك لا يوجب ذلك فى الوقائع المتعدده أيضا، أم لا؟

اختلف كلام شيخنا الأستاذ فى ذلك، فالترم هنا بعدم الاعتناء باحتمال

الأهمّيّة، نظرا إلى أنّ الوجه الجارى فى تقديم محتمل الأهمّيّة فى باب التراحم - وهو سقوط إطلاق الأمر بالمهمّ مطلقا، أو على تقدير امتثال الأمر بالأهمّ بنحو الترتّب من جهة عدم قدره المكلف على امتثال كلا الأمرين - غير جار فى المقام، لأنّ المكلف قادر على امتثال كلا- التكليفين، فلا- تراحم فى مقام الامتثال، وإنّما التراحم فى مقام إحراز الامتثال حيث لا يقدر على إحراز امتثال كلا- التكليفين، فكلّ من التكليفين فعلىّ باق على إطلاقه، و بما أنّه لا يمكن موافقتهما قطعا تنتهى النوبه إلى موافقتهما احتمالا(١).

و التزم فى ذيل بحث الأقلّ و الأكثر بتقديم محتمل الأهمّيّة فى الوقائع المتعدّده، و قرّره بأنّ كلّ تكليف يقتضى أمرين:

أحدهما: حصول متعلّقه خارجا و لزوم امتثاله.

و الآخر: إحراز امتثاله خارجا.

و فى المقام و إن لم يكن تراحم فى مقام الامتثال إلّا أنّ التراحم موجود فى مقام إحراز الامتثال، الّذى هو أيضا أحد مقتضى التكليف، و بهذا الاعتبار يندرج المقام فى باب التراحم، و يأتى فيه ما جرى هناك من تقديم محتمل الأهمّيّة(٢).

و يرد عليه أوّلا: أنّه منقوض بمورد تساوى التكليفين، إذ لا يترتب اندراجه فى باب التراحم هو تخيير المكلف بين امتثاله التكليف الوجوبى و مخالفته التكليف التحريمى قطعا و بين العكس، و هو- قدّس سرّه- لا يلتزم به.

و ثانيا: أنّه لم يرد فى آيه أو روايه أنّه فى باب التراحم يقدّم الأهمّ أو محتمل الأهمّيّة حتى نلتزم به فى جميع موارد التراحم، بل لا بدّ من الحكم

١- أجد التقريرات ٢: ٢٣٤.

٢- أجد التقريرات ٢: ٣١٧.

بالتقديم فى مورد وجود ملاك التقديم، سواء فى ذلك موارد التراحم و غيرها، و حيث لا يجرى الوجه المعتمد فى باب التراحم فى مقام الامتثال- و هو سقوط إطلاق الأمر بالمهم، لعدم قدره على امتثال كلا التكليفين فى المقام، إذ المفروض أنّ قدره على امتثال كلا التكليفين حاصله- فلا مانع من بقاء إطلاق كلّ من التكليفين، غاية الأمر أنّه لا يقدر على إحراز امتثالهما، و لزوم الإحراز حكم عقليّ، و عند العقل لا يتفاوت فى ذلك التكاليف المهمّة و غيرها، بل كما يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر بالصلاه إلى القبلة- التى هى من أهمّ الفروع- بإتيان الصلاه إلى أربع جهات إذا اشتبه أمر القبلة كذلك يحكم بلزوم إحراز امتثال الأمر برّد السلام- الذى هو من أقلّ الواجبات الإلهيّة- برّد جوابين إذا اشتبه المسلم بين شخصين بلا تفاوت فى نظر العقل أصلاً، و إذا لم يمكن إحراز امتثال كلا التكليفين و لا أحدهما، لاستلزامه المخالفه القطعيّه، فلا محاله تصل النوبه إلى احتمال الموافقه، و معه يتخيّر بين الأخذ بجانب الوجوب أو الحرمة مع القطع بأهمّيّه أحدهما فضلاً عن احتمالها، لعدم الفرق فى نظر العقل.

نعم، لو استكشفنا أهمّيّه أحد التكليفين بمرتبته لا- يرضى الشارع بإهماله حتى فى ظرف الجهل، نقدّم ما هو كذلك، أى المقطوعه أهمّيته بهذه المرتبه لا المحتمل.

بقى قسم آخر،

و هو أن يعلم إجمالاً بتكليف واحد مردّد بين الوجوب و التحريم متعلّق بفعل شىء فى كلّ- يوم من أيام الشهر- مثلاً- بحيث يعلم إجمالاً بأنّ هذا الفعل إمّا حرام فى جميع أيام الشهر، أو واجب كذلك، و أنّ جميع الأيام متساويه فى الحكم، إن كان فى أحد الأيام واجبا كان فى الباقي أيضاً كذلك، و إن كان فى أحدها حراماً ففى الباقي أيضاً حرام.

و ربما يقال بالتخيير بين الفعل و الترك فى جميع الأيام بدعوى أنّ التكليف حيث إنّ فى هذا القسم واحد، بخلاف المسأله السابقيه، فإنّ المعلوم فيها إجمالاً هو تكليفان: وجوبى و تحريمى، غايه الأمر اشتبه متعلق أحدهما بالآخر، فلا يعلم بتكليف فعلى على كلّ تقدير يمكن موافقته قطعاً أو مخالفته قطعاً حتى ينتج العلم الإجمالى من جهته، فلا محاله يحكم بالتخير فى كلّ يوم، فله أن يفعل اليوم و يترك الغد، و له العكس، كما يجوز له الفعل فى جميع الأيام و الترك كذلك. و بعبارة أخرى: التخير استمرارى لا بدوى، و لا يضّر العلم بالمخالفة بعد ذلك، فإنّ مخالفه التكليف غير الفعلى لا محذور فيها.

و فيه: أنّه يتولّد من هذا العلم علمان إجماليان آخران به بنحو المنفصله الحقيقته: أحدهما: حرمة الفعل اليوم أو وجوبه غداً، و الآخر: وجوب الفعل فى اليوم أو حرمة غداً، و مقتضى العلم الأخير، وجوب الفعل فى اليوم و وجوب الترك غداً و حرمة العكس، و مقتضى الأوّل: وجوب الترك اليوم و الفعل غداً و حرمة العكس، فإنّ مخالفه قطعياً، و حيث لا يمكن المكلف موافقه كلا العلمين - فإنّ موافقه أحدهما قطعاً مستلزمه لمخالفه الآخر قطعاً - فلا بدّ له من الموافقه الاحتماليه بأن يفعل فى جميع الأيام، أو يترك كذلك، حذراً من المخالفة القطعيه.

هذا تمام الكلام فى الشكّ فى التكليف.

فصل فى الشك فى المكلف به.

اشاره

و هو إما لكونه مرددا بين المتباينين، أو لكونه مرددا بين الأقل والأكثر.

و البحث عن الثانى متأخر طبعاً عن الأول، لأن فيه جهتين باعتبار إحداهما يكون الشك فى أصل التكليف، فيكون مورداً لأدله البراهين، و باعتبار الأخرى يكون الشك فى المكلف به، فيكون مورداً للاشتغال، فهو نظير البحث عن أحكام الخشى، المتأخر طبعاً عن البحث عن الأحكام المختصه بالرجل و الأحكام المختصه بالمرأه.

و كيف كان يقع الكلام فى مقامين:

الأول: فى المتباينين.

اشاره

ذكر فى الكفايه أنه لا فرق بين العلم التفصيلى و الإجمالى فى ناحيه التنجيز و عدمه، و إنما الفرق بينهما من ناحيه المعلوم، فإن المعلوم لو كان تكليفاً فعلياً من جميع الجهات، لا يعقل جعل الحكم الظاهري، سواء فى ذلك العلم الإجمالى و التفصيلى، و لا يجوز للشارع الترخيص فى بعض الأطراف فضلاً عن جميعها. و لو لم يكن فعلياً من جميع الجهات، ففى العلم التفصيلى لو تم سائر الجهات الفعلية، لا مجال للحكم الظاهري، و أما فى العلم الإجمالى فلا مانع من الترخيص فى ارتكاب جميع الأطراف فضلاً عن بعضها(١).

و فيه أولاً: أن نسبه الحكم إلى موضوعه نسبه المعلوم إلى علته التامه

لا يمكن تخلفه بعد تحقّق الموضوع، كما مرّ مرارا، فلا يعقل بعد ذلك دخول شيء آخر في فعلية الحكم، فالعلم التفصيلي حيث لا دخل له في موضوع الحكم - فإنه بمنزلة قيام زيد، الذي لا ربط له بالحكم - فلا دخل له في فعلية الحكم أيضا.

و ثانيا: لو سلّمنا دخله في الموضوع و أغمضنا عن أنّه خارج عن محلّ الكلام - فإنّ الكلام في العلم الطريقي لا الصفتي - و عن أنّه خلاف ما التزم به - من استحاله كون العلم بالحكم دخيلا في موضوع الحكم - فلا فرق في العلم التفصيلي و الإجمالي في ذلك، بل كما يمكن أخذ العلم التفصيلي في موضوع الحكم كذلك يمكن أخذ العلم الإجمالي في الموضوع، كما أنّه يمكن أخذهما معا بأن يقول: «إذا علمت بحرمه الخمر تفصيلا أو إجمالا فهو حرام».

و بالجملة، محلّ الكلام في المقام هو جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي و عدمه بعد الفراغ عن أنّ الأحكام مشتركة بين العالم و الجاهل بها، فالفرق بين المعلوم بالعلم التفصيلي و الإجمالي في جريان الأصول و عدمه، تعسّف.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - من اختصاص النزاع بالأصول الجارية في مرحلة ثبوت التكليف و مرحله الاشتغال، و عدم جريان النزاع في الأصول الجارية في مقام الامتثال و في مرتبه خروج المكلف عن عهده التكليف (١) - لا وجه له، بل النزاع جار في كلا المقامين، و ذلك لأنّ مركز البحث و ما يدور حوله القول بتنجيز العلم الإجمالي و عدمه هو البحث عن شمول أدلّة الأصول لجميع الأطراف بحيث يجوز للمكلف أن يرتكب جميع الأطراف، أو شمولها

لبعضها لا- جميعها بحيث يجوز ارتكاب بعض الأطراف مخيراً في ذلك، أو عدم شمولها أصلاً، فلا تجوز المخالفة القطعيه، و تجب الموافقه القطعيه، و هذا كما يجرى في الأصول الثابته في مقام ثبوت التكليف و مرحله الاشتغال- فيقال: إذا علم بوجود صلاه يوم الجمعه و تردّد أمرها بين الظهر و الجمعه، كما في الشبهه الحكميه، أو إذا علم بنجاسه أحد إناءين، كما في الشبهه الموضوعيه، فهل تشمل أدلّه الأصول جميع أطراف العلم الإجمالي، فتجرى و يحكم بعدم وجوب الظهر و الجمعه و عدم لزوم الاجتناب عن شىء من الإناءين، أو تشمل بعضها، فيحكم بوجود الظهر أو الجمعه على التخيير، و لزوم الاجتناب عن أحد الإناءين كذلك، أو لا تشمل أصلاً، فيجب الإتيان بالظهر و الجمعه معاً، و الاجتناب عن كلّ من الإناءين؟- كذلك يجرى في الأصول الجاريه في مرحله الامتثال، كقاعده الفراغ، فيقال فيما إذا علم إجمالاً ببطلان إحدى الصلاتين الواجبتين، لكونها بلا ركوع: هل تجرى قاعده الفراغ في كلّ من الصلاتين، و يحكم بعدم لزوم إعاده شىء منهما، أو تجرى في إحداهما فقط، فتجب إعاده واحده منهما، أو لا- تجرى أصلاً، فلا- يجوز الاكتفاء بشىء منهما في مقام الامتثال، بل تجب إعاده كلّ منهما لمنجزيه العلم الإجمالي؟

و السرّ في ذلك: أنّ كلّ احتمال للتكليف ملازم لاحتمال العقاب و منجز.

سواء كان في الشبهات الحكميه أو الموضوعيه، و سواء كان في مرحله الاشتغال أو مرحله الامتثال، و إذا وجد مؤمن من العقل أو النقل دفع هذا الاحتمال فهو، و إلّا فلا بدّ من الاحتياط، و في الشبهات الحكميه البدويه بعد الفحص، و هكذا في الشبهات الموضوعيه قاعده قبح العقاب بلا بيان و أدلّه البراءه الشرعيه تدفعان هذا الاحتمال، فيصير المكلف مأموناً من العقاب، و في موارد العلم

الإجمالى أيضا إن شملت أدلّه البراءه جميع الأطراف فيدفع احتمال العقاب، و يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه من حيث وجوب الموافقه و حرمة المخالفه معا، و إن شملت بعضها، يحصل الأمن بالقياس إليه خاصه، و يسقط العلم الإجمالى عن المنجزيه من حيث وجوب الموافقه القطعيه فقط، لا- من حيث حرمت المخالفه القطعيه، و إن لم تشمل شيئا من الأطراف، فلا مدفع لاحتمال العقاب فلا أمن، فيكون العلم الإجمالى منجزا من حيث وجوب الموافقه و حرمة المخالفه معا.

فالعمده هو البحث عن شمول أدلّه الأمارات و الأصول لأطراف العلم كلاً أو بعضا، و عدمه، فنقول: أدلّه الأمارات و الأصول لا يمكن شمولها لجميع الأطراف.

أمّا الأمارات: فمن جهه أنّ لوازمها حجّه، فإخبار البيئه بطهاره أحد الإناءين، المعلومه نجاسه أحدهما بالإجمال إخبار بنجاسه الإناء الآخر بالالتزام و إن لم يكن المخبر ملتفتا إلى الملازمه فضلا عن قصده الإخبار باللازم، و هكذا إخبار بيئه أخرى بطهاره الإناء الآخر إخبار بنجاسه هذا الإناء بالالتزام، فكلّ من الإناءين منفردا و فى نفسه و إن كان مشمولاً لدليل حجّيه البيئه إلا أنّ البيئتين متعارضتان فتساقطان.

و أمّا الأصول تنزيهه كانت أو غيرها: فهى و إن لم تكن مثبتة للوازمها- فلا- يكون استصحاب الطهاره فى أحد الإناءين مثبتا لنجاسه الإناء الآخر، و هكذا أصاله الطهاره، فلا تعارض بين الأصلين- إلا أنّ حكم الشارع بطهاره كلّ من الإناءين مناقض (1) لحكمه بنجاسه أحدهما، المعلوم إجمالا.

١- أقول: ليس فى موارد الأصول مطلقا- تنزيهه و غير تنزيهه- مناقضه، فإنّ المعلوم بالإجمال حكم واقعى و مؤدى الأصلين حكم ظاهرى و لا- تناقض بين الحكم الظاهرى و الواقعى و لا مناقضه بين حكمى الشارع. نعم، يلزم التناقض فى حكم العقل، و هو أمر آخر، كما أنّ لزوم الترخيص فى المعصيه أيضا أمر آخر. و بعباره أخرى: ما قيل بلزومه من جريان الأصول فى جميع الأطراف ثلاثه أمور: أحدها: لزوم الترخيص فى المعصيه- و ثانيها: لزوم التناقض فى حكم العقل. و ثالثها: لزوم التناقض فى حكم الشارع. و الأولان لا كلام فيهما، و أمّا الثالث فهو حقّ فى مورد الأمارات دون الأصول. (م).

و بعبارته أخرى: بعد ما بين الشارع لزوم الاجتناب عن النجس و علم المكلف بوجود النجس في البين، المرّد بين إناءين - غاية الأمر لا- يميّز النجس منهما عن الطاهر، و المفروض أنّه لا- دخل للتمييز في موضوع الحكم، فإنّ الكلام في العلم الطريقي - فحكمه بعدم لزوم الاجتناب عن هذا الإناء حال حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الآخر، و تعبده بطهاره هذا الإناء في عرض تعبده بطهاره الإناء الآخر مناقضه في الكلام، و لو صرح بذلك يعدّ نسخا للحكم المعلوم بالإجمال.

و بذلك ظهر أنّه لا حاجة لنا في الحكم بعدم جواز المخالفة القطعيّة لموارد العلم الإجمالي بالتكليف المرّد بين المتباينين إلى ما ادّعاه الشيخ - قدّس سرّه - من أنّ الشكّ المأخوذ في روايات الاستصحاب - مثل «لا تنقض اليقين بالشكّ» (١) - و إن كان عامّا للشبهات البدويّة و المقرونة بالعلم الإجمالي إلّا أنّ اليقين المذكور في ذيل بعض الروايات - مثل قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» (٢) - أيضا عامّ، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، و تصير الروايات مجمله من هذه الجهة، فلا- يمكن التمسك بها لجريان الاستصحاب في موارد

-
- ١- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.
 - ٢- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

العلم الإجمالي (١).

و ذلك لما عرفت من أنّ أدلّه الأصول في نفسها غير قابله للشمول، للزوم المناقضة، فلو لم يكن هذا الذيل موجودا في روايات الاستصحاب- كما أنّ بعضها كذلك- لم تكن تشمل موارد العلم الإجمالي أيضا.

و بالجمله، المانع ليس في مقام الإثبات- كما ذكره قدّس سرّه- بل المانع ثبوتى، بمعنى أنّه لا يعقل شمول أدلّه الأصول و الأمارات لأطراف العلم الإجمالي، فلو كانت الأدلّه بظاهاها شامله أيضا، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهورها، لوجود المانع العقلى، إذ لا- فرق بينه و بين العلم التفصيليّ في عدم معقوليه الترخيص على خلاف المعلوم، فكما لا- يعقل أن يرخص الشارع في ارتكاب ما هو معلوم الخمرىّ مع حكمه بأنّه حرام يعاقب عليه، كذلك لا- يعقل الترخيص في ارتكاب الفردين اللذين يعلم بوجود الخمر بينهما، فإنّه ترخيص في المعصيه.

فانقذح من جميع ذلك عدم جواز المخالفه القطعيّه، لعدم معقوليه الشمول جميع الأطراف.

هذا كلّه بالقياس إلى جميع الأطراف، أمّا شمول الأدلّه لبعض الأطراف:

فهو و إن لم يكن فيه محذور عقلى- لعدم كونه مستلزما للمناقضة و الترخيص في المعصيه، و لا- مانع عقلا من حكم الشارع بجواز شرب أحد الإناءين، المعلومه خمرىّ أحدهما، و هذا كتعبّد الشارع بنجاسه أحد الإناءين، المتيقّنه نجاسته سابقا و علم بعد ذلك بوقوع قطره بول في أحدهما، فإنّ الاستصحاب جار في أحد الطرفين بلا معارض مع أنّ العلم الإجمالي بوجود تكليف فعلى متوجّه إلى المكلف موجود، و هكذا فيما إذا علم إجمالا بثبوت تكليف فعلى

تعلق بقضاء الصبح أو العصر الأدائي، فإنه تجرى البراءة بالقياس إلى صلاة الصبح، و يحكم بوجوب الإتيان بالعصر، للشك في الخروج عن عهده التكليف الواصل، و بالجمله لا مانع من اكتفاء الشارع بالامثال الاحتمالي في مقام الامثال، و العلم الإجمالي - بل التفصيلي - أيضا - ليس عله تامه لوجوب الموافقه القطعيه، بل للشارع أن يكتفى بالامثال الاحتمالي فيما إذا علم التكليف تفصيلا، كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز و غير ذلك، فضلا عن التكليف المعلوم بالإجمال، فعمده الوجه في منجزيه العلم الإجمالي هو تعارض الأصول في الأطراف، و لو لا - ذلك لا - وجه لمنجزيته أصلا، كما لا - يخفى، فيكون حال بعض الأطراف في المقام حال الشبهات البدويه - إلا أنها لا تشملها، لمانع في مقام الإثبات، فإن شمولها لواحد معين دون الآخر ترجيح بلا - مرجح، و لأحدهما لا - بعينه غير صحيح قطعا إما لعدم تحقق موضوع الأصل - و هو الشك - أو يتحقق الموضوع لكن لا يترتب عليه أثر، فإنه - أي أحدهما لا بعينه - إما مقطوع الحليته، فمع القطع بحليته أحدهما لا بعينه لا مورد لإجراء الأصل، و لو سلم فأى فائده لجريان الأصل المثلث لما هو مقطوع بدونه؟ أو مشكوك الحليته، كما في مورد علمنا بحرمة أحد الإناءين و احتملنا حليته الآخر و حرمة، فهو و إن كان موردا للأصل إلا أنه لا يترتب عليه الأثر المقصود في المقام - و إن كان يترتب عليه أثر في غير المقام - و هو جواز الارتكاب، إذ غايته أنه بمنزله القطع بحليته أحدهما، فحكم الشارع بأن أحدهما لا بعينه حلال لا يزيد عن قطعنا الوجداني بذلك.

و هذا هو المراد مما أفاده الشيخ - قدس سره - من أن «أحدهما» ليس فردا ثالثا

مشكوكا يشمله دليل الأصل (١)، فإنّ الظاهر- و الله العالم- أنّ مراده- قدّس سرّه- أنّ عنوان «أحدهما» مقطوع الحليّه أو بحكم مقطوع الحليّه، فلا مورد لجريان الأصل فيه، و ليس فردا ثالثا مشكوكا حتى يشمله دليل الأصل.

بقي احتمال آخر، و هو: أن يشمل دليل الأصل كلا الطرفين لكن لا بنحو التعيين بل بنحو التخيير بأن كان شرب كلّ واحد من الإناءين مباحا تخييرا و عند ترك شرب الآخر، و كان دليل الأصل شاملا- للشبهات البدويّه بنحو التعيين و لأطراف العلم الإجمالي بنحو التخيير، و لا- يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، كما لا- يلزم ذلك في دليل لزوم إنقاذ الغريق الشامل لموارد غير المتزاحمه بالتعيين و موارد التزاحم بالتخيير.

و الحقّ عدم صحّه هذا الاحتمال أيضا، و ذلك لأنّ التخيير لو كان تخييرا شرعيّا من قبيل التخيير بين الخبرين المتعارضين، فهو يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود في المقام.

و إن كان تخييرا عقليّا ناشئا من عدم قدره المكلف على العمل بكلا الأصلين نظير التخيير في باب التزاحم، الناشئ من عدم قدره المكلف على امتثال كلا التكليفين: التكليف بإنقاذ هذا، أو ذاك، فالمفروض خلافه، ضروره أنّ المكلف قادر على شرب كلّ من المائعين، كما أنّه قادر على الترك بالمرّه، و ليس المانع من الإطلاق و شمول دليل الأصل لكلا الطرفين في مقام الامتثال- كما في إنقاذ الغريقين حتى يقال: إنّ العقل يستقلّ بالتخيير بين الأخذ بكلّ واحد من الدليلين اللذين لا يقدر على امتثال كليهما- بل في مقام أصل الجعل، لما عرفت من أنّ الترخيص في كلا الطرفين ترخيص في المعصيه،

فدليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، لا أنه شامل و المكلف لا يقدر على العمل بكلا الأصلين.

نعم، لو قلنا بحجّيه الأمارات من باب السببيّه و أنّ قيام الأماره سبب لوجود مصلحه فى العمل توجب العمل على طبقها- كما يقوله المعتزله- لكان قيام الأمارتين المتنافيتين فى المؤدى من باب التراحم، فإنّ المكلف لا يقدر على استيفاء كلتا المصلحتين، و إلّا فملاك الأخذ بكلّ من الأمارتين- و هو ترتّب المصلحه على العمل به- موجود بحيث لو فرضت- محالا- قدره المكلف على الجمع بين المتناقضين، لأمره المولى بالعمل على كلتا الأمارتين المتناقضتين فى المؤدى.

و ربما يقال بأنّه يمكن أن يكون التخيير تخييرا عقليا ناشئا من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن، كما إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» و علمنا من الخارج بأنّه لا يريد إكرام زيد و عمر و معا، فإنّ رفع اليد عن شمول دليل «أكرم كلّ عالم» لزيد العالم و عمرو العالم بالكليّه بلا وجه، إذ لا عذر فى ترك إكرام كلّ منهما مع شمول الدليل لهما بحسب الظهور العرفى، فلا بدّ من رفع اليد عن ظهور الدليل بالمقدار المتيقن، و هو الحكم بوجوب إكرام كلّ منهما على التخيير لا التعيين، و هذه كبرى كليّه جاريه فى كثير من المسائل الفقهيّه، و يترتب عليها فوائد كثيره.

و من هذا القبيل دليل وجوب صلاه الجمعه يومها، الظاهر فى الوجوب التعيينى، و دليل وجوب الظهر، الظاهر فى ذلك أيضا، و هكذا إذا ورد فى مورد «يجب القصر» و ورد فى دليل آخر أنّه «يجب التمام» فإنّ مقتضى العلم الخارجى بعدم وجوب الظهر و الجمعه معا، أو وجوب القصر و الإتمام معا:

رفع اليد عن ظهور الدليلين فى التعيين.

و بعبارة أخرى: نقيّد إطلاق كلّ منهما- الناطق بأنّ هذا واجب سواء أتيت بفرد آخر غيره أو لا- بصوره عدم الإتيان بالآخر بأن نقول: إنّ الجمعه واجبه على من لم يأت بالظهر، و هي واجبه على من لم يأت بالجمعه، و هكذا في القصر و الإتمام.

و في المقام أيضا كذلك، فنقول: إنّنا نعلم من الخارج بعدم شمول دليل الأصل لكلا الطرفين لمانع عقلي، فيرفع اليد عن ظهوره بالمقدار المتيقّن، و هو شموله لكلا الطرفين، أمّا سقوط الدليل بالكائنه فلا موجب له، فلا بدّ من الحكم بشموله لكليهما تخيرا، و لذا التزم بعض بالتخير في الخبرين المتعارضين على القول بالطريقه المحضه. و هذه شبهه عويصه في المقام.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- على مبناه من أنّ استحاله الإطلاق ملازمه لاستحاله التقييد أيضا، لما بين الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فإذا استحال الإطلاق في الأصل الجارى في كلّ من الطرفين- بأن يكون مفاده أنّ هذا المائع حلال شربه سواء شربت الآخر أو لا- يستحيل التقييد بعدم الآخر أيضا(١).

و قد مرّ الجواب عنه مرارا من أنّ استحاله الإطلاق تستلزم ضروريه التقييد، و مثلنا لذلك بالعلم و الجهل، فإنّ التقابل بينهما تقابل العدم و الملكه مع أنّ الجهل يستحيل على البارئ تعالى و العلم ضروريّ له تعالى، و هكذا الفقر و الغنى متقابلان تقابل العدم و الملكه مع أنّ الغنى مستحيل على الممكن و الفقر ضروريّ له.

و الجواب الصحيح عن هذه شبهه هو: أنّ المحذور لو كان الترخيص

فى الجمع بأن كانت نتيجة الإطلاق إباحه الجمع بين شرب هذا الإناء و ذاك الإناء، لكان المحذور يندفع بالتقييد قطعاً، كما فى الصلاه و الإزاله حيث إنَّ نتيجة إطلاق كلا- الأمرين- الأمر بالإزاله و الأمر بالصلاه- هى الأمر بالجمع بين الضدّين، فيستحيل إطلاق كلّ منهما، و حينئذ إذا قيد كلّ منهما أو أحدهما بترك امتثال الآخر، يرتفع المحذور الذى هو الأمر بالجمع بين الضدّين.

و أمّا لو كان المحذور هو الجمع فى الترخيصين بأن يرخص فى شرب هذا الإناء حال ترخيصه شرب ذاك الإناء، فهو باق حتى مع التقييد، لأنّ لازمه إباحه كلّ من المائعين اللذين علم بخمريّه أحدهما عند حصول القيد لكلّ منهما، كما إذا اختار المكلف ترك شرب كلّ منهما، و هو ترخيص فى ارتكاب الحرام، و الحكم بإباحه ما حرّمه و جواز ارتكابه- و لو عند ترك المكلف إياه و عدم ارتكابه باختياره- قبيح من الحاكم العاقل، مستحيل على الشارع الحكيم.

و المحذور فى المقام هو الجمع فى الترخيصين لا الترخيص فى الجمع.

و نمثّل مثالا لذلك حتى يتّضح المرام، و هو: أنّه إذا حلف أحد على ترك السكنى فى مكان معيّن أوّل طلوع الشمس و تردّد أمر هذا المكان بين الغرفتين، فالمكلف الحالف يعلم إجمالاً بحرمة السكنى فى إحدى الغرفتين، و من الواضح أنّه لا يقدر على الجمع بين السكنى فى هذه الغرفه و تلك الغرفه فى آن واحد، لكونهما ضدّين لا يجتمعان، و لكنّه قادر على أن يسكن فى مكان آخر و لا يسكن فى شىء من الغرفتين، و قد مرّ أنّ دليل الأصل لا يمكن شموله لكلا الطرفين، و لا يعقل إطلاقه فى كلّ منهما.

فحينئذ نقول: المانع من الإطلاق و الشمول لو كان هو الترخيص فى الجمع، فهو فى المقام مفقود، إذ المفروض أنّه لا يقدر على الجمع، و إحدى السكنيين متروكه لا محاله، فمن ذلك نستكشف أنّ المانع لا يكون ذلك، بل

أمر آخر، و هو: الجمع بين الترخيصين، و هو لا يفقد بالتقييد، لما عرفت من أنه ترخيص فى المعصية عند حصول القيد، و هو مستحيل على الشارع الحكيم، و هل يرضى أحد أن يقال: يجوز للشارع أن يحكم بإباحه الزنا إذا علم بأن المكلف يتركه يقينا؟

و بتقريب آخر (١): أنّ المعلوم بالإجمال إن كان حكما ترخيصيا، لا مانع من إلزام الشارع ظاهرا بتركه لمصلحه التحفظ على الملاك الواقعى بلا فرق بين الشبهه الحكميه و الموضوعيه، و لا بين التعبد بالأصل التنزيلي، كالأستصحاب و غيره.

و الأول: كما إذا علمنا بإباحه أحد الأمرين المشتبهين بالشبهه البدويه

١- أقول: لو سلّم اعتبار احتمال موافقه الحكم الظاهرى للواقع، نقول: إن كان معنى التخيير هو جعل الحكم الظاهرى مشروطا بترك الآخر، يلزم ما فى المتن من مخالفته للواقع، و أمّا لو قلنا بأنه مجعول فى ظرف ترك الآخر على نحو الحينيه فلا منافاه، فإنه لا منافاه بين المطلقه و الحينيه، و هى إنّما بين المطلقه و المشروطه. هذا أولا. و ثانيا: إذا كان احتمال الموافقه معتبرا، يلزم عدم جريان الأصل فيما إذا صار أحد الإناءين ظاهرا مع سبق النجاسه فيهما، فإنه - قدس سره - يجرى الاستصحابين مع أن الحكم بنجاسه كليهما ظاهرا ينافى الواقع من طهاره أحدهما. و ثالثا: أن احتمال الموافقه ليس عليه آيه و لا روايه، و إنّما وجهه هو لزوم التضادّ من حيث المنتهى كما أشار إليه فى المتن، و هو لا يلزم فيما نحن فيه، لأنّ الحكم الظاهرى المجعول لهذا الإناء هو الذى يكون موضوعا لحكم العقل، فإنّ حكمه الواقعى مجعول على الفرض و هكذا بالنسبه إلى الإناء الآخر. فتحصل أنّ التضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى على فرض وجوده منتف فى جميع المراحل لا- تضادّ بينهما ذاتا و لا من حيث المبدأ و لا المنتهى. فتحصل أنّ جعل الحكم الظاهرى تخييرا لا إشكال فيه من ناحيه عدم موافقه للواقع. نعم، هذا النحو من الجعل غير متعارف و لا عرفيه له. فالإشكال الأساسى هو لزوم الترخيص فى المعصيه عند ترك الكلّ بناء على الاشتراط، و أمّا عدم موافقه الحكم الظاهرى للواقع فلا إشكال فيه. (م).

قبل الفحص واقعا، فلا مانع من إلزام الشارع بترك كليهما.

و الثاني: كما إذا علمنا إجمالا بطهاره أحد الإناءين المتيقنه نجاستهما سابقا، فلا بأس بالتعبد بنجاستهما ظاهرا من باب الاحتياط بمقتضى الاستصحاب.

و الثالث: كما إذا علمنا بحرمة النظر إلى إحدى المرأتين، فلا محذور في تعبد الشارع بالاحتياط بترك النظر إلى كليهما، إذ لا قبح في إلزام الشارع بترك أمر مباح لمصلحه فيه.

و إن كان حكما إلزاميا كحرمة شرب أحد المائعين، لا يعقل أن يرخص في شرب كل منهما لا مطلقا و لا مشروطا بترك الآخر. أمّا مطلقا: فواضح، لكونه بمنزله قوله: «إن الخمر حرام و حلال».

و أمّا مشروطا: فلأن المولى الحكيم كما لا يجوز و يقبح أن يقول: «البول نجس مطلقا من أي حيوان كان» ثم يقول: «هو طاهر مطلقا» مع عدم نسخه الحكم الأول، كذلك يقبح أن يقول: «البول نجس مطلقا» ثم يقول: «هو نجس إن كان ممّا لا يؤكل» مع عدم نسخه الحكم الأول و بقاءه على إطلاقه.

و وجه القبح و تطبيقه على المقام يتضح بتقديم مقدمه، و هي أنه يظهر من بعض كلمات الشيخ - قدس سره - أن لا تنافي و لا تضاد بين الحكم الظاهري و الواقعي من جهة أن موضوع الأول هو الفعل بعنوان أنه مشكوك، و موضوع الثاني هو الفعل بعنوانه الأولي (١).

و استشكل عليه كثير، منهم: صاحب الكفايه - قدس سره - بأن الحكم الواقعي غير مشروط بعدم تعلق الشك به، بل هو محفوظ حتى في ظرف الشك به،

فالتضادّ على حاله (١).

وقد مرّ منّا في الجمع بين الحكم الظاهريّ والواقعيّ - مفضّلاً و نعيده إشارة - أنّ الحكمين ليس بينهما بأنفسهما تضادّ أصلاً، و إنّما التضادّ و التنافى ناشئ من مبدأيهما أو منتهاهما، و الحكم الظاهريّ و الواقعيّ لا تضادّ بينهما لا من حيث المبدأ و لا من حيث المنتهى.

أمّا من حيث المبدأ - و هو المصلحه أو المفسده الموجه له - فلاّنّ الحكم لا ينشأ عن مصلحه في متعلّقه أصلاً، و إنّما هو ناشئ عن مصلحه في نفس الحكم.

و أمّا من حيث المنتهى - و هو مرحله حكم العقل بالامتنال - فلاّنّته فرع وصول كلا الحكمين في عرض واحد، و هو مفقود في المقام، إذ مع وصول الحكم الواقعيّ لا موضوع للحكم الظاهريّ أصلاً، و مع وصول الحكم الظاهريّ الواقعيّ غير واصل لا محاله، فلا تحيّر للمكلّف في مقام الامتنال.

و إذا عرفت هذه المقدمه، نقول: إنّ حكم المولى بإباحه شرب كلّ من المائعين، المعلومه خمريّه أحدهما مشروطاً بعدم شرب الآخر مستلزم لحكمه بإباحه الخمر المعلوم في البين بشرط ترك شرب المائع المباح، فالخمر المعلوم محكوم بحكمين: أحدهما واقعيّ مطلق، و هو الحرمة، و الآخر ظاهريّ مشروط بترك أمر مباح، و هو الإباحه، و حيث إنّ كلّاً من الحكمين و أصل إلى المكلّف و فعليّ فالتضادّ من حيث المنتهى موجود و إن لم يكن موجوداً من حيث المبدأ أصلاً.

و بتقريب آخر: لا بدّ في الحكم الظاهريّ من احتمال موافقته للواقع،

كما أشرنا إليه سابقا، و في المقام الحكم الواقعي إمّا هو الحليّ المطلقه أو الحرمة المطلقة، فجعل الإباحه المشروطه بترك الآخر ظاهرا لا يمكن، إذ انقطع بخلافه، فإنّ المفروض أنّ الحكم الواقعي مطلق غير مشروط بشيء قطعاً.

و بالجمله، لا يمكن شمول أدلّه البراءه لأحد الطرفين أو بعض الأطراف تخييراً، كما لا يمكن شمولها لجميع الأطراف، غايه الأمر أنّ المانع في جميع الأطراف ثبوتى بمعنى أنّه لا يعقل تعيّد الشارع بجواز مخالفه العلم الإجمالى قطعاً، و لو كان دليل الأصل ظاهراً في ذلك، لا بدّ من رفع اليد عن ظهوره، و ليس في بعض الأطراف مانع في مقام الثبوت، إذ لا مانع في اكتفاء الشارع بالامتثال الاحتمالى، كما ذكرنا سابقاً بل، ليس ذلك مجرد الفرض، فإنّ له واقعا، كما في مورد تحيّر المكلف في أمر قبله، إذ ورد فيه روايه صحيحه- و أفتى على طبقها جماعه- على إجزاء الصلاه إلى أى طرف شاء المكلف (١)، بل المانع إثباتى، إذ ليس لنا دليل عامّ أو خاصّ على إباحه أى فرد اختاره المكلف.

و ليعلم أنّ المعقول من التعيّد بجواز ارتكاب بعض الأطراف تخييراً إنّما هو التعيّد بإباحه أى فرد اختاره المكلف في مقام الامتثال، و الاكتفاء بالامتثال الاحتمالى فيما يختاره المكلف، و أمّا التعيّد بالحليّ و الإباحه المشروطه بترك الآخر فهو غير معقول، و المانع فيه ثبوتى.

و ممّا ذكرنا ظهر فساد ما نسب إلى المحقّق القمى- قدّس سرّه- من عدم المانع من جريان الأصول في بعض الأطراف (٢).

بقي هناك أمور ينبغي التنبيه عليها:

إشارة

١- الفقيه ١: ١٧٩-٨٤٥، الوسائل ٤: ٣١١، الباب ٨ من أبواب القبلة، الحديث ٢.

٢- قوانين الأصول ٢: ٢٥.

الأول: أنّ وجوب الموافقه القطعيه لا يدور مدار حرمة المخالفه القطعيه،

فلو فرضنا عدم حرمة المخالفه القطعيه في مورد لعدم القدره أو غير ذلك، لا يسقط وجوب الموافقه القطعيه، و ذلك لما ذكرنا من أنّ مدار منجزيه العلم الإجمالي على تساقط الأصول في الأطراف، إذ بعد تساقط الأصول يكون احتمال التكليف الموجود في البين غير مقرون بالمؤمن، و كلّ احتمال التكليف المذموم لا يكون مقرونا بالمؤمن من العقل أو النقل منجز و لو كان احتمالاً بدوياً، و مقتضى منجزيه الاحتمال هو الاحتياط، فالموافقه القطعيه للتكليف المحتمل غير المقرون بالمؤمن واجبه و لو لم يمكن مخالفته القطعيه.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه - من أنّ وجوب الموافقه القطعيه يدور مدار حرمة المخالفه القطعيه، ففي الشبهه غير المحصوره حيث لا- تحرم المخالفه القطعيه، لعدم القدره على ارتكاب جميع الأطراف لا- تجب الموافقه القطعيه أيضاً (١)- لا يبتنى على أساس صحيح.

الثاني: أنّ العلم الإجمالي مؤثر فيما إذا لم يكن التكليف في بعض أطرافه منجزاً بواسطة القطع الوجداني أو قيام الأماره عليه أو جريان أصل أو قاعده بلا معارض،

كما إذا علم بوقوع قطره من الدم في إناء معين، و بعد ذلك علمنا إجمالاً بوقوع قطره أخرى من الدم إمّا في هذا الإناء أو إناء آخر، أو قامت أماره على نجاسه إناء معين، و بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره إمّا في هذا الإناء أو إناء آخر، أو كان إناء معين مستصحب النجاسه فوعدت قطره إمّا فيه أو في إناء آخر بالعلم الإجمالي، أو علم باشتغال ذمته بصلاه أدائيه بمقتضى قاعده الاشتغال، و بعد ذلك علم إجمالاً باشتغال ذمته إمّا بهذه الصلاه الأدائيه أو صلاه

أخرى قضائيه.

و السرّ في جميع ذلك ما ذكرنا من أنّ مدار تأثير العلم الإجمالي و منجزيته هو تساقط الأصول، فإذا فرضنا وجود دليل في أحد الأطراف من علم أو أماره أو أصل أو قاعده بلا معارض، فلا مانع من شمول دليل الأصل لباقي الأطراف، إذ لا يلزم من شموله له ترجيح بلا مرجح أو محذور آخر، فيحكم بمقتضى أصل البراءه بإباحه شرب ما في الإناء الآخر الذي لم يعلم بنجاسته و لم تقم أماره على ذلك و لم تكن مستصحب النجاسه، و يحكم بأصالة البراءه من وجوب القضاء في الفرض الأخير.

و من هذا القبيل ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين و بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره من الدم إمّا في أحد هذين الإناءين أو إناء ثالث، فإنّ العلم الإجمالي الثاني - حيث إنّ التكليف المحتمل في بعض أطرافه تنجز بمقتضى العلم الإجمالي الأول - لا مانع من شمول دليل الأصل لطرفه الآخر، و لا يلزم منه ترجيح بلا مرجح، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا طرأ العلم الإجمالي على هذه الأمور، و هكذا فيما إذا كان الأمر على العكس بأن حصل العلم الإجمالي أولاً ثم طرأت عليه هذه الأمور، و ذلك لوجود الملاك المتقدّم في هذا الفرض أيضاً بعينه، غايه الأمر أنّ الاصطلاح جرى في الفرض الأوّل بأنّ العلم الإجمالي لا- يؤثر، و في الثاني بأنّه منحلّ إلى العلم التفصيليّ أو ما بحكمه و الشكّ البدويّ، و هذا مجرد اصطلاح، و إلّا فالملاك واحد فيهما، و هو عدم المعارض للأصل الجارى في الطرف الآخر، و ذلك لأنّ العلم الإجمالي و إن كان منجزاً حين حدوثه إلّا أنّه يعتبر في بقاء التنجيز بقاء العلم، و في المقام بعد طرؤ العلم التفصيليّ - مثلاً - بنجاسه أحد الكأسين معيّناً حال حصول العلم الإجمالي بنجاسه أحدهما ينعدم العلم

الإجمالى بقاء، و ينكشف أنّ الكأس الآخر لم يكن طرفا للعلم من أوّل الأمر.

نعم، لو طرأ العلم التفصيلي بنجاسه أحد الكأسين معينا فعلا- لا حال حصول العلم الإجمالى، فلا ريب فى بقاء العلم الإجمالى الآن، و أنّه منجز بالقياس إلى الطرف المشكوك، فإنّ التكليف المعلوم المرّد بين الطرفين حيث إنّّه تنجز بواسطة تساقط الأصول فمقتضى الاشتغال بقاءه و لزوم الخروج عن عهده.

لا يقال: إنّ الطرف المشكوك فعلا لا مانع من جريان الأصل فيه، فإنّه بلا معارض.

فإنّه يقال: نعم، لا مانع ثبوتا إلّا أنّ أدلّه الأصول قاصره عن الشمول، إذ ليس لها عموم أزمانى حتى نتمسك بها فى مورد خرج عنها فى زمان.

و الحاصل: أنّ هذا الشك الموجود خرج عن أدلّه الأصول بواسطة التعارض فى زمان، و عوده و دخوله بعد ذلك تحت دليل الأصل يحتاج إلى دليل مفقود فى المقام، و هذا نظير العلم التفصيلي بوجوب صلاه الظهر مثلا، و طرؤ الشك بعد ذلك فى امثال هذا التكليف المعلوم، و الفرض السابق نظير العلم التفصيلي بنجاسه شىء و طرؤ الشك بعد ذلك فى أصل النجاسه، الذى يسمّى بالشك السارى، و من المعلوم أنّ مثل هذا العلم التفصيلي لا يكون منجزا بعد انكشاف كونه فى الواقع جهلا مركبا و وهما و خيالا، و ظهور أنّ التكليف من الأوّل لم يكن معلوما، فإذا كان الأمر فى العلم التفصيلي كذلك، ففي العلم الإجمالى بطريق أولى، و هذا بخلاف ما إذا لم يتعلّق الشك بأصل التكليف، بل كان التكليف معلوما و كان الشك فى امثال التكليف المعلوم، نظير العلم التفصيلي بوجوب صلاه و الشك فى امثالها.

و الفرق بين الصورتين: أنّ ما تعلّق به الشكّ ثانيا عين ما تعلّق به العلم

أولاً فى الصورة أولى، و غيره فى الصورة الثانىة.

و بعبارة أخرى: فى الصورة الأولى الشكّ الموجود فعلاً- شكّ فى تكليف زائد و مغاير للشكّ الأول الذى كان منشؤه العلم الإجمالى، و فى الصورة الثانىة الشكّ الموجود فعلاً هو الشكّ الحاصل أولاً بواسطة العلم الإجمالى بعينه.

و بالجملة، كلّ ما كان الشكّ فىه من جهة الشكّ فى انطباق ما هو المكلف به يقينا عليه، و عدمه فهو مورد للاشتغال، كما إذا أتى بإحدى الصلاتين: الظهر و الجمعة، المعلوم و جوب إحداهما إجمالاً- فلا- يمكن أن يقال: إنّ الأصل فى الطرف الآخر بلا معارض، إذ العلم بتوجه التكليف قبل إتيان هذه الصلاة موجود و الآن أيضاً، و بإتيان هذه الصلاة يشكّ فى الخروج عن عهده التكليف المعلوم قبل ساعه، و كما يحتمل انطباقه على الفرد المأتى به كذلك يحتمل انطباقه على غيره، و كلّ ما رجع الشكّ فيه إلى الشكّ فى أصل التكليف كان مورداً للبراءة، و فى جميع الموارد التى تنجز التكليف فى بعض أطراف العلم بمنجز عقليّ أو شرعىّ يكون الشكّ فى البعض الآخر شكّاً فى تكليف زائد، فيرجع فيه إلى البراءة من دون فرق بين تنجزه فيه حال العلم الإجمالى أو قبله، فالإناء الأحمر مثلاً- الذى كان طرفاً للعلم الإجمالى بالنجاسة يوم الجمعة- إذا علم بعد ذلك بنجاسته بالخصوص يوم الخميس، أو قامت البيّنة على ذلك، أو كان محكوماً بذلك بحكم الاستصحاب، كما إذا كان مسبوقة بالنجاسة، أو الاشتغال الذى هو أصل عقليّ، كما إذا علمنا فعلاً بنجاسته أو نجاسة إناء ثالث أصفر يوم الخميس، كان الإناء الأبيض- الذى كان أيضاً طرفاً للعلم الإجمالى بنجاسة إناء يوم الجمعة- مورداً للبراءة، إذ ليس لنا علم بالتكليف زائداً على ما ينطبق على الإناء الأحمر، أو يحتمل انطباقه عليه و على الإناء الثالث الأصفر،

فالشك في نجاسه الإناء الأبيض شك بدوي بقاء وإن كان مقرونا بالعلم الإجمالي حدوثا، ولا يضر ذلك، لما عرفت من أن المنجزية دائره مدار العلم حدوثا و بقاء من دون فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي.

و الحاصل: أن كل ما كان بوجوده المقارن موجبا لعدم تأثير العلم الإجمالي كان بوجوده الواقعي السابق موجبا لانحلال العلم الإجمالي و إن كان بوجوده العلمي متأخرا، فإن العبره بالمنكشف لا الانكشاف.

الأمر الثالث: أنه إذا فرضنا أن الأصل الجارى فى بعض أطراف العلم الإجمالي كان أكثر أثرا منه فى البعض الآخر و لم يكن قدر مشترك فى البين،

كما إذا علم إجمالا بنذر سوره و تردّد أمرها بين التوحيد يوم الخميس أو البقره يوم السبت أو علم بكونه مديونا لأحد و تردّد أمره بين درهم لزيد أو درهمين لعمره، فلا ريب فى تنجيز العلم من حيث جميع الآثار، لتعارض الأصلين و تساقطهما، فلا بد من الاحتياط - بحكم العقل - بقراءه كلتا السورتين، و إعطاء دراهم ثلاث.

و أمّا إن كان أثر مشترك لكل من الأصلين و كان أحدهما مختصا بأثر دون الآخر، كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد المائعين اللذين أحدهما مضاف و الآخر مطلق، فإن لأصالة الطهاره أثرا مشتركا بينهما، و هو: جواز الشرب، و أثرا مختصا بجريانها فى الماء، و هو: جواز التوضؤ منه.

فذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - إلى تساقط الأصلين بالنسبه إلى الأثر المشترك، و جريان أصاله الطهاره فى الماء بالقياس إلى أثره المختص، و هو:

جواز التوضؤ منه (١).

و الظاهر عدم تماميته ذلك، و ذلك لأنّ أصله الطهاره بعد أن سقطت بواسطه المعارضه و لم يحكم الشارع بطهاره الماء فلا يجوز التوضؤ منه، فإنّ من شرائط صحّه الوضوء إطلاق الماء، اللازم إحرازه وجدانا أو تعبدا، و هو مفقود فى المقام بكلا قسميه.

نعم، لو لم يكن المعلوم بالإجمال نفس الحكم الشرعى بل كان سبب الحكم، كما إذا علم إجمالا بأنّه استقرض من زيد درهما أو كسر إناءه الذى يساوى درهمين، فلا ريب فى عدم تأثير العلم بالقياس إلى الدرهم الزائد، و ذلك لأنّ المكلف لا يعلم اشتغال ذمته بأزيد من الدرهم، فالشكّ بالقياس إلى الزائد شكّ بدوى يرجع فيه إلى البراء.

و ليعلم أنّ العلم إجمالا بتنجّس شىء إمّا بالبول حتى يلزم غسله مرّتين أو بالدم حتى يكفى مرّه و إن كان من هذا الباب إلّا أنّه لا يجرى فيه البراءه بالقياس إلى المرّه الثانيه، لوجود أصل حاكم عليه، و هو استصحاب نجاسته بعد غسله مرّه.

الأمر الرابع: هل العلم الإجمالى فى التدريجيات منجز أم لا؟

و مورد الكلام ما إذا كان احتمال التكليف منجزا بواسطه العلم الإجمالى، أمّا لو كان منجزا مع قطع النظر عن العلم الإجمالى، فهو خارج عن محلّ الكلام.

و هذا كما إذا علم إجمالا بابتلائه فى إحدى معاملاته بالربا، فإنّ احتمال حرمة كلّ معامله من حيث الجهل بالحكم أو الموضوع منجز و لو لم يكن مقرونا بالعلم الإجمالى، ضروره أنّ الشبهه حكميه قبل الفحص فى الجهل بالحكم، و مصداقيه لا يجوز التمسك بها بعمومات أحلّ الله البيع (١) و أوّفوا

بِالْعُقُودِ (١) فِي الْجَهْلِ بِالْمَوْضُوعِ.

و بعد ذلك نقول: إنَّ أطراف العلم إذا كانت تدريجيّة تاره يكون كلّ واحد منها مقدورا للمكّلف فعلا و تحت اختياره، كما إذا علم إجمالا بنجاسه أحد ثوبيه، أو نذر أن يسكن في إحدى الدارين، فإنّه قادر على إتيان الصلاه في هذا الثوب، كما هو قادر على إتيانها في الآخر فعلا، و هكذا قادر على أن يسكن في هذه الدار فعلا، كما هو قادر على السكنى في الدار الأخرى فعلا و إن لا يقدر على الجمع بين السكنيين إلّا أنّه لا دخل له بما نحن بصددده، و حينئذ لا ريب في تنجيز العلم الإجمالى من جهة أنّ التدريجيّه ناشئه من اختيار المكّلف، و إلما فالتكليف فعلى واصل إلى المكّلف، و هو قادر على امثاله، فلا بدّ من الخروج عن عهده بعد تساقط الأصول في أطراف العلم.

و أخرى لا يكون مقدورا للمكّلف، لتقيّد بعضها بزمان أو زمانى متأخّر يقطع بحصوله، و هذا على قسمين:

قسم يعلم بفعليّه الخطاب، كما إذا علم بنذر قراءه سوره إمّا اليوم أو غدا بناء على إمكان الواجب التعليقى، كما اخترناه و قلنا بأنّه واقع فى الشريعة المقدّسه أيضا.

و قسم آخر: لا يعلم بفعليّه الخطاب على كلّ تقدير، و هذا بناء على إنكار الواجب التعليقى، و هو أيضا على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان الملا-ك تامّا فعلا- بحيث لو أمكن المكّلف أن يجزّ الزمان أو الزمانى المتأخّر اللمدى هو شرط فى فعليّه الخطاب، لأمره المولى بذلك، كما فى مثال النذر.

و الآخر: ما إذا لم يعلم بتماميته الملاك فعلا، كما في المستمره الدم، التي تعلم بكونها حائضا في بعض أيام الشهر، المرّد بين جميع الشهر، فإنّ تروك الحائض لا يتحقّق لها ملاك تامّ إلّا بعد تحقّق الحيض، ففي أوّل الشهر حيث إنّها تحتل كونها طاهره لا تعلم بفعليته حرمة دخول المسجدين و اللبث في المساجد مثلا لا خطابا و لا ملاكا.

و لا ريب في تنجيز العلم الإجمالي في جميع الأقسام غير الأخير، ضروره أنّه يقبح للمولى الترخيص فيما حرّمه مع عدم رفع اليد عن حكمه بالتحريم حين الترخيص، كما هو المفروض، و كذلك يقبح له تفويت الملاك الملزم التامّ الفعلى الواصل إلى المكلف.

أمّا الأخير: فقد احتل جريان الأصول فيه، بل بنى عليه ظاهرا الشيخ (١) قدّس سرّه، و وافقه صاحب الكفايه (٢)، نظرا إلى أنّ الشكّ في مثل المقام شكّ بدوى بالقياس إلى الطرف الأوّل، إذ المفروض عدم العلم بتوجه خطاب من المولى فعلا و لا بوجود ملاك تامّ فعلا، و أنّه ليس في البين إلّا مجرّد احتمال التكليف و الملاك، فلا مانع من الرجوع إلى الأصل الموجود فيه، و هكذا بالقياس إلى باقى الأطراف.

و خالفهما شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- في ذلك، و بنى على تساقط الأصول و قبح الترخيص في جميع الأطراف في الأخير أيضا كسابقه من جهة أنّ العقل- الّذى هو حاكم في المقام- لا يفرّق بين ما إذا كان الغرض و الملاك موجودا بالفعل و بين ما يعلم بوجوده بعد مدّه في قبح تفويته، بداهه أنّه كما لا يشكّ أحد من العقلاء في أنّ العبد- الّذى يعلم بأنّ المولى عطشان فعلا- يستحقّ

١- فرائد الأصول: ٢٥٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٨.

العقاب على إهراق الماء الموجود كذلك لا- يشكّ في استحقاقه العقاب على إهراق الماء إذا لم يكن المولى عطشان فعلا و لكنّه يعلم بأنّه بعد ساعه يعرض له العطش المهلك، و كما يقبح للمولى تفويت الملاك الموجود في الأوّل كذلك يقبح في الثاني تفويت ما يوجد بعد ذلك من الملاك(١).

و الأمر كما أفاده قدّس سرّه، فالحقّ تنجيز العلم الإجمالي في التدريجات بتمام أقسامها.

الأمر الخامس: في الشبهه غير المحصوره. و الكلام يقع تاره في مفهومها، و أخرى في حكمها.

أما مفهومها: فالظاهر أنّ ليس لها معنى محصّل،

فإنّ المراد من عدم الحصر إن كان ما تكون أطرافه بمرتبته من الكثره يعسر عدّها، ففيه أوّلا: أنّه إحاله إلى المجهول، حيث إنّه تختلف الموارد باختلاف زمان العدّ، فإن كان مقدار ثانيه، يعسر عدّ ما كان أطرافه عشره، و إن كان مقدار يوم، لا يعسر عدّ ما كان أطرافه آلافا. و تقييد ذلك بالزمان القليل أيضا إحاله إلى المجهول، إذ لا يعلم أنّه الثانيه أو الدقيقه أو الساعه.

و ثانيا: لازمه أن يكون ما إذا تنجّس حبّ من التّمّن، المرّدّد بين قدر من الطيخ من الشبهه غير المحصوره مع أنّهم لا يلتزمون به. و القول بأنّ الاعتبار باللّم لا بالحبوب لا وجه له، فإنّ اللقمه ليست طرفا للعلم.

و إن كان المراد من عدم الحصر هو ما يعدّ في العرف غير محصور، كما قال بعض(٢)، ففيه- مضافا إلى أنّه ليس من موارد ما يؤخذ مفهومه من العرف،

١- أجود التقريرات ٢: ٢٧٢-٢٧٣.

٢- نسبه الشيخ في فرائد الأصول: ٢٦٠ إلى الشهيد و المحقّق الثانيين و الميسى و صاحب المدارك.

لعدم ورود هذا اللفظ في آيه أو روايه موضوعا لحكم- أنه تكون المسأله عقليه لا ضابط لها أيضا كما لا يخفى.

و إن كان المراد أن تكون الأطراف بحدّ من الكثره يوجب موهوميه احتمال التكليف في كلّ طرف، كما ذهب إليه الشيخ (١) قدّس سرّه، ففيه- مع أنه أيضا لا- ضابط له، بداهه أنّ ما كان أطرافه عشره أيضا يكون احتمال وجود النجس في كلّ طرف بالخصوص موهوما بالنسبه إلى وجوده في التسعه الباقيه، فأى مرتبه من الموهوميه يكون ميزانا لعدم الحصر؟- أنه لا وجه لرفع اليد عن حكم العقل بوجوب الخروج عن عهده التكليف المعلوم الواصل مع القدره على امتثاله بمجرّد ضعف الاحتمال.

و إن كان المراد منه ما بلغت كثره الأطراف بمرتبه لا يمكن للمكلّف ارتكاب جميعها عاده، كما فسّره به شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه، ففيه (٣): أنه إن كان مراده- قدّس سرّه- من عدم الإمكان دفعه واحده، فهو يختلف باختلاف الموارد، و لا ميزان له، فربّ مورد لا- يمكن للمكلّف ارتكاب جميع أطراف ما تكون أطرافه عشره، كما إذا اشتبهت دار مغصوبه بين عشره دور و المكلّف قادر على ابتياع واحده أو اثنتين من هذه الدور، و لا يمكنه ابتياع جميع العشره. و إن كان مراده- قدّس سرّه- عدم الإمكان تدريجا، فقلّما يتفق مورد- و لو بلغ من الكثره ما بلغ- لا يمكن للمكلّف ارتكاب جميع أطرافه تدريجا و لو في تمام عمره.

١- فرائد الأصول: ٢٤١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٧٥.

٣- أقول: يرد عليه أولا أنّ عدم التمكن من المخالفه القطعيه لا بدّ و أن يكون مستندا إلى كثره الأطراف، و ما نقض به في المتن ليس كذلك بل مستند إلى تضادّ الأطراف. و ثانيا: لا مجال لتقسيم عدم التمكن إلى الدفعي و التدريجي، فإنّه لو أمكنت المخالفه القطعيه فهو خارج عن الشبهه غير المحصوره سواء أمكنت دفعه أو تدريجا. (م).

أما حكم الشبهه غير المحصوره:**إشاره**

فبعد ما عرفت من عدم معنى محصّل لها لا- يبقى مجال للبحث عن حكمها، فالتحقيق أن يقال: إنّ موارد العلم الإجمالي بالتكليف سواء كانت الشبهه محصوره أو كانت غير محصوره- بأيّ معنى من الحصر و عدمه- لا يخلو عن أحد أقسام ثلاثه:

قسم: لا يمكن للمكلف موافقته القطعيه و لا مخالفته القطعيه، و هذا من موارد دوران الأمر بين المحذورين، و قد تقدّم أنّه مورد البراءه عقلا و نقلا.

و قسم آخر: لا- يمكن موافقته القطعيه و لكن يمكن مخالفته القطعيه، كما إذا اشتبه أمر قبله بين الجهات الأربع، و تردّد الثوب الطاهر بين عشره ثياب، و تردّد المسجد الطاهر أيضا بين عشره، فحينئذ تحصل الموافقه القطعيه بإتيان أربعائه صلاه، و هو غير مقدور للمكلف، لعدم سعه الزمان المحدود له لذلك، و لكن يمكنه المخالفه القطعيه بترك الصلاه رأسا، و لا ريب في حرمه المخالفه القطعيه في هذا القسم و الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه بالمقدار الممكن.

و قسم ثالث: عكس السابق، و هو ما أمكنت موافقته القطعيه دون المخالفه القطعيه، كما مثلنا له سابقا بأن علم إجمالا بحلفه على ترك سكنى دار أول طلوع الشمس و تردّد أمر هذه الدار بين دارين، فإنّ موافقته القطعيه ممكنه بترك السكنى في كليهما في هذا الوقت، و لكن مخالفته القطعيه غير ممكنه، لعدم القدره على السكنى في دارين في زمان واحد، و قد ذكرنا أنّ الموافقه القطعيه واجبه، و لا يدور وجوبها مدار حرمه المخالفه حتى ينتفى بانتفائها، كما التزم به شيخنا الأستاذ (١) قدّس سرّه، لأنّ الميزان في تنجيز العلم بل كلّ احتمال للتكليف عدم مقروبيته للمؤمن العقلي أو الشرعي، و هو مفقود في المقام،

لتساقط الأصول بواسطة التعارض، و أما عدم حرمة المخالفه القطعيه فليس لقصور في ناحيه التكليف حتى يلازم عدم وجوب الموافقه، بل لعدم قدره المكلف من جهه عدم تميّز المكلف به.

و الحاصل: أنه يجب الاجتناب في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، سواء كثرت الأطراف أو قلت، لعدم وجود المؤمن، و احتمال التكليف- الذى هو مساوق لاحتمال العقاب و لو كان موهوما بمرتبته من الوهم لا تتصوّر تحتها مرتبه- ما لم يكن مقرونا بالمؤمن منجز.

نعم، كثره الأطراف تلازم غالبا ما يوجب سقوط العلم عن التنجيز من الخروج عن محلّ الابتلاء أو العسر أو الحرج.

و دعوى الإجماع على عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره من السقوط بمكان، فإنّ هذه المسأله من المسائل المستحدثه، مضافا إلى أنّ الإجماع لو سلّم فهو محتمل المدركيه، لاحتمال أن يكون مستند المجمعين أحد الوجوه المذكوره لعدم لزوم الاجتناب.

كما أنّ دعوى أنّ في الحكم بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهه غير المحصوره حرجا نوعيّا منفيّا بأدله نفى الحرج، أيضا ساقطه، فإنّ أدله نفى الحرج و العسر- كسائر أدله الأحكام- سقت بنحو القضايا الحقيقيه، فالمستفاد منها أنّ كلّ مكلف في أىّ زمان إذا كان حكم من الأحكام حرجيّا عليه، فهو منفيّ عنه، فلو فرضنا أنّ الوضوء حرجي على عامه المكلفين، لبروده الهوء أو غير ذلك، و لم يكن حرجيّا بالقياس إلى مكلف خاصّ، لحراره مزاجه مثلا- لا- يمكن الحكم بأنه يتيمّم، لمرفوعيّه وجوب الوضوء بأدله الحرج، بل اللانزم عليه هو الوضوء، لعدم تحقّق العنوان- المأخوذ في أدله نفى الحرج- في حقّه، و هو حرجيه الوضوء و إن كان متحققا في حق غيره.

نعم، لو كان الحرج حكمه للتشريع - كما فى خيار الشفعه، الذى حكمه جعله هو ضرر الشريك نوعا، أو غسل الجمعة، أو العده، أو غير ذلك ممّا يكون أمر نوعى حكمه لأصل الجعل و التشريع لا- عنوانا مأخوذا فى دليله- لتّم ما ذكر، إلّا أنّه ليس الأمر كذلك. و لتحقيق المطلب محلّ آخر.

و ربّما يتمسك لعدم لزوم الاجتناب فى الشبهه غير المحصوره:

بقوله عليه السلام فى الروايه الوارده فى الجبن: «أ من أجل مكان واحد تجعل فيه الميتة حرم ما فى الأرض جميعا؟» (١).

و الظاهر أنّ موردها بقريته قوله عليه السلام: «حرم ما فى الأرض جميعا» ما يكون بعض الأطراف خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا يكون دليلا للمطلوب.

بقى شىء،

و هو: أنّه لو فرضنا أنّ المعلوم بالإجمال مائه و تردّد أمرها بين ألف- و يسمّى هذا الفرض فى الاصطلاح بشبهه الكثير فى الكثير- فعلى ما ذكرنا من عدم الفرق بين كثره الأطراف و قلّتها فى تنجيز العلم لا- بدّ من الاجتناب عن جميع الأطراف ما لم يقترن بمانع آخر.

و هكذا على ما أفاده الشيخ من سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز بواسطه موهوميه احتمال التكليف فى كلّ طرف فيما كثرت أطراف الشبهه، فإنّ نسبة المائه إلى الألف نسبه الواحد إلى العشره، فحكمها حكم الواحد المرّدّد بين العشره، الذى يحكم الشيخ- قدّس سرّه- بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف.

و على مبنى شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- يلحق بالشبهه غير المحصوره، فإنّ ضابطها عنده- قدّس سرّه- عدم إمكان ارتكاب الجميع للمكّلف بحيث يعلم بالمخالفه القطعيه، و لا يمكن فى المقام المخالفه القطعيه للمكّلف، لتوقّفها

١- المحاسن: ٤٩٥-٥٩٧، الوسائل ٢٥: ١١٩، الباب ٦١ من أبواب الأطمعه المباحه، الحديث ٥.

على ارتكاب تسعمائه و واحد، و هو غير مقدور للمكلف، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه لم تجب الموافقه القطعيه أيضا على مبناه.

تذييل: لو بنينا على عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره،

فهل حينئذ تكون الشبهه كلا شبهه، أو يكون العلم كلا علم بحيث يكون حال الشبهه غير المحصوره، المقرونه بالعلم الإجمالي حال الشبهه البدويّه؟

و تظهر ثمره هذا النزاع فيما إذا كان مورد الاشتباه في نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي مقتضيا للاحتياط، كما إذا تردّد مائع مضاف بين عدد غير محصور من الإناءات التي فيها ماء مطلق، فإنّ المائع المشتبه كونه ماء مطلقا أو مضافا لا يجوز التوضؤ منه و لو كانت الشبهه بدويّه.

فعلى القول بأنّ الشبهه كلا شبهه يجوز التوضؤ من كلّ مائع من هذه المائعات الكثيره التي واحد منها مضاف، إذ المفروض أنّ احتمال وجود المضاف فيها ملغى، و الشبهه كلا شبهه، فكأنّما نعلم بإطلاق كلّ منها.

و على القول بأنّ العلم الإجمالي كلا-علم، و كأنّه لم يحصل لنا العلم الإجمالي، لا يجوز التوضؤ من شىء منها بمعنى أنّه لا يجوز الاكتفاء بالتوضؤ بواحد منها، إذ المفروض أنّ نفس الشبهه- و لو كانت بدويّه- تقتضى الاحتياط.

و الظاهر أنّه يختلف الحكم باختلاف المدارك في عدم لزوم الاجتناب في الشبهه غير المحصوره.

فعلى مبنى الشيخ قدّس سرّه- من ضعف احتمال التكليف عند كثره الأطراف و عدم اعتناء العقلاء به بحيث يعدّ المعنى به من الوسواسين- لا بدّ من الالتزام بأنّ الشبهه كلا شبهه، و أنّه يجوز التوضؤ في المثال، لضعف احتمال الإضافه في كلّ مائع، و عدم اعتناء العقلاء به، فكأنّه لم يكن.

و على مبنى شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ الملاك عدم حرمة المخالفه

القطعيه، لعدم القدره عليها، و أنه من جهتها لا تجب الموافقه أيضا- لا بدّ من الالتزام بأنّ العلم كلاً علم، و أنه لا يجوز التوضؤ في المثال، فإنّ العلم الإجمالي الّذى لا تجب موافقته، لعدم حرمه مخالفته يكون حاله حال الشبهه البدويّه، فإذا فرضنا في مورد أنّ الشبهه البدويّه اقتضت الاحتياط، فما هو بمنزله أيضاً من العلم الإجمالي مقتضى للاحتياط في مثل هذا المورد.

و من هنا ظهر أنّ ما أفاده قدّس سرّه- من جواز التوضؤ لصيوره المضاف في البين كالتالف (١)- لا يوافق مبناه، فإنّ ما ذكره من كونه كالتالف جار فيما أمكن فيه المخالفه القطعيه أيضاً من الشبهه التي كثرت أطرافها بحيث صار المعلوم بالإجمال كالتالف مع أنّه- قدّس سرّه- لا يلتزم به.

مع أنّه لا- معنى لصيوره كالتالف، و هل يلتزم- قدّس سرّه- بصيوره الدرهم المأخوذ من الغير المختلط مع ألفين درهم من نفس الآخذ كالتالف فلا يضمن لصاحبه؟

الأمر السادس: في الاضطرار إلى بعض الأطراف. و الكلام يقع في مقامين:

الأول: في الاضطرار إلى البعض المعين.

و له صور، أولاها: ما إذا تحقّق الاضطرار بعد حدوث التكليف و تنجّزه.

صريح كلام الشيخ- قدّس سرّه- أنّ العلم الإجمالي منجّز- في هذه الصوره- في باقى الأطراف، نظراً إلى أنّ الشكّ بعد الاضطرار إلى طرف معيّن عين الشكّ قبل حدوث الاضطرار، و بعد ما لم يقترن بالمؤمّن- لتساقط الأصول في أطراف العلم في زمان- لا دليل على جواز ارتكابه، فيبقى العلم بالقياس إلى غير

المضطرّ إليه من الأطراف على تنجيذه (١).

و خالفه صاحب الكفايه - قدس سرّه - في متن الكفايه بدعوى أنّ العلم يزول بمجرد حدوث الاضطرار، فإنّ عدم الاضطرار من حدود التكليف و قيوده، حيث إنّ من شرائط التكليف بشي ء أن لا يكون مضطراً إليه، فالشكّ بعد ذلك بدوىّ تجرى البراءه فيه.

ثمّ أشكل على نفسه بأنّ لازمه القول به في مورد فقدان بعض الأطراف.

و أجاب: بأنّ فقدان بعض الأطراف ليس من قيود التكليف، بخلاف عدم الاضطرار (٢).

و رجع عن هذا المبني في هامش الكفايه (٣)، و وافق الشيخ قدس سرّه. و الرجوع في محلّه.

و ما أفاده في جواب الإشكال الّذى أورده على نفسه - من أنّ فقدان بعض الأطراف ليس من حدود التكليف و قيوده - ليس في محلّه، حيث إنّ وجود الموضوع أيضا من شرائط فعلئيه التكليف، فلا - بدّ من إحرازه، و بفقدان بعض الأطراف يحتمل فقدان موضوع التكليف، الّذى هو مساوق لانتفاء نفس التكليف، و هذا واضح لا يخفى.

و بالجملة، لا إشكال في تنجيز العلم الإجمالى في هذه الصوره بقاء كما كان منجزا حدوثا.

و هكذا لا إشكال في عدم تنجيذه في الصوره الثانيه، و هى ما إذا تحقّق سبب التكليف بعد تحقّق الاضطرار، ضروره أنّه ليس في البين حينئذ إلّا

١- فرائد الأصول: ٢٥٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٠٨ - ٤٠٩.

٣- هامش كفايه الأصول: ٤٠٩.

احتمال حدوث التكليف.

مثلاً: لو اضطرَّ المكلف إلى شرب أحد المائعين، الذي هو الماء، ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع قطره من الدم إما فيما اضطرَّ إلى شربه لرفع عطشه المهلك أو في المائع الآخر الذي هو الخلّ و لم يضطرَّ إليه، لم يكن للمكلف علم بحدوث التكليف أصلاً، إذ على تقدير وقوع الدم في الماء فهو غير مكلف بالاجتناب قطعاً، لمكان الاضطرار إلى شربه، فيبقى مجرد احتمال بدويّ للتكليف ناشئ عن احتمال وقوع الدم في الخلّ، و لا مانع من جريان أصل البراءة فيه، لعدم أصل معارض له.

و إنّما الإشكال في الصورة الثالثة، و هي ما إذا اضطرَّ المكلف إلى شرب الماء في المثال ثم بعد ذلك علم إجمالاً بوقوع النجاسة قبل الاضطرار إلى شرب الماء إما فيه أو في الخلّ.

و هذه الصورة متوسّطة بين الصورة الأولى و الثانية، و قد اتّفقت كلمات شيخنا الأنصاري (١) و شيخنا الأستاذ (٢) و صاحب الكفاية (٣) - قدّس سرّه - على عدم تنجيز العلم الإجمالي في هذه الصورة كسابقها، و ألحقوا بتلك صورة حصول العلم بوقوع النجاسة في أحدهما حال تحقّق الاضطرار إلى شرب الماء. و الحقّ معهم قدّس سرّه.

و البحث لا يختصّ بصورة الاضطرار، بل يعمّ الخروج من مورد الابتلاء، و فقدان، ففي كلّ مورد جاز للمكلف ارتكاب شيء للاضطرار، أو خروج طرفه عن محلّ الابتلاء، أو فقدانه، و بعد ذلك صار طرفاً للعلم الإجمالي بالتكليف قبل عروض هذه الأمور، لم يكن العلم الإجمالي منجّزاً،

١- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٢- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٣- فرائد الأصول: ٢٥٤، أجود التقريرات ٢: ٢٦٥-٢٦٦، كفاية الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

فيجوز شرب المائع غير المضطرّ إليه مثلا، كما يجوز شرب ما يضطرّ إلى شربه ما دام الاضطرار باقيا، أمّا بعد رفع الاضطرار بشرب بعض الماء مثلا، فيكون العلم منجزا، لوجود ملاك التنجيز الذي هو تساقط الأصول.

و الوجه في عدم التنجيز في جميع ذلك: أنّ قبل تحقّق الاضطرار لو كان المكلف غافلا عن حدوث التكليف، لم يكن الأصل جاريا في الطرفين حتى يقع التعارض بين الأصلين و يتساقطا، و لو كان ملتفتا إلى التكليف، فالمفروض أنّه لم يكن عالما به- و إنّما حصل له العلم بعد الاضطرار- حتى تتساقط الأصول في أطراف علمه بالتكليف، فكان جميع الأطراف موردا لأصل البراءة في ذلك الزمان.

و بعد تحقّق الاضطرار أيضا- كما عرفت- ليس في البين إلّا احتمال التكليف، فلم يمض زمان على المكلف كان التكليف منجزا عليه بواسطة تعارض الأصول و تساقطها حتى يقال: لا دليل على البراءة في الطرف غير المضطرّ إليه بعد عدم شمول دليل الأصل في زمان، و إنّ عوده بعد سقوطه في زمان يحتاج إلى دليل خاصّ مفقود في المقام.

و بالجملة، لا مانع من شمول دليل الأصل للطرف غير المضطرّ إليه إلّا ما يتوهم من أنّ قاعده الاشتغال و استصحاب بقاء كلى التكليف محكّم في المقام.

و حاصل الشبهه: أنّ وجوب الاجتناب المحتمل انطباقه على كلّ من الطرفين كان قبل الاضطرار تكليفا فعليّا ثابتا على الفرض، غاية الأمر أنّه لم يكن منجزا حال ثبوته، لعدم العلم به حينئذ، و بعد تحقّق الاضطرار دار أمره بين مقطوع الزوال على تقدير انطباقه على الطرف المضطرّ إليه، و مقطوع البقاء على تقدير انطباقه على الطرف الآخر، فحاله حال العلم بثبوت جامع الحدث المرّد

بين الأكبر و الأصغر المقطوع بقاءه بعد التوضؤ على الأول، و المقطوع زواله بعد ذلك على الثانى، فتحقق فى محلّه جريان مثل هذا الاستصحاب المسمى بالقسم الثانى من استصحاب الكلّى، فلا مانع من استصحاب كلّى وجوب الاجتناب فى المقام، كما لا مانع من استصحاب كلّى الحدث و إن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار الفرد من حرمة دخول المسجد و المسّ و غير ذلك، و إنما تترتب عليه آثار نفس الكلّى من عدم جواز الدخول فى الصلاة إلّا بعد الغسل.

و حاصل الجواب: أنّه فرق بين العلم بثبوت أصل التكليف و الشكّ فى بقاءه من أىّ سبب كان، كما فى مثال الحدث، و بين الشكّ فى أصل حدوث التكليف، و لا-ريب أنّ الأول مورد للاشتغال و استصحاب التكليف الثابت، و الثانى مورد للبراءة، و المقام من قبيل الثانى لا الأول، و ذلك لأنّ المعلوم بالإجمال فى المقام إنّما هو التكليف الفعلى على كلّ تقدير، و هو مقطوع الزوال بعد تحقّق الاضطرار، و ما يحتمل بقاءه هو وجوب الاجتناب المرّدّد تعلّقه بالماء المضطرّ إلى شربه حتى يكون ساقطاً أو بالخلّ غير المضطرّ إلى شربه حتى يكون باقياً، فالاستصحاب فى المقام من قبيل استصحاب الفرد المرّدّد الّذى لا نقول به، لا القسم الثانى من استصحاب الكلّى.

و بالجملة، ليس الشكّ فى المقام شكّاً فى بقاء التكليف بعد العلم بثبوته، بل الشكّ فى المقام شكّ فى أصل حدوث التكليف، فإنّ وجوب الاجتناب عن الخلّ غير المضطرّ إلى شربه لم يكن معلوماً فى زمان حتى نستصحبه أو نحكم بلزوم الخروج عن عهده بحكم العقل، بل من أوّل الأمر كان مشكوكاً، لاحتمال وقوع النجس فى الطرف المضطرّ إليه.

المقام الثانى: فى الاضطرار إلى بعض الأطراف لا على التعيين.

و الظاهر أنّه لا يوجب سقوط العلم عن التنجيز فى جميع الصور حتى

صوره حدوث التكليف و العلم به بعد تحقّق الاضطرار.

و السرّ في ذلك أنّ الاضطرار لا- يحتمل تعلّقه بالنجس فضلا عن أن يكون مقطوعا، فالتكليف بوجود الاجتناب عن النجس فعليّ منجّز، و ليس النجس الواقعي موردا للاضطرار حتى يسقط به، بل مورد الاضطرار هو المائع الطاهر، و هل يتوهم أحد- في فرض تميّز النجس عن الطاهر- جواز شرب النجس بدعوى تعلّق الاضطرار بأحدهما؟ فإذا كان التكليف فعليّا و لا يحتمل سقوطه و المفروض أنّ المكلف لا يميّز النجس عن الطاهر حتى يرفع اضطراره بشرب الطاهر و يجتنب عن النجس و لا بدّ له من شرب أحدهما المحتمل انطباقه على النجس، فليس (١) للمولى أن يرخص في شرب كلّ منهما، فإنّه ترخيص في المعصية، و هو قبيح، كما ليس له أن لا- يرخص في شرب شيء منهنّما، و إلّا يموت المكلف عطشا، فلا بدّ له من الترخيص في شرب أحدهما فقط، فإن صادف الطاهر، فهو، و إن صادف النجس، فلا محذور في ترخيصه، كما لا محذور في ترخيصه في الاقتحام في الشبهات البدويّة لو صادفت الحرام الواقعي، و قد ذكرنا أنّ أدلّه الأصول في نفسها لا مانع من شمولها لبعض الأطراف، و لا يلزم من شمولها له محذور عقلي، و قلنا: إنّ المانع في مقام الإثبات هو لزوم الترجيح بلا مرجّح، فإذا فرض في مورد وجود المرجّح لبعض دون بعض، فدلّيل الأصل يشمله لا محاله، و دليل الاضطرار مرجّح في المقام.

و بالجملة، لا- فرق في المقام بين الصّور أصلا، و التكليف في جميعها منجّز، كما إذا لم يكن اضطرار في البين، غايه الأمر أنّ العلم في المقام منجّز في بعض الأطراف، و في مورد عدم الاضطرار منجّز في جميع الأطراف.

و بذلك أتضح أنّ الاضطرار إلى بعض غير المعين موجب للتوسط في التنجيز لا التكليف.

و بعبارة أخرى: أنّ الاضطرار مقتض لكون المقام واسطه بين موارد الشبهات البدويّه و موارد العلم الإجمالي غير المقرونه بالاضطرار، فإنّ التكليف غير منجز في موارد الشبهات البدويّه مطلقا، و في موارد العلم الإجمالي غير المقرونه بالاضطرار منجز مطلقا، و في جميع الأطراف و في المقام منجز في بعض الأطراف غير منجز في الآخر، نظير تنجز التكليف بالأقلّ دون الأكثر، بمعنى أنّ مخالفه التكليف لو كانت مستنده إلى ما رخصه الشارع في ارتكابه- و هو جميع الأطراف- يستحقّ العقاب عليها، كما أنّ ترك الصلاه لو كان مستندا إلى ترك السوره المشكوك وجوبها، لا- يعاقب عليه، و لو كان مستندا إلى ترك الركوع و السجود و غير ذلك ممّا تيقن وجوبه، يستحقّ عليه العقاب، لا- أنّه مقتض لكون المقام واسطه بين الشبهات البدويّه و موارد الاضطرار إلى المعين بعد العلم الإجمالي، كما أفاده شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه.

و لمزيد التوضيح نقدّم مقدّمه، و هي أنّ الحكم الإلزاميّ- وجوبيّا كان أو تحريميّا- كما يثبت لمطلق الوجود تاره و صرف الوجود أخرى- و مثلنا سابقا للحكم التحريمي، الثابت لصرف الوجود بمعنى أول الوجودات و ناقض العدم- كذلك الحكم الترخيصى أيضا- سواء كان الإباحه أو الكراهه أو الاستحباب- يتصوّر ثبوته لمطلق الوجود و لصرف الوجود.

و مثال ثبوته لصرف الوجود: كما إذا أذن أحد لأحد دخول داره مرّه

واحد، فصرف وجود الدخول مأذون فيه و مباح، و أمّا الوجود الثانى و الثالث فغصب و حرام، و لا فرق فى ذلك بين الحكم الواقعى و الظاهرى، فكما أنّ الترخيص الواقعى يمكن تعلّقه بصرف الوجود و مطلق الوجود كذلك الترخيص الظاهرى يمكن تعلّقه بمطلق الوجود و صرف الوجود.

و بعد ثبوت هذه المقدمه نقول: ذكرنا سابقا أنّ تنجيز العلم الإجمالى متوقّف على تساقط الأصول فى أطرافه و أنّها غير جاريه فى بعضها، للزوم الترجيح بلا- مرجّح، و ذكرنا آنفا أنّ دليل «رفع ما اضطرّوا إليه» مرجّح فى المقام، لأنّ المكلف يضطرّ إلى شرب الماء الطاهر، و حيث لا- يميّزه عن النجس لا- يمكنه القطع بالموافقه، المسبّب عن الجمع فى الترك، لوقوعه فى الضرر، فيتنزّل العقل من الموافقه القطعيه إلى الموافقه الاحتماليه. و منشأ التنزّل هو ترخيص المولى فى ارتكاب بعض الأطراف لرفع الاضطرار، و من المعلوم أنّ الاضطرار يرتفع بصرف الوجود، فلا محاله يكون الترخيص متعلّقا بصرف الوجود، و بما أنّ المضطرّ إليه واقعا ليس إلّا خصوص الماء الطاهر كما عرفت، و صرف الوجود ليس بمضطرّ إليه واقعا، و إنّما يرفع به الاضطرار، لا أنّه مصداق للمضطرّ إليه، فالترخيص ظاهرى لا واقعى، ضروره أنّ مجرّد الاختيار لا يوجب صيروره ما يختاره المكلف- و هو أوّل الوجودات- لرفع اضطراره مضطرّا إليه واقعا، فإنّ رفع الاضطرار به غير تعلّق الاضطرار به بالخصوص حقيقه، و ما يسقط التكليف و يكون من حدوده و قيوده هو الثانى دون الأوّل، و ليس الاختيار أيضا من أحد مسقطات التكليف- كالاضطرار- حتى يكون ما اختاره مباحا واقعا.

فما أفاده صاحب الكفايه- من كون أحدهما مباحا واقعا- و هو ما يختاره

المكلف لرفع اضطراره- ينافى القول بأنّ التكليف معلوم (١)- غير تامّ.

و هكذا ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ ما يختاره المكلف مصداقاً للمضطرّ إليه، فالترخيص واقعيّ، و الاضطرار مقتض للتوسّط في التكليف، لعدم العلم بفعليته على كلّ تقدير، بل فعليّ على تقدير انطباقه على غير ما يختاره المكلف، و ساقط على تقدير انطباقه على ما يختاره المكلف (٢)- غير تامّ أيضاً، كما هو واضح لا يخفى.

فلا يقاس المقام بالاضطرار إلى البعض المعين الذي كان الطرف المضطرّ إليه مباحاً واقعاً، لكونه مصداقاً للمضطرّ إليه واقعاً، لا أنّه يرفع به الاضطرار و لكنّه لا- يعلم أنّه مصداق للمضطرّ إليه واقعاً، لعدم التمييز بين الطاهر و النجس، كما في المقام، و لذا يكون الترخيص فيه واقعيّاً، بخلاف المقام، حيث إنّ الترخيص فيما يختاره المكلف- كما عرفت- ظاهري لا واقعيّ.

و قاس شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- المقام بالاضطرار إلى المعين، و بعد ما أفاد من أنّ التوسّط توسط في التكليف لا التنجيز أورد على نفسه سؤالاً، و هو: أنّه ما الفارق بين المقامين مع إباحه بعض الأطراف واقعا؟ و ما الموجب لجريان البراءه في الطرف غير المضطرّ إليه في الاضطرار إلى المعين، و عدم جريانها في المقام مع أنّ ملاك جريان الأصل- و هو عدم العلم بالتكليف، لاحتمال انطباق ما هو معلوم بالإجمال على الطرف الذي هو مباح واقعاً، لتعلّق الاضطرار به- مشترك فيهما؟

ثمّ أجاب عنه: بأنّ الاضطرار في صورته تعلّقه بالمعين بنفسه مسقط للتكليف، فيرجع الشكّ في الطرف الآخر إلى الشكّ في أصل ثبوت التكليف،

١- كفايه الأصول: ٤٠٨-٤٠٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٩-٢٧٠.

لا- إلى بقائه بعد حدوثه، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الاضطرار ليس مسقطا للتكليف، لعدم تعلّقه بالنجس، و إنّما المسقط للتكليف هو اختيار المكلف، فالتكليف قبل اختياره لأحد الفردين ثابت، و بعد اختياره أحدهما يسقط واقعا على تقدير انطباقه على ما اختاره، و يبقى على تقدير انطباقه على الآخر، فالشكّ في التكليف في الطرف الآخر شكّ في السقوط بعد الثبوت، نظير تحقّق الاضطرار بعد العلم، لا أنّه شكّ في أصل الثبوت، فلا يكون موردا للبراءة^(١).

و فيه أوّلا: ما عرفت من أنّ الترخيص ظاهري لا واقعي.

و ثانيا: لو سلّم كون الترخيص واقعيا، لا بدّ من الالتزام بالبراءة في الطرف الآخر كالاضطرار إلى المعين، و لا مدفع عن الإشكال، إذ لا- يعقل أن تكون الحرمة الواقعيّة مغيا باختيار المكلف، و أيّ فائده في النهي عن الشئ الذي يصير مباحا باختياره و ارتكابه؟ فلا- يمكن القول بحرمة ما يختاره قبل اختياره، بل لا بدّ من القول بإباحته من أوّل الأمر، و إذا كان كذلك، فليس الشكّ في الطرف الآخر شكّا في السقوط بعد الثبوت، بل الشكّ يكون شكّا في أصل ثبوت التكليف، لاحتمال انطباقه على ما يختاره الذي يكون مباحا.

هذا تمام الكلام في الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة التحريميّة، و يجرى في الشبهة الوجوبيّة ما جرى في الشبهة التحريميّة حرفا بحرف، و لا- فرق بينهما أصلا إلّا أنّ المرخص فيه في الشبهة التحريميّة في صورته الاضطرار بأحدها لا بعينه- كما عرفت- أوّل الوجودات، و في الشبهة الوجوبيّة آخرها، فإذا اضطرّ المكلف إلى إفتار يوم من شهر رمضان لا بعينه،

فلا بدّ أن يختار آخر الشهر، لعدم تحقّق الاضطرار قبل ذلك، فلا مجوّز للإفطار في سوى اليوم الأخير.

الأمر السابع:

إشاره

ذكر شيخنا الأنصاري- قدّس سرّه- أنّ من شرائط تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريميّة أن يكون التكليف المعلوم بالإجمال قابلاً- للدعوه في كلّ طرف على تقدير ثبوته فيه بأن يكون جميع الأطراف مورداً للابتلاء، إذ لو كان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء و لم يكن التكليف على تقدير ثبوته فيه قابلاً للدعوه، لم يتعلّق العلم بتكليف فعليّ على كلّ تقدير، فإنّ من المحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على هذا الطرف الّذي هو خارج عن محلّ الابتلاء و غير مقدور له عاده، و لم يقبل النهي عنه، لكونه متروكاً بنفسه و لو لم يثبته عنه المولى أصلاً، و مع هذا الاحتمال لم يعلم إلّا بتكليف فعليّ على تقدير انطباقه على مورد الابتلاء، و غير فعليّ مشروط بحصول الابتلاء به على تقدير انطباقه على الخارج عن الابتلاء، و مثل هذا العلم لا يكون منجزاً(١).

و أفاد صاحب الكفایه- قدّس سرّه- في هامشها ما حاصله: أنّ عدم الخروج عن الابتلاء كما هو شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات التحريميّة كذلك شرط في تأثير العلم الإجمالي في الشبهات الوجوبيّة أيضاً، فإذا فرضنا أنّ الفعل في بعض الأطراف في الشبهات الوجوبيّة حاصل بنفسه بمعنى أنّه يصدر من المكلف و لو لم يتعلّق به إلزام من المولى أصلاً، فلا يكون مثل هذا العلم الإجمالي منجزاً، و ذلك لأنّ ملاك عدم التنجيز- و هو عدم قابليته بعض الأطراف للتكليف- موجود في المقام، ضروره أنّ كلّ ما لم يكن مقدوراً للمكلف عاده

فعلا- أو تركا و كان بحيث يتحقق في الخارج و لو لم يأمر أو ينه عنه المولى لم يكن قابلا للتكليف، و كان توجيه الخطاب إليه لغوا(١).

و اختار شيخنا الأستاذ- قدس سره- ما اختاره شيخنا الأنصارى أعلى الله مقامه، و أفاد في وجه ذلك: أنه في التكليف التحريمي حيث إن المطلوب هو الترك و عدم وجود مفسده ملزمه في الخارج، فإذا كان الفعل غير مقدور للمكلف كالنظر إلى الجارية المختصه بالملك لمن كان بعيدا عنها بمراحل و لا يقدر عادة على الوصول إليها، كان متروكا لا محاله، و ليس الترك مستندا إلى إرادته و اختياره، فلا يكون قابلا لتعلق التكليف به، فإنه طلب لما هو حاصل.

و أمّا في التكليف الإيجابي فحيث إن المطلوب هو الفعل الاختياري و هو لا يصدر إلّا عن إرادته و اختيار، يصحّ تعلق التكليف به و لو لم يرغب المكلف إلى تركه بحسب طبعه و لو لم يكن إيجاب من المولى، كالإنفاق على الولد العاجز عن تحصيل معاشه مع التمكن، ففرق بين المقامين، و لا يقاس الشبهات الوجوبيه بالشبهات التحريميه في ذلك.

ثم فرع- قدس سره- على ذلك أنّ كلّ ما كان مستندا إلى اختيار المكلف فعلا أو تركا قابل لتعلق الإلزام به إذا كان له مصلحة أو مفسده ملزمه، إذ لا يشترط في صحه التكليف بمثله إلّا إمكان الداعويّه و الزاجريّه لا فعليتهما(٢).

و التحقيق في المقام أنّ هذا الشرط ليس بشرط لتأثير العلم الإجمالي على الإطلاق، فإنّ الخارج عن محلّ الابتلاء فعلا أو تركا لو كان خارجا عن تحت اختياره عقلا- بأن كان محالا ذاتيا أو عاديا، كالطيران إلى السماء، فإنه و إن كان ممكنا بالذات إلّا أنّه محال عادة، و المحال العادي محال عقلي بالقياس إلى غير

١- كفايه الأصول: ٤١٠ (الهامش).

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٥٠-٢٥٢.

القادر إلى تحصيل مقدماته- فلا- ينبغى الشكّ في عدم تأثير العلم الإجمالى العذى كان بعض أطرافه كذلك، كما إذا كانت الجارية المختصّه بالملك طرفا للعلم الإجمالى بحرمة النظر بالنسبه إلى من لا يقدر إلى الوصول إليها بوجه من الوجوه.

و أمّا لو كان تحت اختياره بحيث يمكنه الفعل و الترك عقلا و لو بتحمّل المشاقّ و تهيئه مقدمات كثيره، فلا وجه لعدم تنجيز العلم الإجمالى بمجرد كون بعض أطرافه خارجا عن محلّ ابتلائه، فإنّ كلّ ما كانت فيه مصلحه ملزمه أو مفسده كذلك من الفعل و الترك و كان مقدورا للمكّلف عقلا لا مانع من تعلق التكليف به.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه- من أنّ ترك النظر إلى الجارية المذكوره حاصل بنفسه، غير مستند إلى إرادته المكّلف- ليس له معنى محصّل بعد فرض كونه مقدورا له عقلا و كان له أن يفعل، بل الترك مستند إلى عدم إرادته و اختياره.

و كيف كان لا وجه لاعتبار القدره العاديه في متعلق التكليف بدعوى أنّ غير المقدور عاده متروك أو حاصل بنفسه، فلا يحسن توجيه الخطاب إليه، إذ لو تمّ ذلك لجرى في جميع ما هو متروك أو حاصل بنفسه من الواجبات و المحرّمات التى تكون كذلك ممّا لا- يرغب إليه كثير من الناس، فلا بدّ أن لا يحسن التكليف بحرمة أكل الابن (١)، ضروره أنّه متروك بنفسه و لا يرغب إليه كثير من الناس بل كلّهم إلّا أقلّ قليل منهم، و أن لا يحسن التكليف بحرمة أكل العذره و سائر ما لا يرغب إليه أحد و أن لا يحسن التكليف بوجوب الإنفاق- مع

١- كذا، و التّأيين: أن يفصد العرق و يؤخذ دمه فيشوى و يؤكل. لسان العرب ١: ٥٣ «أبن».

التمكّن - إلى الابن غير القادر على تحصيل معاشه، بدهه أنّ الأب يفعل له و لو لم يأمر به المولى.

و الدليل على ذلك أنّ الأوامر و النواهي مطلقه بالنسبه إلى القادر و غيره عقلا أو عاده، خرج منهما غير القادر عقلا، لقبح توجيه الخطاب إليه من المولى الحكيم قطعاً، و أمّا غير القادر عاده فلا قبح فى توجيه الخطاب إليه.

توضيح ذلك: أنّ التكليف ليس إلّا اعتبار أنّ العبد محروم من الفعل أو أنّه على ذمّته و عهده كالدّين، و لذا أطلق على الصلاه الواجبه الدّين فى بعض الروايات من «أنّ دين الله أحق أن يقضى»^(١) فى قبال سدّ الطريق أو إلقاء العبد إلى الفعل تكويناً، كما أنّ الترخيص اعتبار أنّ العبد مطلق العنان بالقياس إلى الفعل و الترك فى قبال إطلاق العنان تكويناً، فإذا كان الفعل غير مقدور للعبد عقلا و لم يكن أمره بيده بحيث إن شاء فعل و لو بتحمّل مشاقّ كثيره و إن شاء ترك كذلك، يلغو اعتبار كونه على ذمّته أو كونه محروماً منه، كما يلغو اعتبار أنّه مطلق العنان بالقياس إليه، فليس للمولى الحكيم الأمر بالطيران إلى السماء أو النهى عنه أو الترخيص فيه، و أمّا إذا كان مقدوراً له و تحت اختياره عقلاً - سواء كان فاعلاً أو تاركاً له، لعدم رغبته إليه، أو كونه شاقاً عليه، أو منافياً لجاهه و شرفه، أو غير ذلك من الدواعى، أو لم يكن كذلك - فيحسن توجيه الخطاب إليه لغرض أنّه يتقرّب به إليه و تكمل نفسه به و يستعدّ لدخول الجنّه.

نعم، لو كان الغرض من التكليف هو وجود متعلقاتها فى الخارج، لتّم الإشكال، و لكن ليس الأمر كذلك، بل الغرض فى جميع الأوامر و النواهي

١- لم نعثر على نصّه أو ما بمعناه - فيما بين أيدينا من المصادر - فى مورد الصلاه، و الموجود فيها إنّما هو فى مورد الصيام و الحجّ. انظر على سبيل المثال: صحيح البخارى ٢: ٢٩٤ - ١٩٥٣، و صحيح مسلم ٢: ٨٠٤ - ١٥٥، و سنن البيهقى ٤: ٢٥٥ و ٥: ١٧٩.

الشرعيه المولويه هو إمكان التقرب إلى الله تبارك و تعالى و تكميل النفوس بامتثالها، لا مجرد وجود متعلقاتها أو عدمها في الخارج.

أما في التعبديات: فواضح، لأنّ الغرض فيها إنّما هو وجود الحصّه الخاصّه من الفعل أو الترك، و هو المضاف إلى الله.

و أمّا في التوضيحيات: فلأنّ القربه و إن لم تكن دخيله في ملاكاتها إلّا أنّها دخيله في الأمر بها و النهى عنها، و العبد المؤمن المطيع إذا نهاه المولى عن أكل لحم الإنسان أو أمره بإنفاق ولده، يضيف تركه الأكل و إنفاقه إلى ولده إلى المولى، و يقول: لو كنت راغبا إلى ذلك- أى أكل لحم الإنسان- أيضا، لما فعلته، لأنّك نهيت عنه، و لو كنت مائلا إلى إيذاء ولدى و ترك الإنفاق إليه أيضا، لما تركته، لأمرك به، فيتقرب بترك الحرام أو فعل الواجب- اللذى كان تاركا أو فاعلا له و لو لم يكن إلزام به من المولى- بإضافته إليه، و يكفى في حسن التكليف إمكان المقرّب، و لا- يقاس الأوامر و النواهي الشرعيه على الأوامر و النواهي العرفيه التى ليس الغرض منها إلّا وجود متعلقاتها في الخارج أو عدمها، كما هو واضح لا يخفى.

و توهم أنّ ميل النفس إلى الفعل أو الترك إذا كان تامّ الداعويه- كما هو الواقع فى كثير من الأمور- لم يكن الفعل عن داع إلهى أصلا حتى يتقرب به، واضح الفساد، ضروره أنّ كون الميل تامّ الداعويه على انفراده لا ينافى كون أمر المولى أو نهيه أيضا على انفراده تامّ الداعويه، و لا يعتبر فى مقرّبته العباده زيد من ذلك، و لذا أفتى الفقهاء بصحّه العباده مع الضميمه التبعية بل المستقلّه، و لا وجه له إلّا حصول التقرب و الانقياد به.

مثلا: إذا كان المؤمن فى مقام الانقياد بحيث لا يقطع صلاته بالطفره و لو لم يكن عنده أحد فإذا لم يقطع صلاته بذلك فى مرأى الناس و منظرهم لجهتين

كُلٌّ منهما مستقلٌّ في الداعويّ: أمر المولى، و حفظ جاهه و شرفه عند الناس، كان هذا العبد منقادا متقرّبا بترك القطع.

نعم، لو كان الأمر الإلهي تبعا، لم يكن متقرّبا به، لعدم كونه بتيه صالحه، و هكذا لو كانت الضميمة خصوص الرياء و لو كانت تبعا، و ذلك بواسطة الروايات الخاصّه الدالّه عليه.

و بالجملة، لا دليل على اعتبار القدره العاديّه زائده على القدره العقليّه، فما هو مقدور عقلا و غير مقدور عاده، لخروجه عن محلّ الابتلاء إذا وقع طرفا للعلم الإجمالي بالتكليف، لا يوجب عدم تنجيزه.

هذا كلّه في صورته العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا، أمّا إذا شككنا في ذلك - كما هو الغالب، و لذا تقلّ الثمره بيننا فيما اخترناه من عدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء في عدم تنجيز العلم الإجمالي إذا كان الخارج مقدورا عقلا و بين من ذهب إلى تأثير ذلك فيه إذا كان الخارج غير مقدور عاده و لو كان مقدورا عقلا، و تنحصر في موارد العلم بمقدوريّه الخارج عن محلّ الابتلاء عقلا - فذهب شيخنا الأنصاري (١) - قدّس سرّه - إلى التمسك بالإطلاق و لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف بمقتضى إطلاق دليل «لا تشرب الخمر» مثلا.

و أشكل عليه صاحب الكفايه - قدّس سرّه - بأنّ المقام ليس من موارد التمسك بالإطلاق، إذ الشكّ في حسن الإطلاق و قبجه، و لا بدّ في التمسك بالإطلاق من مفروغيّه إمكانه و حسنه (٢).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بأنّ الظواهر حجّه ما لم يقم دليل عقليّ أو نقليّ على خلافها، و لا يعتنى بمجرد احتمال كون إرادته الظاهر مستحيله أو

١- فرائد الأصول: ٢٥٢.

٢- كفايه الأصول: ٤١٠.

قبيحه، فإذا قام دليل ظاهر في حجّيه خبر الثقة، لا يعتنى باحتمال الاستحالة الناشئ من دعوى ابن قبه و الوجوه المذكوره لها، و هكذا إذا ورد «أكرم كلّ عالم» و احتملنا قبح التكليف بإكرام الفاسق، لوجود مفسده ملزمه فيه، لا يجوز التوقّف في إكرامه، بل مقام الإثبات كاشف عن مقام الثبوت، و الأمر بإكرام كلّ عالم كاشف عن قيام مصلحه ملزمه في إكرام مطلق العالم و لو كان فاسقاً(١).

و هذا الذي أفاده متين جداً.

و التحقيق أن يقال: إن اعتبار القدره في متعلّق التكليف حيث إنّه ممّا لا ريب فيه و ممّا يعرفه كلّ أحد، ضروره قبح التكليف بما لا يطاق و غير المقذور عند كلّ عاقل، فلا محاله يخصّص العمومات بحكم العقل بما كان متعلّق التكليف مقدورا للمكلف، و في الموارد المشكوك لا- يمكن التمسّك بالعموم، لما تقرّر في بحث العامّ و الخاصّ من عدم جواز التمسّك بالعموم في الشبهات المصدقيه حتى إذا كان المخصّص لئبياً، و ذكرنا أنّ حال المخصّص اللبّي في ذلك حال المخصّص اللفظي بعينه، و كلاهما من واد واحد، فكما لا يجوز التمسّك بالعموم في الشبهات المصدقيه مع كون المخصّص لفظياً كذلك لا يجوز ذلك في المخصّص اللبّي، سيّما إذا كان المخصّص العقلي من البديهيّات التي يعرفها كلّ أحد، كما في المقام، فإنّه يصير حينئذ بمنزله القرائن اللفظيه المحفوفه بالكلام، و يكون المخصّص متّصلاً لا منفصلاً.

و الحاصل: لا- ريب في عدم جواز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمخصّص اللفظي أو اللبّي في الشبهات المصدقيه، و لكن لا يجوز الرجوع إلى البراءه أيضاً في خصوص موارد الشكّ في القدره و عدمها، لعدم شمول أدلّه البراءه لما

لا- يكون مقدورا، فالتمسك بها في مورد الشك تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و يجب الفحص للعلم بفوت الغرض، المحتمل استناده إلى المكلف، فلا بد من إحراز أنه قادر حتى يكون التكليف فعليًا في حقه أو غير قادر حتى لا يكون كذلك، فإذا فرض وجود ميت غير مدفون و المكلف يحتمل عدم قدرته على دفنه، لكون الأرض صلبه و عدم وجود آله الحفر له و يحتمل كونه قادرا، لاحتمال كون الأرض رخوه، فدليل وجوب الدفن و إن كان لا يصح التمسك به لإثبات وجوبه على هذا المكلف إنما أنه لا- يجوز الرجوع إلى أصل البراءه أيضا، لأنه أيضا تمسك بعموم أدله البراءه في الشبهه المصادقيه، و يجب الفحص- للعلم بفوت غرض المولى و احتمال استناده إليه- و إحراز أنه قادر أو غير قادر، فإذا انكشف عجزه، لكون الأرض صلبه فلا يستند فوت الغرض إلى العبد، و لا يكون مكلفا.

هذا فيما علم بفوت الغرض، أميا فيما لا- يعلم فوت الغرض- كما في المقام، فإن التكليف المعلوم إجمالا يحتمل انطباقه على الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء المشكوك كونه مقدورا عقلا- دون الطرف الآخر المقدور- فلا- يجب الفحص، و لا مانع للرجوع إلى البراءه في الطرف المقدور، فإنها بلا- معارض، لعدم جريانها في الطرف المشكوك، ففي موارد خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء و إن كان العلم منجزا إنما أن الخروج عن محلّ الابتلاء- حيث إنه مساوق للشك في كون الخارج مقدورا عقلا غالبا لو لم يكن دائما- يجوز الرجوع إلى البراءه في الطرف الآخر.

بقى أمران:

أحدهما:

أنّ القدره العقلية كما أنّها معتبره في تنجيز العلم الإجمالى كذلك تعتبر القدره الشرعيه في ذلك، فإذا علم بنجاسه أحد ثوبين أحدهما ملك

له و الآخر مغصوب أو أمانه غير مأذون التصرف، لا يكون مثل هذا العلم منجزاً، لعدم تعارض الأصول، الذي هو مناط التنجيز، فإنّ المغصوب لا- يجرى فيه الأصل، إذ لا- يجوز التصرف فيه قطعاً، سواء كان في الواقع نجساً أو لم يكن، فالأصل في الطرف الآخر بلا معارض.

الثاني:

إذا كان أثر جريان الأصل في بعض أطراف العلم الإجمالي في طول أثر جريانه في الآخر، كما إذا انحصر الطهور في ماء و تراب علم بنجاسه أحدهما إجمالاً فهل يكون مثل هذا العلم منجزاً فلا بدّ من الاحتياط بالتيّمم بالتراب و الوضوء بالماء بعد تساقط الأصول مخيراً في تقديم أيّهما شاء، أو مقدّماً للتيّمم بالتراب، للعلم التفصيلي بطلان التيمّم إذا قدّم الوضوء إماً من جهه نجاسه محلّ التيمّم - أعنى الوجه و اليدين - أو التراب، أو ينجز، و مقتضى تنجيزه هو تساقط الأصول و عدم الحكم بطهاره شىء من الماء و التراب، فيصير فاقد الطهورين، فلا تجب عليه الصلاه في الوقت، بل يجب القضاء في خارجه، أو لا ينجز أصلاً و يجب الوضوء دون التيمّم، أو لا ينجز و يجب عليه التيمّم دون الوضوء؟ وجوه بل أقوال.

ذهب شيخنا الأستاذ إلى عدم التنجيز و وجوب الوضوء، نظراً إلى أنّ النجاسه على تقدير وقوعها في التراب لا أثر لها أصلاً، إذ عدم جواز التيمّم من التراب ليس من جهه نجاسته، بل من جهه كون المكلف واجداً للماء، فالأصل لا يجرى في التراب، فيكون جريانه في الماء بلا معارض فيجب الوضوء (١).

و ما أفاده متين فيما إذا لم يكن لجريان الأصل في التراب أثر آخر في عرض أثر جريانه في الماء، كجواز السجود عليه، كما إذا كان التراب في

الحائط، أما إذا كان له أثر كذلك- كما هو الغالب- فلا وجه لعدم التنجيز، لتعارض الأصول فى الأطراف، فأصالة طهاره الماء معارضه بأصالة طهاره التراب من حيث أثر جواز السجود عليه، فلا يجوز الوضوء، فإنه متوقف على وجود الماء الطاهر بالوجدان أو الأصل و المفروض خلافه، و يجب التيمم، لجريان أصالة الطهاره فى التراب من حيث أثره الآخر الذى هو جواز التيمم به.

و الحاصل: أن أصالة الطهاره و إن لا تجرى فى التراب من حيث جواز السجود عليه، لأنها معارضه إلا أن جريانها فيه من حيث جواز التيمم به بلا مانع، فإنه بلا معارض، و التفكيك فى الأصول بين الآثار غير عزيز فى الفقه.

فالحق هو صحه قول الأخير فى مثل هذا الفرض الذى يكون لبعض أطراف العلم أثار أو آثار بعضها طولى و بعضها عرضى و إن كان أصل الكبرى- و هى مانعيه طوليه الآثار عن تنجيز العلم الإجمالى- مسلما. هذا ما يترأى فى بادئ النظر.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو: وجوب الوضوء و التيمم معا، و عدم جواز الاقتصار فى مقام الامتثال على التيمم، و ذلك لأن موضوع التيمم فاقد الماء إما وجدانا، أو بحكم العقل، كما إذا انحصر الماء بإناءين أحدهما مغصوب، أو بحكم الشارع، كما إذا خاف على عطش نفسه أو غير ذلك، أو انحصر الماء بإناءين أحدهما متنجس، و شىء من هذه الأمور لا يكون فى المقام، بل المكلف يحتمل أن يكون واجدا للماء، كما أنه يحتمل أن يكون فاقدا له، و لا بد فى جواز الاقتصار على التيمم من إحراز أنه فاقد و المفروض عدمه، و حيث يمكنه تحصيل الطهاره الواقعيه بالتيمم بالتراب أولا ثم الوضوء بالماء فيجب عليه، و ليس هذا مخالفا لمقتضى تنجيز العلم الإجمالى بعدم

جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب، لأنّ الوضوء- وكذلك التيمم- بالنجس ليس من المحرّمات الذاتيه- كشراب الخمر- حتى يجب الاجتناب عن كلا الطرفين فى المقام و يكون المكلف بمنزله فاقد الطهورين، كما قيل، بل حرّمته تشريعى، و العلم الإجمالى لا يقتضى أزيد من عدم جواز الاقتصار بالوضوء فقط أو التيمم فقط فى مقام الامتثال، و لا ينافى إتيان كلّ منهما برجاء إدراك الواقع لتنجيز العلم الإجمالى.

و إن شئت قلت: كما أنّ لنا علما إجماليا بعدم جواز الوضوء بالماء أو عدم جواز التيمم بالتراب، كذلك لنا علم إجمالى بوجوب الوضوء بالماء أو التيمم بالتراب، و مقتضى تنجيز هذا العلم الثانى هو: تحصيل الموافقه القطعيه بالتيمم أولا و الوضوء ثانيا، كما لا يخفى.

فصل: فى ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، و الكلام يقع فى مقامين:

إشاره

الأول: فىما إذا علم أولاً بنجاسه أحد الإناءين أو خمريته ثم بعد ذلك حصلت الملاقاه أو العلم بها.

الثانى: فىما حصلت الملاقاه ثم بعد ذلك علم بنجاسه الملقى - بالفتح - أو إناء آخر.

أما المقام الأول: فالمشهور على عدم لزوم الاجتناب عن الملقى.

و لتوضيح المطلب نقدم مقدّمه، و هى أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بالحكم - كما إذا علم إجمالاً بوجوب الظهر أو الجمعه - أو بموضوع تامّ مستتبع للحكم - كما إذا علم بخمريه أحد المائعين إجمالاً - فلا محاله ينجز، لتساقط الأصول فى الأطراف بواسطه المعارضه، أمّا لو لم يكن كذلك بل تعلّق بموضوع غير مستتبع للحكم، لعدم كونه تمام الموضوع له بل جزء الموضوع، و له ضميمه و متمم بحيث لو لا هذه الضميمه لما يصير الحكم فعلياً أصلاً، فلا يكون مثل هذا العلم منجزاً، فإنّه لم يتعلّق بتكليف على كلّ تقدير، أو بما يلزم العلم بتكليف كذلك، فيكون الشكّ فى أصل التكليف لا فى المكلف به بعد العلم بالتكليف، فيرجع إلى البراءه فى جميع الأطراف.

و يتفرّع على ذلك أنّه لو علم إجمالاً - بأمر يكون تمام الموضوع لحكم و جزء الموضوع لحكم آخر - كالعلم بخمريه أحد المائعين، فإنّ وجود الخمر تمام الموضوع لحرمة شربه، و جزء الموضوع لوجوب الحدّ، و الجزء الآخر شرب الخمر الموجود - يكون العلم منجزاً بالقياس إلى أحد الحكمين و غير

منجّز بالقياس إلى الآخر، فيحرم شرب أيّ من الإناءين، و لكن لا تجب إقامه الحدّ عليه و لو شرب أحدهما عامدا رجاء لتصادفه مع الخمر، لأنّ وجود الخمر ليس تمام الموضوع لإقامه الحدّ، بل له جزء آخر و هو الشرب، و ما هو المعلوم هو وجود الخمر، أمّا أنّ هذا المكلف شرب الخمر فمشكوك، بل لعلّه شرب الماء، فوجوب الحدّ مشكوك من أوّل الأمر، للشكّ في تحقّق جزء موضوعه في الخارج، فيرفع بالبراءة، و لا نحتاج إلى قاعده «إنّ الحدود تدرأ بالشبهات».

و من هذا القبيل: العلم الإجمالي بحرمه قتل أحد الرجلين و جواز قتل الآخر، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه القتل و غير منجّز بالنسبه إلى جواز القصاص من القاتل.

و من هذا القبيل أيضا: العلم الإجمالي بأنّ أحد الحيوانين ميتة إنسان و الآخر غنم مذبوح، فإنّه منجّز بالقياس إلى حرمه أكل كلّ منهما و غير منجّز بالنسبه إلى وجوب الغسل إذا مسّ أحدهما. و بالجمله هذه كبرى كلّيه كثيره الفائده في الفقه.

و قد عدّ بعض من صغريات هذه الكبرى العلم الإجمالي بغصبيّه إحدى الشجرتين إذا أثمرت إحداهما و بقيت الأخرى بلا ثمر نظرا إلى أنّ مغصوبيّه الثمره مشكوكه من أوّل وجودها، لعدم إحراز كونها ثمره للشجره المغصوبه، الّمدى هو تمام الموضوع للحكم بحرمتها و كونها في ضمان المتصرّف فيها.

و أورد عليه شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - بأنّ ضمان المنافع تابع لضمان العين، فمن وقعت يده على العين يضمن منافعها المستوفاه و غير المستوفاه إلى يوم القيامة، هذا أوّلا.

و ثانيا: لو سلّم كون غصب المنافع فردا آخر مستقّلا من الغصب، يضمن المتصرّف في الثمره في المقام أيضا، للعلم بوجود ملاك الضمان بغصب العين

و إن لم يكن سبب الضمان- وهو غضب الثمره- محرزا، و هو يكفى فى الحكم بالضمان، كما يكفى العلم بوجود ملاك الحكم فقط فى تنجيز العلم الإجمالى فى التدريجيات(١).

و كل من الوجهين مخدوش.

أمّا الأول: فلعدم انطباق الكبرى- التى أفادها- على المقام و إن كانت تامّة فى نفسها، إذ من المحتمل أن تكون الشجره غير المثمره مغصوبه، فلم يحرز وجود منفعه للعين المغصوبه لا المستوفاه و لا غيرها حتى تكون فى ضمان المتصرّف فى العين بتبعها.

و أمّا الثانى: فلأنّ وجود الملاك أيضا مشكوك من أول الأمر، لاحتمال عدم مثمرية الشجره المغصوبه، الملازم لاحتمال عدم وجود ملاك ضمان منافع العين المغصوبه، لانتفاء موضوعها و هو المنافع.

و الذى ينبغى أن يقال: إنّ كلا من الطرفين أو الأطراف إمّا أن يكون مسبقا بملكه الغير، فبمقتضى استصحاب كونه ملكا للغير تثبت غصبيه العين و تتبعها غصبيه المنافع، فيحرم التصرف فى الثمره فى المثال، أو المنفعه و النتاج فى أى مورد فرض نتاج لبعض أطراف العلم الإجمالى، لا من جهه العلم الإجمالى، بل بمقتضى التعبد الاستصحابى، و يثبت الضمان أيضا، فإنّه يكفى فى ضمان المنافع وقوع اليد على ملك الغير و غضب العين، و لذا يجوز رجوع المالك إلى الغاصب الأول فى استرداد العين و جميع منافعها حتى المستوفاه فى الأيادى المتأخره عن يد الغاصب الأول، فإذا حكم الشارع- بمقتضى الاستصحاب- بغصبيه ما فى يده من الشجره المثمره مثلا و ضمانه،

يتبعه ضمان منافعه أيضا.

و إما أن لا يكون كذلك بأن كان كلّ منهما من المباحات الأصليّة فاحتاز إحداهما شخص و الأخرى آخر ثم غصب أحدهما ما احتازه الآخر و اشتبه الأمر، فمقتضى القاعده هو عدم الضمان و اندراجه في تلك الكبرى، فإنّ استصحاب كون الشجره المثمره ملكا للغير لا- يجرى، لعدم الحاله السابقه على الفرض، و استصحاب عدم كونه مالكا لها و إن كان يجرى إلّا أنّه لا يثبت أنّها ملك للغير و غلّتها غصب، إذ لعلّها هي التي احتازها، و إذا لم يجر أصل موضوعي يثبت غصب العين، يجرى فيه الكلام السابق من أنّ غصب العين- المرذده بين كونها ذات منفعه و عدمه- ليس موضوعا تامّا لضمان المنافع المرذده بينهما، بل لا بدّ من غصب العين و وجود منفعه لها حتى يترتب عليه ضمان المنافع، و المفروض أنّ الثمره لم يحرز أنّها من الشجره المغصوبه حتى تضمن بضمانها.

و بالجمله، لا- معنى لضمان منافع العين التي لا- منفعه لها، فالشكّ في الضمان بالقياس إلى الثمره شكّ في أصل التكليف، و مورد للبراءه، هذا بالنسبه إلى الضمان.

أمّا حرمه التصرّف فتبنتني على الخلاف في أنّ الأصل في الأموال هو الحلّ بمقتضى «كلّ شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»^(١) أو الحرمه بمقتضى «لا يحلّ مال إلّا من حيث أحله الله»^(٢) الذي استدللّ به الشيخ^(٣) - قدّس سرّه- على أصاله

-
- ١- الكافي ٥: ٣١٣- ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦- ١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦- ٩٨٨، و ٩: ٧٩- ٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧- ٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.
 - ٢- الكافي ١: ٥٤٧- ٥٤٨- ٢٥، التهذيب ٤: ٣٩- ٣٩٥، الوسائل ٩: ٥٣٨، الباب ٣ من أبواب الأنفال، الحديث ٢.
 - ٣- فرائد الأصول: ٢٢٢.

الحرمة فى الأموال و أنّ مقتضاه هو إحراز سبب الحلّ و حيثيته فى الحكم بالحليّة، فيجوز على الأوّل و يحرم على الثانى.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا اندراج هذه الصغرى فى تلك الكبرى على تقدير عدم وجود الحاله السابقه على ملكيه الغير، و عدم اندراجها فيها على تقدير وجود الحاله السابقه على ذلك.

إذا عرفت هذه المقدّمه، فنقول: قد ذكر لوجوب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره وجهان:

أحدهما: أنّ الاجتناب عن ملاقى النجس عين الاجتناب عن النجس، و ليس ملاقى النجس فردا آخر من النجس محكوما بحكم آخر غير الحكم بوجوب الاجتناب عن النجس، بل هناك حكم واحد- و هو وجوب الاجتناب- متعلّقه هو النجس فقط لو لم يلاقه شىء آخر، و تتسع دائرته و يسرى إلى ملاقيه أيضا على تقدير الملاقاه، كما إذا امتزج الملاقى بالملاقى، و جرى الاصطلاح على تسميه ذلك بالسرايه.

و استدلّ على ذلك بروايه الشيخ عن أبى جعفر عليه السلام أنّه أتاه رجل فقال:

وقعت فأره فى خايه فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ فقال أبو جعفر عليه السلام:

«لا تأكله» فقال الرّجل: الفأره أهون علىّ من أن أترك طعامى لأجلها، فقال له أبو جعفر عليه السلام: «إنّك لم تستخفّ بالفأره و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميته من كلّ شىء» (١) إلى آخره، بتقريب أنّ المستفاد من جعل الإمام عليه السلام عدم الاجتناب عن ملاقى الميته- و هو الطعام الواقع فيه الفأره- استخفافا بحرمة الميته: أنّ حرمة الطعام الملاقى من جهه حرمة الفأره الملاقاه، و سرايه نجاستها

١- التهذيب ١: ٤٢٠-١٣٢٧، الاستبصار ١: ٢٤-٦٠، الوسائل ١: ٢٠٦، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

إليه، و لو لا ذلك لم يكن عدم الاجتناب عن الطعام استخفافا بحرمة الفأره و نجاستها، بل استخفافا بحرمة الطعام فقط.

و إذا ثبت أنّ نجاسه الملاقى بالسرايه و أنّها من فروع نجاسه الملاقى و شئونها، و ليس وجوب الاجتناب عن الملاقى أمرا وراء وجوب الاجتناب عن الملاقى، فمقتضى تنجيز العلم الإجمالى بوجود النجس فى البين هو:

وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى و الطرف الآخر، إذ مع عدم الاجتناب عن الملاقى لم يحصل العلم بالموافقه القطعيه، و لم يحرز امتثال التكليف المعلوم فى البين، فإنّ من المحتمل انطباق النجس على الملاقى، و اجتنابه على الفرض لا يحصل إلّا بالاجتناب عنه و عن ملاقيه.

و هذا الوجه غير تامّ ضروره عدم الفرق بين الأفراد العرضيه من النجاسه، كفرد من الدم و فرد آخر منه، أو فرد من البول و فرد من الدم، و الأفراد الطويله منها، كفرد من البول و ملاقيه و ملاقى ملاقيه على القول بمنجسيه المنتجس فى كون كل منها موضوعا مستقلا لحكم مستقلّ له إطاعه و عصيان، و من البين أنّ عقاب من يأكل الميته و يشرب ملاقيها أيضا ليس مساويا لعقاب من يأكل الميته فقط أو يشرب الماء الذى لاقاها فقط، بل يعاقب الأوّل بعقابين و الثانى بعقاب واحد، و هذا أقوى شاهد على أنّ الملاقى محكوم بحكم غير ما هو محكوم به الملاقى، فمن خالف حكم الملاقى و شرب الماء الملاقى للميته لا يؤخذ بأنك لم أكلت الميته؟ و هكذا العكس.

و بالجمله، حال ملاقى النجس فى كونه فردا مستقلا للنجس حال الثوب النجس المغسول بالماء الطاهر، فكما أنّ الثوب النجس بعد ملاقاته للماء الكثر الطاهر ليس من فروع الماء الطاهر و من شئونه، بل هو فرد من الطاهر و الماء فرد آخر من الطاهر، غايه الأمر أنّ طهارته عرضيه ناشئه من طهاره الماء،

الذاتيه، كذلك ملاقى النجس فرد آخر من النجس، غايه الأمر أنّ نجاسته عرضيه ناشئه من نجاسه البول، الذاتيه مثلا.

و الروايه- التي استدللّ بها على السرايه- أجنبيه عن المقام، فإنّ الإمام عليه السلام بين للسائل أنّ ملاقى أى ميته و لو كانت صغيره- مثل الفأره- حرام من جهه نجاسته، و جعل الملازمه بين حرمه الشىء من جهه نجاسته و حرمه ملاقيه كذلك بلا فرق بين قليل النجس و كثيره، و هكذا جعل الملازمه بين الاستخفاف بمنجسيه الفأره لصغرها و الاستخفاف بمنجسيه الميتة الكبيره ردعا لما تخيل السائل من أنّ الفأره الصغيره لا تنجس الطعام الكثير، و على هذا لا ربط له بالمقام أصلا، كما لا يخفى.

و بعد ما اتضح أنّ ملاقى النجس فرد آخر من النجس يتضح اندراج المقام فى تلك الكبرى الكلّيه المذكوره، فإنّ الاجتناب عن الملاقى لازم بواسطه سقوط الأصل- الجارى فيه- بالمعارضه، و أمّا الاجتناب عن الملاقى فغير لازم، ضروره أنّه فرد آخر من النجس مشكوك الحدوث، و ليس طرفا للعلم الإجمالى، فيجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الوجه الثانى: أنّه يحصل لنا علم إجمالى ثان بنجاسه الملاقى- لكونه محكما بحكم الملاقى واقعا إن طاهرا فطاهرا، و إن نجسا فنجس- أو الطرف، فمقتضى هذا العلم الإجمالى الثانى هو لزوم الاجتناب عن الملاقى أيضا.

و أجب عنه الشيخ- قدس سرّه- بأنّ العلم الثانى لا أثر له فى التنجيز، إذ لا بدّ فى منجزيه العلم الإجمالى من تساقط الأصول فى أطرافه بواسطه المعارضه، و أن لا يكون التساقط فى جميع الأطراف أو السقوط فى بعضها مستندا إلى شىء آخر من استصحاب أو قاعده اشتغال أو علم إجمالى سابق.

فلو كان سقوط الأصل فى بعض الأطراف مستندا إلى استصحاب مثبت

للمعلوم بالإجمال في هذا الطرف- كاستصحاب خمريه مائع علم إجمالاً بخمريته أو خمريه مائع آخر إذا كان مسبوقة بالخمريه- أو كان مستندا إلى جريان قاعده اشتغال- كما في العلم الإجمالي بترك إحدى الصلاتين إماما صاحبه الوقت أو الفائت وقتها حيث يجب الإتيان بصاحبه الوقت بمقتضى قاعده الاشتغال، و من أجلها تسقط أصاله البراءه في هذا الطرف- أو كان مستندا إلى علم إجمالى سابق- كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطره من البول في أحد الإناءين:

الأبيض أو الأحمر، ثم علمنا بعد ذلك بساعه- مثلا- بوقوع قطره أخرى منه إماما في خصوص الإناء الأبيض الذى كان طرفا للعلم الإجمالى الأول أو إناء ثالث أسود، حيث إن سقوط أصاله الحليته في الإناء الأبيض مستند إلى العلم الأول لأجل معارضته مع الأصل الجارى في طرفه- لا يكون مثل هذا العلم الإجمالى منجزا أصلا، ضروره أن دليل الأصل النافى للتكليف بعد عدم شموله لطرف من جهه أحد هذه الأمور و بعد سقوطه لا يعود ثانيا حتى يجرى الأصل فيه و يعارض بجريانه في الطرف الآخر و يوجب تنجيز العلم الإجمالى.

و المقام من هذا القبيل، إذ طرف الملاقى في العلم الثانى هو الطرف للملاقى في العلم الأول، فسقوط الأصل فيه مستند إلى العلم الأول لا الثانى، فلا معارض للأصل الجارى في الملاقى(١). هذا خلاصه ما أفاده الشيخ- قدس سره- بتوضيح منا.

و تفصيل الكلام في المقام: أن الأصل الجارى في أطراف العلم الإجمالى إماما أن يكون أصلا واحدا، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثر واحد، كنجاسه أحد الثوبين، فإن لها أثرا واحدا، و هو عدم جواز الصلاه فيه، و ليس الأصل في مثله

إلّا أصاله الطهاره، و لا ريب فى سقوط الأصل فى كلا الطرفين، و عدم جواز الصلاه فى شىء من الثوبين، و إمّا أن يكون أكثر، بأن كان للمعلوم بالإجمال أثران أو آثار، و هو على قسمين، إذ الشكّ فى ثبوت بعض الآثار إمّا أن يكون فى عرض الشكّ فى ثبوت بعض آخر، و حينئذ تكون الأصول الجارية أيضا بأجمعها عرضيه، و هذا كما إذا كان المعلوم بالإجمال هو خمريّه أحد الماءين، فإنّ لها أثرين: عدم جواز الشرب، و عدم جواز الوضوء، و الشكّ فى أحدهما فى عرض الشكّ فى الآخر، و إمّا أن يكون فى طوله، بأن كان الشكّ فى أحد الأثرين مسببا عن الشكّ فى الآخر بحيث لو ارتفع الشكّ المسبب يرتفع الشكّ السببى أيضا، و هذا كما فى الشكّ فى نجاسه الماء و طهارته، فإنّه سبب للشكّ فى جواز شربه و عدمه، فأصاله الحلّ أصل فى طول أصاله الطهاره.

فإن كان الأصل الطولى فى أحد طرفى العلم الإجمالى كأصل العرضيّ معارضا بأصل طولى آخر، كالعلم الإجمالى بنجاسه أحد الماءين، فإنّ الأصول بأجمعها عرضيه - كأصاله الطهاره - و طوليه - كأصاله الحلّ - معارضة، فتساقط.

و إن لم يكن الأصل الطولى فى بعض الأطراف معارضا بأصل طولى آخر، بل لم يكن فى البين إلّا أصلا عرضيان و أصل طولى واحد - كما إذا علم إجمالا بنجاسه الثوب أو الماء، حيث إنّ الأصل فى طرف الثوب منحصر بأصاله الطهاره، و فى طرف الماء تجرى أيضا أصاله الحلّ، التى هى فى طولها - فهل تقع المعارضه بين الأصلين العرضيين، و يبقى الأصل الطولى سليما عن المعارض، فيجوز فى المثال شرب الماء بمقتضى أصاله الحلّ مع أنّه مشكوك الطهاره، لأنّ جواز الشرب لا يتوقف على إحراز الطهاره، بل حرمه الشرب يتوقف على إحراز موضوعها، و هو النجاسه أو الخمريّه مثلا، و لكن لا يجوز الوضوء به، إذ جواز الوضوء بمعنى الحكم بصحته يتوقف على إحراز

طهاره الماء و لو بالأصل و المفروض خلافه، أو تقع بين الأصول بأجمعها طوليه و عرضيه، فلا يجوز شرب الماء فى المثال كما لا يجوز الوضوء به؟ لم تنقح هذه المسأله فى كلامهم إلا أن شيخنا الأستاذ(١) - قدس سره - تعرض لها و التزم بتعارض الأصول و تساقطها بأجمعها طوليه و عرضيه، و لم يأت بدليل واضح دال على المقصود.

و الحق فى المقام أن يفصل بين ما كانت الأصول العرضيه متماثله و من سنخ واحد بأن كان دليل الجميع دليلا واحدا، كقاعده الطهاره، أو الاستصحاب، أو أصله الحل كما فى المثال، فإن الأصلين العرضيين فى الماء و الثوب كلاهما أصله الطهاره و لهما دليل واحد، و هو قوله عليه السلام: «كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قذر»(٢) فيجرى الأصل الطولى بلا معارض، لأن تخصيص قاعده الطهاره بالنسبه إلى هذا المورد مسلم لكن عموم قوله عليه السلام:

«كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال»(٣) شامل للماء فى المقام و لم يعلم تخصيصه، فلا مانع من التمسك به.

و بعبارة واضحة: مجرد العلم الإجمالى بتكليف لا- يوجب التنجز، بل هو بضميمه عدم شمول دليل الأصل النافى للمعلوم بالإجمال جميع الأطراف، لكونه ترخيصا فى المعصيه، و لا بعضها، لكونه ترجيحا بلا مرجح، موجب للتنجز، و شمول قاعده الحل لهذا الماء حيث لا معارض لها بالمثل لم يكن ترجيحا بلا مرجح.

١- أجود التقريرات ٢: ٢٥٩-٢٦١.

٢- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦-١٠٠٢، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٨ و ٩: ٧٩-٣٣٧، الوسائل ١٧: ٨٧-٨٨، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

و هذا ليس بعادم النظير فى كلمات القوم، بل كم له من نظير يظهر لمن تتبع كلماتهم.

فمنها: حكمهم بطهاره ما علم إجمالاً- بعروض حالتين له بأن ادخل فى الشطّ و لاقى البول و لم يعلم السابقه منهما، بقاعده الطهاره بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: ما ذكره صاحب الكفايه من الرجوع إلى أصاله الحلّ فيما علم بحرمة فى زمان و حليته فى زمان آخر و علم بنسخ أحد الحكمين، بعد تعارض الاستصحابين.

و منها: حكمهم باستصحاب نجاسه ثوب نجس غسل بأحد المائعين اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما مع أنّ كلا من قاعده الطهاره فى الأوّل و قاعده الحلّ فى الثانى و الاستصحاب فى الثالث أصل فى طول الأصول ..(١).

بالتعارض.

و بين ما كانت الأصول العرضيه متغيره و لم تكن من سنخ واحد بأن كان أحدها أصاله الطهاره و الآخر قاعده الحلّ، فلا يجرى الأصل الطولىّ و المسببى و يسقط بسقوط الأصل السببى بالمعارضه.

و هذا كما إذا علم إجمالاً بنجاسه ماء أو غصبيه لبن، فالأصل السببى هو أصاله الطهاره فى الماء، و هى معارضه بالأصل العرضىّ الجارى فى الطرف الآخر، و هو أصاله الحلّ، و إذا سقط الأصل السببى بالمعارضه يسقط الأصل المسببى - و هو أصاله الحلّ فى الماء - بتبعه.

و السرّ فى ذلك أنّنا نعلم إجمالاً بتخصيص أحد الدليلين إمّا «كلّ شىء

نظيف» أو «كلّ شىء فيه حلال» إلى آخره، فلا يمكن التمسك بشىء منهما.

و بعبارة أخرى: العلم الإجمالى المذكور ملازم لعلم إجمالى ثان، و هو العلم بحرمة اللبن من جهه كونه غصبا، أو حرمة شرب الماء من جهه كونه نجسا، فلا يجوز للشارع الحكم بالإباحه فى كلا الطرفين، ضروره أنه ترخيص فى المعصيه، و لا يمكن أيضا شمول دليل الإباحه لأحدهما دون الآخر، بدهاه لزوم الترجيح بلا مرجح، فكما يسقط الأصل العرضى المعارض بالمثل - و هو أصاله الطهاره - بمقتضى العلم الأول كذلك يسقط الأصل الطولى - و هو أصاله الحل - لمعارضته بالمثل فى العلم الثانى.

و هذا هو الفارق فى هذا القسم و القسم الأول، فإنّ الثوب فى القسم الأول ليس من آثار نجاسته حرمة شربه أو أكله، فلا يلزم العلم بنجاسته أو مائع علما آخر، كما فى هذا القسم، لأنّ أثر حرمة شرب المائع منحصر بأحد الطرفين، فلا يعارض بالمثل لا فى العلم الأول و لا - فى علم آخر ملازم له، فلا - مانع من شمول قوله عليه السلام: «كلّ شىء فيه حلال و حرام» (١) إلى آخره، لخصوص الماء، و هذا بخلاف المقام، فإنّ حكم الشارع بحلّيه أحد المائعين - و هو الماء دون الآخر - من دون مرجح فى البين قبيح بأى لسان كان: بلسان «كلّ شىء نظيف حتى تعلم أنّه قذر» (٢) الذى هو ملازم لحلّيته أيضا، أو بلسان «كلّ شىء فيه حلال» إلى آخره، و لا يفرّق بين تعدّد الدليل و وحدته فى ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكرنا آنفا - من أنّ الأصل الطولى لو كان معارضا بأصل طولى آخر يسقط كلاهما - مختصّ بما إذا لم يكونا مختلفين فى الأثر، كما فى العلم بنجاسه أحد المائعين، أمّا إذا كانا مختلفين فى الأثر بأن كان أحدهما مثبتا للتكليف

١- تقدّم تخريجه آنفا.

٢- تقدّم تخريجه آنفا.

و الآخر نافيا، فلا إشكال في جريان كلا الأصلين الطوليين، و تساقط الأصلين العرضيين فقط، و هذا كما إذا علم إجمالا ببطلان صلاحه المغرب أو العشاء من جهة العلم بزياده ركوع في المغرب أو نقيصه ركوع في العشاء، فالأصلان العرضيان- و هما قاعده الفراغ في المغرب و العشاء- ساقطان بالمعارضه، و أما الطوليان- و هما استصحاب عدم زياده الركوع في المغرب و استصحاب عدم إتيان الركوع في العشاء- فجاريان بلا إشكال، فيجب الإتيان بالعشاء فقط دون المغرب.

ثم إنّه بعد ما عرفت تلك الكبرى الكليّه أعنى عدم تساقط الأصول طويله و عرضيه، بل تساقط العرضيه منها فقط فيما إذا كانت الأصول العرضيه متمثله و من سنخ واحد، و تساقطها بأجمعها فيما إذا لم تكن الأصول العرضيه متمثله و من سنخ واحد، نقول في تطبيقها على ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره: إنّ الأصلين العرضيين الجاريين فى الملاقى و عدله تاره (١) يكونان متمثلين، كما إذا علم إجمالا- بنجاسه ثوب أو ماء، فإن لاقى الماء ماء آخر، فأصل الطهاره فى الملاقى بلا معارض، إذ ليس أصل طولى فى الطرف الآخر- الذى هو الثوب- حتى يعارضه. و إن لاقى الماء الآخر الثوب، فأصله الطهاره فى الملاقى تعارض بأصله الحلّ فى الماء، و بعد وقوع المعارضه بين هذين الأصلين الطوليين يتساقطان، فلا بدّ من الاجتناب عن الملاقى، كما يجب الاجتناب عن الملاقى و عدله بواسطة تعارض الأصلين العرضيين.

و أما المقام الثانى - و هو ما لم يحصل العلم بالنجاسه أولا-

فإن حصل العلم بالملاقاه حال حصول العلم بالنجاسه، فذهب صاحب الكفايه إلى لزوم

١- كذا، حيث لم يذكر عدلها فيما بعد.

الاجتناب عن الملاقى، لكونه و الملاقى معا طرفا للعلم الإجمالى(١)، فهو نظير ما إذا علم إجمالا بوقوع النجاسه إمّا على الثوب أو فى أحد الإناءين، و ما إذا علم بفوت صلاه الصبح أو المغرب و العشاء معا.

و اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- عدم لزوم الاجتناب، نظرا إلى أنّ العبره فى تنجيز العلم الإجمالى بالمنكشف لا الكاشف، و من المعلوم أنّ نجاسه الملاقى فى رتبه متأخره عن نجاسه الملاقى، فهو فرد آخر من النجاسه مشكوك الحدوث، و لا يتوقّف الاجتناب عن المعلوم بالإجمال على الاجتناب عن الملاقى(٢).

و الحقّ أن يقال: إنّ من المعلوم أنّ الاعتبار بالمعلوم و المنكشف، كما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، لا العلم و الكاشف، و مع ذلك يختلف الحكم، فإن كان المعلوم بأحد العلمين متأخرا أو متقدّما عن المعلوم بالعلم الآخر بأن كانت الملاقاه متأخره فى الواقع عن النجاسه، لا يجب الاجتناب عن الملاقى، كما إذا علمنا يوم الأحد بنجاسه أحد الإناءين يوم الجمعة و علمنا فى ذلك اليوم أيضا بملاقاه ثوبنا لأحدهما يوم السبت، فظرف العلم بالنجاسه و الشكّ فى نجاسه أحد الإناءين و الملاقى و ظرف العلم بالملاقاه واحد و هو يوم الأحد، و ظرف الملاقاه يوم السبت، و ظرف النجاسه يوم الجمعة، و العلم بنجاسه أحدهما يوم الجمعة يوجب تنجّز المعلوم فى ظرفه من الآن، فالملاقى و عدله لا إشكال فى وجوب الاجتناب عن كلّ منهما، لأنّ احتمال نجاسه كلّ منهما احتمال لانطباق النجس المعلوم فى البين عليه، و المفروض عدم اقتران هذا الاحتمال فى شىء منهما للمؤمن، لتساقط الأصول بواسطه المعارضه.

١- كفايه الأصول: ٤١٢.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٦٣-٢٦٤.

و أمّا الملاقى فهو ليس طرفا للعلم و ليس احتمال نجاسته احتمال انطباق النجس المعلوم عليه حتى ينجز و يجب الاجتناب عنه، بل احتمال لحدوث نجاسه جديده و صيروره النجس فى البين اثنين بعد ما كان واحدا.

و بعباره أخرى: الشكّ فى نجاسه الملاقى أو الطرف الآخر شكّ فى تعيين النجس الحادث قطعاً، و فى الملاقى شكّ فى الحدوث، لاحتمال ملاقاته للنجس من الإناءين، فتجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

و إن لم يكن كذلك، بل كان أحد المعلومين مقارنا زمانا للمعلوم الآخر، فالحقّ مع صاحب الكفايه قدّس سرّه، و أنّ الملاقى و الملاقى معا يقعان طرفا للعلم الإجمالى، و لا أثر لاختلاف الرتبه فى أمثال المقام.

و هذا نظير ما إذا علمنا إجمالاً ببطلان وضوء صلاه الصبح من جهه عدم المسح فيه، الذى هو ملازم لبطلان صلاه الصبح و متقدّم فى الرتبه عليه، أو صلاه الظهر من جهه عدم الركوع فيها، فكما لا شكّ فى كون الوضوء و صلاه الصبح كليهما - مع كونهما فى مرتبتين - طرفا للعلم، و الطرف الآخر هو صلاه الظهر، و نسبه قاعده الفراغ إلى كلّ منها على السواء كذلك الملاقى و الملاقى - مع أنّ نجاسه أحدهما مسببه عن نجاسه الآخر و فى رتبه متأخره عنها - يكونان معا طرفا و الأصل فى الطرف الآخر يعارض الأصل فى كلّ منهما.

و السرّ فى عدم الاعتبار باختلاف الرتبه ما ذكرنا مفضلاً فى بحث الضدّ من أنّ اتّحاد الشئيين فى الرتبه إنّما يكون فيما إذا تحقّق ملاك الاتّحاد، و ليس جزافاً، فإنّ تأخر شىء عن أحد شئيين متّحدين فى الرتبه لا يستلزم تأخره عن الشىء الآخر المتّحد مع الأوّل فى الرتبه.

نعم، فى التقدّم و التأخر الزمانى بالخصوص كذلك، فإنّ ملاكه السبق بالزمان، و هو موجود فى المتأخر عن أحد شئيين متقارنين فى الزمان لا محاله.

و مثلنا لذلك مثلا واضحا، و هو: أنّ العله في مرتبه عدم العله بالضروره، و تقدّم العله على معلولها بالتقدّم العلى لا يوجب تقدّم ما هو في رتبه- و هو عدم العله- على المعلول أيضا، لعدم وجود ملاك التقدّم، و هو توقّف المتأخر على المتقدّم. و هكذا تأخر الابن عن الأب المتحد مع العمّ في الرتبه لا يستلزم تأخره عن عمّه، لعدم توقّف وجود الابن على العمّ أصلا.

فالملاقى و إن كان متأخرا رتبه عن الملاقى الذى هو في عرض الطرف الآخر إلّا أنّ تأخره عنه لا يستلزم تأخره عمّا هو في عرضه- و هو الطرف الآخر- أيضا، بل الطرف الآخر كما يكون في عرض الملاقى كذلك يكون في عرض الملاقى أيضا، فالأصل في الطرف الآخر يعارض الأصل في الملاقى و الملاقى معا.

بقى الكلام فيما أفاده صاحب الكفايه(١)- قدّس سرّه- من التفصيل و وجوب الاجتناب عن الملاقى و الملاقى معا تاره و عن الملاقى دون الملاقى أخرى، و قد تقدّم موردهما، و عن الملاقى فقط دون الملاقى ثالثه، و قد ذكر لذلك موردين:

أحدهما: ما إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحد المائعين اللذين أحدهما خارج عن محلّ الابتلاء ثمّ علمنا بعد ذلك بملاقاه ثوبنا مع المائع الخارج عن محلّ الابتلاء ثمّ دخل الملاقى في محلّ الابتلاء، فحيث إنّ الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء- و هو الملاقى- لا أثر لجريان الأصل فيه ما دام خارجا عن محلّ الابتلاء، فلا يعارض الأصل في الطرف الآخر مع الأصل في الملاقى، بل يعارضه الأصل في الملاقى، للعلم الإجمالى الثانى بنجاسه الملاقى أو الطرف

الآخر، فإذا دخل الملاقى بعد ذلك في محلّ الابتلاء، تجرى فيه أصاله الطهاره بلا معارض.

الثانى: ما إذا علمنا ابتداء بنجاسه الثوب أو المائع ثم بعد ذلك علمنا بنجاسه هذا المائع أو مائع آخر لاقاه الثوب، فحيث إن الملاقى كان طرفاً للعلم الأوّل والأصل فيه سقط بالتعارض تجرى أصاله الطهاره فى الملاقى بلا معارض، فإنّه فرد آخر من النجس شكّ فى وجوده، فيشملة «كلّ شىء نظيف» و مفروض الكلام ما إذا لم يكن لاحتمال نجاسه الملاقى سبب إلّا جهه ملاقاته.

و الظاهر عدم تماميّه ما أفاده فى هذين المثالين، و وجوب الاجتناب فى كليهما عن الملاقى و الطرف الآخر دون الملاقى.

أمّا فى المثال الأوّل: فلأنّ الأصل فى الطرف الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه لو لا العلم لا محذور فيه.

و دعوى أنّه لا أثر له حال خروجه عن محلّ الابتلاء، يدفعها أنّ أثره طهاره ملاقيه، و هذا كما فى أصاله الطهاره فى الماء الذى غسلنا به ثوبنا ثم انعدم، فإنّ أثرها هو طهاره الثوب، و هكذا استصحاب نجاسه الماء المنعدم الذى علمنا بنجاسته قبل ساعه ثم احتملنا طهارته، لإصابه المطر إيّاه، فإنّ أثره نجاسه ملاقيه.

و بالجمله، يكفى فى جريان الأصل أن لا يكون التعبد به لغواً، و لا- يحتاج إلى مزيد من ذلك، فإذا كانت أصاله الطهاره فى الخارج عن محلّ الابتلاء فى نفسه بلا مانع لوجود الأثر له و هو طهاره ملاقيه، و هكذا الأصل جار فى الطرف فى نفسه و المانع ليس إلّا العلم الإجمالى، فيتعارض الأصلان فى الملاقى و الطرف و يتساقطان، و يبقى الأصل فى الملاقى بلا معارض، فلا يلزم

الاجتناب عنه، بل يجب الاجتناب عن الملاقى و طرفه.

نعم، لو فرضنا فى مورد عارض الأصل فى الملاقى أصلا طوليا آخر فى الطرف من أصله الإباحه أو غيرها، يجب الاجتناب من هذه الجهه.

و أمّا فى المثال الثانى: فإنّ وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مبنى على مبناه- قدّس سرّه- من أنّ المناط فى التنجيز على الكاشف و العلم لا- المعلوم و المنكشف (١)، و قد عرفت عدم تماميته، و أنّ العبره بالمنكشف و المعلوم، و ذكرنا أنّ الميزان فى تنجيز العلم الإجمالى أن يكون الشكّ فى انطباق المعلوم بالإجمال على المشكوك حدوثا و بقاء، و أمّا إذا كان الشكّ فى التكليف و فى كون شىء نجسا مثلا- شكّا فى انطباق النجس المعلوم فى البين عليه حدوثا و لكنّه انقلب بقاء إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف و تجدّد فرد آخر من النجس غير ما كان موجودا أو مردّدا بين شيئين، فلا يكون مثل هذا الشكّ منجّزا و لو كان طرفا للعلم الإجمالى.

و مثلنا له مثلا واضحا، و هو: أنّا إذا علمنا بوقوع قطره من البول فى الساعه الأولى من النهار فى أحد الإناءين: الأبيض أو الأسود، ثمّ علمنا فى الساعه الثانيه بأنّ قطره أخرى من البول وقعت فى الإناء الأبيض أو إناء ثالث قبل وقوع القطره الأولى، فالإناء الأسود و إن كان طرفا للعلم الإجمالى الأوّل العدى كان منجّزا حدوثا و كان الشكّ فى نجاسته شكّا فى الانطباق إلّا أنّه لا يجب الاجتناب عنه، لانقلاب الشكّ فى نجاسته من الشكّ فى الانطباق إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف، لانحلال العلم الأوّل بواسطه العلم الثانى المتقدّم معلومه و منكشفه عنه.

و المقام من هذا القبيل، فإن العلم الثانى - وهو العلم بنجاسه الملقى أو الطرف - وإن كان متأخرا عن العلم الأول - وهو العلم بنجاسه الملقى أو الطرف الآخر - إلما أن تقدّم معلومه عنه يوجب انحلال العلم الأول و انقلاب الشكّ فى نجاسه الملقى من الشكّ فى الانطباق إلى الشكّ فى أصل حدوث التكليف و تجدد فرد آخر من النجس، فلا يلزم الاجتناب عنه.

فتحصّل ممّا ذكرنا أن وجوب الاجتناب عن الملقى دون الملقى بلا وجه، بل إمّا يجب الاجتناب عن الملقى و الطرف و الملقى، أو يجب الاجتناب عن الملقى و الطرف دون الملقى.

المقام الثانى: فى الأقل و الأكثر الارتباطيين،

و يقع البحث فى مقامين:

اشاره

الأول: فى المركب الخارجى و ما يكون له أجزاء خارجيه، كالصلاه.

الثانى: فى المركب الانحلالى العقلى الذى لا أجزاء خارجيه له و إنما العقل يحلّل، فيقول: إن عتق مطلق الرقبه - الذى هو بمنزله الجنس - واجب قطعاً، و التقييد بخصوصيه الإيمان - الذى هو بمنزله الفصل له - مشكوك الوجوب مثلاً.

ثم إن البحث فى المقام الأول أيضا يقع فى جهتين:

الأولى: فى جريان البراءه العقليه

و قاعده قبح العقاب بلا بيان، و عدمه.

الثانيه: فى جريان البراءه الشرعيه من «رفع ما لا يعلمون» و غيره.

أمّا الجبهه الأولى من المقام الأول: فقرب شيخنا الأنصارى (١) - قدس سره - جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بأن الأقل و ما عدا السوره - مثلاً - متيقن الوجوب، فإن الواجب الواقعى لو كان هو الأقل، فوجوبه نفسى، و إن كان

الأكثر، فوجوبه غيرى، فمن ناحيه الأقل - وهو ما عدا السوره مثلا- نقطع باستحقاق العقاب على تركه، ضروره أنّ العقاب مع البيان، و أمّا لو كان ترك الصلاه من ناحيه السوره، فحيث إنّ وجوبها غير معلوم و غير مبين، فالعقاب على تركها من هذه الجبهه عقاب بلا بيان.

و ما أفاده غير تام، فإنّه يتوقّف على كون الأجزاء الداخليه معروضه للوجوب الغيرى (١)، و هو- مضافا إلى أنّه خلاف التحقيق- يخالف مبناه- قدس سرّه- أيضا، فإنّ وجوب الجزء ليس إلّا حصّه من الوجوب النفسى المنبسط على الأجزاء، بداهه أنّ كلّ جزء منضمّا إلى سائر الأجزاء عين الكلّ، لا أنّه شىء مغاير له و مقدّمه لتحقيقه حتى يتّصف بالوجوب الغيرى.

و بالجمله، الفرق بين المركّب و الأجزاء إنّما هو اعتبارى محض، و ليس للأجزاء وجود منحاز عن وجود المركّب و ممّا يتوقّف عليه وجود المركّب حتى يعرضه الوجوب الغيرى، فالأمر الواحد الشخصى المتعلّق بالمركّب بعينه متعلّق بكلّ جزء جزء من أجزاء المركّب، و بتعبير بعض مشايخنا المحقّقين هو كالخيمه المضروبه على رأس جماعه.

فالأولى فى التقريب أن يقال: إنّ تعلق هذا الأمر الواحد البسيط بما عدا

١- أقول: يمكن أن يقال: إنّ مراده- قدس سرّه- من الغيرى هو الضمنى- كما عبّر به بعضهم- أى النفسى الضمنى فى قبال النفسى الاستقلالى. و عليه لا- يرد ما فى المتن. نعم، يبقى إشكال آخر، و هو: أنّ المعلوم بالإجمال هو الوجوب النفسى الاستقلالى، و ما انحلّ إليه العلم الإجمالى من الوجوب و الشكّ البدوى هو الجامع بين الاستقلالى و الضمنى، و الاتحاد بين المعلوم بالإجمال و المعلوم بالتفصيل معتبر، إلّا أن يقال: لا وجه لاعتبار هذا الاتحاد، و عليه لا إشكال فى انحلال العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بوجوب الأقل- الدائر بين كونه نفسيا استقلاليا و نفسيا ضمئيا- و الشكّ البدوى. (م).

السوره من الأجزاء متيقن، بمعنى أنّ كون ما عدا السوره معروضا للوجوب النفسى قطعى، فترك الصلاه من جهه ترك ذلك حيث إنّ التكليف بالإضافه إليه- أى ما عدا السوره- منجز، لوصوله إلى العبد، فالعقاب عليه عقاب مع البيان.

و أمّا ترك الصلاه من جهه ترك السوره و مخالفه هذا الأمر الواحد على تقدير تعلّقه فى الواقع بالأكثر حيث إنّ غير مستند إلى العبد، فإنّه لم يقصّر فى وظيفته من الفحص و البحث و إعمال الجهد، و إنّما هو مستند إلى المولى، ضروره أنّ بيان أجزاء المركّب على الشارع و من وظيفته، فالعقاب عليه عقاب بلا بيان و قبيح من المولى الحكيم.

و قد أورد على ذلك بوجه:

منها: ما أفاده فى الكفايه بتقريبين:

أحدهما: أنّ انحلال العلم الإجمالى بتعلّق التكليف إمّا بالأقلّ أو الأكثر إلى العلم التفصيلى بتعلّقه بالأقلّ و الشكّ البدوى فى تعلّقه بالأكثر مستلزم للخلف، فإنّه يتوقّف على تنجز التكليف على كلّ تقدير، و من التقادير تنجز التكليف بالإضافه إلى الأكثر، و له- أى الانحلال- لازم، و هو: عدم تنجز التكليف بالنسبه إلى الأ-كثر من جهه جريان البراءه فيه، و لا- يعقل أن يكون لازم الشىء عدم علته، ضروره أنّ فرض وجود الشىء- و هو الانحلال- فرض وجود علته- و هو تنجز التكليف على كلّ تقدير حتى بالإضافه إلى الأكثر- فإذا فرضنا أنّ لازمه- و هو عدم تنجز التكليف على كلّ تقدير- هو عدم علته، فهو خلف محال.

الثانى: أنّه يلزم من وجود الانحلال عدمه، حيث إنّ يتوقّف على تنجز التكليف على الإطلاق، و المفروض أنّ لازمه عدم التنجز على الإطلاق، الذى

هو مساوق لعدم الانحلال(١).

و هذا الإشكال بكلا تقريبيه واضح الدفع، بداهه أنّ الانحلال لا يتوقّف على تنجّز التكليف على كلّ تقدير، بل يتوقّف على فعلية التكليف على كلا- التقديرين: على تقدير تعلّقه بالأقلّ، و على تقدير تعلّقه بالأكثر، و لازم الانحلال إنّما هو تنجّز التكليف بالإضافة إلى الأقلّ دون الأكثر، فلا خلف و لا لزوم عدم الانحلال من فرض وجوده.

و منها: ما يظهر من كلام بعض فى بحث مقدّمه الواجب من أنّ التفكيك فى التنجّز بين أجزاء المركّب الارتباطى المذى تعلّق به أمر واحد شخصى و كون التكليف منجّزا بالإضافة إلى الأقلّ و غير منجّز بالقياس إلى الأكثر غير معقول، فإنّ بين الأجزاء ملازمه فى الواقع من حيث ثبوت التكليف و سقوطه، فإن ثبت يثبت للجميع، و إن سقط يسقط عن الجميع، فلا معنى لتنجّز التكليف بما عدا السوره و عدم تنجّزه بالسوره، إذ ترك السوره ملازم فى الواقع لترك ما عداها على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، و نحتمل من تركها ترك الصلاه من رأس.

و الجواب: أنّ التنجّز لو كان بحكم الشرع، لكان الأمر كما ذكر، لكنّه ليس كذلك، بل هو بحكم العقل، فإنّ العقل بعد ما اعتبر المولى الفعل على ذمّه العبد و وصل إليه يرى أنّ العقاب على مخالفته حسن لا قبح فيه، و إذا لم يصل إليه بعد فحصه و أعمال جهده يرى قبح العقاب على مخالفته، لكونه بلا- بيان و بلا- حجّه و برهان. ففى المقام لو كانت مخالفته أمر «صلّ» من ناحيه الركوع و السجود مثلا، فحيث إنّ تعلّق الأمر النفسى به معلوم و لا عذر للعبد فى تركه، فالعقاب عليها عقاب مع البيان و لا قبح فيه، و أمّا لو كانت من جهه ترك السوره

التي لم يصل إليه وجوبها وتعلق الأمر بها من المولى بعد فحصه وبحثه فالعقاب عليها عقاب بلا بيان.

و بعبارة أخرى: وحده الإيجاب الذي هو فعل المولى لا تلازم وحده حكم العقل في مرحله الامتثال، فإنه تابع لموضوعه، و هو الوصول و عدم الوصول، فكلما تحقق موضوع حكمه يحكم، و حيث إن تعلق التكليف الواحد بما عدا السوره معلوم و واصل إلى العبد، فالعقل يحكم بعدم قبح العقاب على ترك الصلاه من ناحيه ما عدا السوره و تعلقه بالسوره مشكوك و غير واصل إليه، فيحكم بقبح العقاب على الترك من ناحيه السوره.

و منها: ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ المتيقن في المقام ليس هو الأقلّ بمعنى الطبيعه المطلقه من حيث وجود السوره و عدمه، فإنّها أيضا مشكوكه لا يعلم تعلق الأمر بها أو بالطبيعه المقيده بالسوره- و احتمال كون أحد طرفي العلم تعلق التكليف بالطبيعه المقيده بعدم السوره بحيث يكون وجودها مخلا خارج عن محلّ الكلام، و سيجىء الكلام فيه- بل المتيقن هو الطبيعه المهمله التي هي في قوه الجزئيه الجامعه بين المطلقه و المقيده. و بعبارة أخرى:

الجامع بين الخصوصيّتين: خصوصيّه اللابشرطيّه و الشرطيّه، و لا- معنى للانحلال إلى الطبيعه المهمله، فإنّها عين العلم الإجمالي، إذ لا معنى له إلّا أنّ المعلوم من التكليف أمر مهمل مردّد بين أمرين و خصوصيّتين كلّ منهما مشكوك، فيلزم انحلال العلم الإجمالي إلى نفسه.

ثمّ أيد- قدس سرّه- ذلك بأنّ الشكّ في المقام شكّ في السقوط الذي هو مورد الاشتغال، لا في الثبوت الذي هو مورد للبراءه، فإنّ المكلف بعد إتيانه ما عدا السوره يشكّ في سقوط التكليف المعلوم، لاحتمال كون المقيّد هو المأمور

به (١). هذا ملخص ما أفاده في المقام.

أقول: ما أفاده من أنّ المتيقّن هو الجامع بين الطبيعه المأخوذه لا بشرط من السوره و المأخوذه بشرط شىء متين جداً إلاّ أنّه لا مانع من انحلال العلم الإجمالى، إذ الطبيعه المهمله قابله للعصيان و الإطاعه قطعاً، ضروره أنّا نعلم باستحقاق العقاب على ترك الصلاه بترك ما عدا السوره من الأجزاء و بعدم الإتيان بالصلاه رأساً، لا الأجزاء المقيده بالسوره و لا الخاليه عنها، لتمايمه البيان و الحجّه بالقياس إلى هذا الجامع، فلا عذر في تركه.

و أما الخصوصيه البشرطشيتيه فحيث لم تصل إلى العبد فترفعها قاعده قبح العقاب بلا بيان، و الخصوصيه اللابشرطيه و إن كانت أيضاً مشكوكه إلاّ أنّها لا- معنى للبراءه عنها، إذ دليل البراءه يرفع الكلفه و الضيق، و يجعل المكلف فى سعه من المشكوك بحيث يكون أمر فعله و تركه بيده، و الإطلاق المشكوك فى المقام لا- ضيق فيه و لا- كلفه، بل هو- كما مرّ غير مرّه- رفض القيود، فلو كان المأمور به فى الواقع هو المأخوذ لا بشرط و مطلقاً، فيكون المكلف فى سعه و فسحه من ناحيه السوره، و يكون أمر فعلها و تركها بيده، فأى معنى لجريان البراءه فيه؟

و الحاصل: أنّ كلّاً من الخصوصيتين و إن كان مشكوكاً كالنجس المعلوم فى البين بين الإناءين المشكوكه خصوصيه كلّ منهما فى المرّد بين المتباينين إلاّ أنّه فرق بين المقامين، فإنّ كلّاً من الخصوصيتين هناك فيه كلفه و ضيق قابل فى نفسه للرفع بدليل البراءه، بخلاف المقام، بداهه أنّ إحدى الخصوصيتين- و هى خصوصيه اللابشرطيه- لا ضيق فيها أصلاً، فلا معنى لجريان البراءه

فيها، فيبقى جريان قاعده قبح العقاب بلا بيان في الخصوصيه التي فيها ضيق بلا معارض.

و أما ما أفاده من أنّ الشكّ في المقام شكّ في السقوط، فإن أراد الشكّ في السقوط الواقعي، فصحيح و لا يضرنا أصلاً، و إن أراد الشكّ في السقوط الظاهري، فليس الأمر كذلك، بل نحن جازمون بأنّ التكليف بالصلاه سقط في مقام الظاهر عنّا بعد إتياننا بما علمنا وجوبه، و وصلنا إليه من الأجزاء، و نقطع بقبح العقاب على عدم السقوط المستند إلى نفس المولى لا إلينا.

و بالجمله، لم ترد آيه و لا روايه في أنّ الشكّ في السقوط مورد للاشتغال حتى نتمسك بإطلاقها، بل هو من باب حكم العقل بلزوم الخروج عن عهده التكليف الواصل من المولى إلى العبد، و لم يصل إلينا على الفرض أزيد من وجوب ذات الركوع و السجود و غير ذلك من الأجزاء ما عدا السوره، فالتكليف بسائر الأجزاء ما عدا السوره و إن لم يسقط واقعا على تقدير وجوب الأ-كثر، و الشكّ فيه و إن كان في مرحله امتثال التكليف الواقعي المتعلق به و سقوطه إلّا أنّه غير ضائر بعد جريان البراءه عن الأكثر و تعين المأمور به في مقام الظاهر في الأقلّ، كما لا يخفى.

و بعبارة أخرى: حيث إنّ الإهمال في الواقعيّات غير معقول، فالمأمور به في الواقع و نفس الأمر له تعين لا- محاله إمّا التعين الإطلاقي أو التعين التقييدي، و العلم الإجمالي بأحد أمرين لا يؤثّر في التنجّز ما لم يتعارض الأصل في أحد طرفيه بالأصل في الطرف الآخر، كما ذكرنا مرارا، و لا- معارضه في البين، فإنّ الإطلاق لا ضيق فيه، فلا يحتاج إلى البيان حتى تجرى قاعده قبح العقاب بلا- بيان بالإضافة إليه، فالأصل في التقييد بلا معارض، فلا أثر للعلم الإجمالي، بل ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الطبيعه المهمله و الشكّ البدوي في

خصوصيته تحقّقها في ضمن الأكثر و انضمام السوره إلى ما عداها.

و منها: ما ذكره الشيخ- قدّس سرّه- بعنوان «إن قلت» و جعله صاحب الكفايه دليلا على المنع، و هو: أنّ الأحكام حيث إنّها على مذهب العدلّيه تابعه للمصالح و المفسد و الأغراض الواقعيّه، و على العبد في مقام الامتثال أن يحصل القطع بحصول غرض المولى من أمره مع الإمكان، و من الواضح أن لا- يحصل الغرض من الواجب الارتباطى بفقدان جزء منه، فإذا أتى بما عدا السوره، لا يحصل له القطع بحصول الغرض و يحتمل بقاءه، فلا بدّ من الاحتياط، حذرا من عدم تحقّق الغرض الواجب تحصيله عليه(١).

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- أولا: بأنّ النزاع في هذه المسأله لا يبتنى على مذهب العدلّيه، بل يجرى على مذهب الأشعري أيضا(٢).

و فيه: أنّ هذا جواب جدلي (٣) لا يفيد لمن يرى تبعيّة الأحكام للأغراض و المصالح، بل يجدى لمن يسلك مسلك الأشاعره غير الشاعره على سبيل الجدل.

و أجاب ثانيا: بأنّ احتمال عدم حصول الغرض موجود على كلّ تقدير:

أتى بالأقلّ أو الأكثر، إذ نحتمل بالوجدان أن يكون لإتيان كلّ جزء بعنوان الجزئيّه دخل في الغرض، و مع احتمال وجوب الأقلّ لا- يمكن إتيان الجزء المشكوك بعنوان الجزئيّه إلّا بنحو التشريع، فمع الإتيان بالأ- كثر نحتمل عدم حصول الغرض من جهه احتمال دخل قصد الوجه في الجزء المشكوك، كما

١- فرائد الأصول: ٢٧٣، كفايه الأصول: ٤١٤.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٣.

٣- أقول: ليس الجواب جدليا، فإنّ المستشكل يقول: إنّ الاحتياط هو مقتضى مسلك العدلّيه. و يجب الشيخ بأنّ هذا أخصّ من المدعى، فإنّ المدعى هو الاحتياط مطلقا و هذا يقتضى الاحتياط على مسلك العدلّيه. (م).

أنّ هذا الاحتمال موجود مع الإتيان بالأقلّ و ترك السوره من جهة احتمال جزئيه السوره، فالقطع بحصول الغرض لا يمكن، و العقاب مأمون من ناحيته، فيبقى احتمال العقاب على ترك السوره، لاحتمال وجوبها، و هو مرفوع أيضا بقاعده قبح العقاب بلا بيان(١).

و فيه أولاً: أنه أخصّ من المدعى، فإنّ لازمه الالتزام بوجوب الاحتياط في التوصلات التي لا سبيل إلى اعتبار قصد الوجه فيها.

و ثانياً: أنّ قصد الوجه - مضافاً إلى أنّا نقطع بعدم اعتباره، لما ذكرنا سابقاً من أنّه ممّا يغفل عنه عامه المكلفين، فلو كان معتبراً، لبيّن في الأخبار والآثار مع كثره الاحتياج إليه و نقل بالتواتر، مع أنّه ليس له أثر في خبر واحد فضلاً عن المتواتر - لا يعتبر في الأجزاء حتى عند من يعتبره من المتكلمين، و الوجوه الواهيه التي ذكروها كلّها تختصّ بالواجب النفسى، و من المعلوم إمكان إتيان الصلاة بقصد الوجه.

و ثالثاً: أنّ لازمه عدم إمكان الاحتياط، إذ الاحتياط لو كان بداعى تحصيل القطع بحصول الغرض، فالمفروض أنّه غير ممكن، و إن كان بداعى الفرار عن تبعه العقاب على مخالفه ترك السوره، فالمفروض أنّه مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و بالجمله، مثل هذه الأجوبه لم يكن مترقياً من مثله قدس سرّه.

و أجاب عن هذا الإشكال شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - بأنّ الأغراض المترتبه على الأحكام تاره تكون بنحو ترتب المعلول على علته التامه، كترتب القتل على الذبح، فيصحّ الأمر بالعلّه بأنّ يقول: «اذبح زيدا» كما يصحّ الأمر بالمعلول

و الغرض بأن يقول: «اقتله» و من أمر الشارع الحكيم بالغرض - كما فى وَ إِن كُنتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا(١) - نستكشف أنه تحت اختيار العبد، و يمكن له إيجاد علته التامة، فكل ما كان من هذا القبيل يجب على العبد تحصيل القطع بحصول الغرض، و أخرى تكون بنحو ترتب المعلول على علته المعدّه، كترتب وجود الثمر على غرس الشجر و وجود الحبّ على الزرع، و لا- يصحّ حينئذ الأمر بالغرض بأن يقول: «أوجد الثمر و الحبّ» لخروجه عن تحت اختياره، فإنّ له أسبابا آخر لا يكون شىء منها مقدورا له- من تأثير الشمس و الهواء و الأرض و الملائكة العمّاله و إرادته الله تعالى و غيرها- و من ذلك الإسهال المترتب على شرب المسهل، و ما كان من هذا القبيل لا يجب تحصيل الغرض على العبد، و يستكشف من أمر المولى بالعلّه دون الغرض أنّها من العلل المعدّه و أنّ الغرض خارج عن تحت اختيار العبد، و إلّا لكان الأمر بالغرض أولى بأن يقول: «انه نفسك عن الفحشاء و المنكر» لا أن يقول: «أقم الصلاة».

و الحاصل: أنّ الغرض على قسمين فى مقام الثبوت:

قسم: يجب على المكلف تحصيله، و هو ما لا ينفكّ عن الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه.

و قسم ثان: لا يجب تحصيله، و هو ما ينفكّ عنه، و له وسائل أخر غير اختيارية.

و الكاشف عن القسم الأوّل فى مقام الإثبات تعلق الأمر بنفس الغرض، و عن القسم الثانى تعلقه بالفعل، فكلما شكّ فى حصول الغرض من الأمر المتعلق بنفس الفعل دون الغرض كان المرجع فيه البراءة العقلية إذا رجع الشكّ

إلى الشكّ في أصل التكليف (١). هذا ملخّص ما أفاده.

وفيه: أنّ الأمر في القسم الثاني أيضا لم يتعلّق بذات الفعل المعدّ و لو كان أجنبيّا عن الأثر الإعدادى، بل إنّما تعلّق بالفعل الإعدادى بما هو معدّ، وبالحصّه الخاصّه من الفعل، و هو ما يترتّب عليه الأثر الإعدادى.

و بعبارة أخرى: للمولى غرضان:

أحدهما: لازم في نفسه، و لا يلزم على المكلف تحصيله، و هو الغرض الأصيل الذي لم يكن تحت اختياره و قدرته.

و الثاني: لازم في نفسه، و لازم التحصيل أيضا على المكلف، و هو ما يترتّب على الفعل المعدّ من. الأثر الإعدادى، نظير استعداد الأرض لخروج الحنطة منها، المترتّب على الزرع، فللخصم أن يقول: «هذا الغرض الإعدادى يجب تحصيله» فإذا شكّ في دخل شىء في حصوله، لا بدّ من إتيانه بمقتضى قاعده الاشتغال.

و التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الغرض لا- يزيد عن الأمر، إذ على المولى أن يبيّن جميع ما يكون دخيلا في حصول غرضه، فإذا كانت دائره غرضه وسيعه يجعل دائره أمره أيضا كذلك، و إن كانت ضيقه يجعلها كذلك أيضا، فتطبيق إحدى الدائرتين على الأخرى من وظيفه المولى، فإن أدّى وظيفته و بيّن جميع ما يحصّل غرضه، فالشكّ في حصول الغرض و عدمه مورد للاشتغال، فلا- بدّ من إتيان ما يحتمل دخله في الغرض الواصل، و إن لم يؤدّ وظيفته و بيّن بعض ما له دخل في غرضه، فالعقاب على تركّ تحصيل الغرض غير الواصل عند تركّ إتيان ما يحتمل دخله في الغرض عقاب بلا بيان.

و بالجمله، الشك في حصول الغرض على قسمين: قسم يرجع إلى الشك في حصول الغرض الواصل، و هو مورد للاشتغال، و قسم ثان يرجع إلى الشك في أصل تعلق الغرض بالمشكوك، و هو كالشك في أصل التكليف مورد لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و في المقام تعلق الغرض من أمر أقيموا الصلاة* (١) بما عدا السوره متيقن، و تعلقه بها مشكوك، ففوت الغرض لو كان مستندا إلى العبد- بأن ترك ما يعلم دخله في الغرض كالركوع و السجود و أمثال ذلك- لا يقبح عليه العقاب في نظر العقل، و إن كان مستندا إلى المولى- بأن ترك ما يحتمل دخله في الغرض كالسوره- فالعقاب عليه عقاب بلا بيان، حيث إن المولى لم يبين دخلها في غرضه و لم يقصر العبد فيما هو وظيفته من الفحص و البحث، فله حجه على المولى، و يقول: «إني كنت عبدا مطيعا، و كل ما بينت أنه محبوب لك و متعلق لغرضك أتيت به، لما ذا ما بينت أن السوره أيضا دخيله في غرضك حتى آتى بها و أحصل غرضك؟».

و بعبارة أخرى واضحه: الأغراض المترتبة على الأحكام تارة تكون بحيث يفهمها عامه الناس عند أمر المولى بالفعل.. (٢). له كحصول القتل المترتب على ضرب العنق، فإن كل أحد يفهم من «اضرب عنق زيد» أن الغرض من هذا الأمر هو حصول القتل في الخارج و خروج الروح عن الجسد، فإن كانت بهذه المثابه فلا بد من الاحتياط عند الشك في حصولها، فلو ضرب عنق زيد و احتمل عدم تأثيره في قتله، لا- يجوز له التمسك بإطلاق أمر «اضرب عنقه» و أخرى تكون بحيث لا يفهمها إلا أقل قليل من أهل العرف، بل أكثرهم

١- البقره: ٤٣.

٢- مكان النقاط مخروم في الأصل، و لعلها: المحصل.

لا يلتفتون إلى أن للمولى غرضا في ذلك لازما حصوله، كما في الانتهاء عن الفحشاء، المترتب على الصلاة مثلا أو شيء آخر. وفي هذا القسم لو كان هذا الغرض اللازم من الأهميه بمرتبته لا يرضى.

المولى بفوته حتى في ظرف الجهل، لكان عليه البيان بإيجاب الاحتياط في ظرف الجهل، فإذا فرضنا لم يبين جميع ما له دخل في غرضه أو يبين و لم يصل إلى العبد و لم يوجب الاحتياط و أتى العبد بجميع ما يعلم دخله في غرض المولى، فالعقل يستقل بقبح العقاب على فوت مثل هذا الغرض قطعاً.

فالحق ما أفاده شيخنا الأنصاري- قدس سره- من جريان البراءة العقلية عن الأكثر (١) وإن كان تعبيره بأن الأقل متيقن الوجوب المراد بين النفسى و الغيرى (٢) لا يكون حسنا كما ذكرنا آنفاً.

الجهه الثانيه من المقام الأول: فى جريان البراءة النقليه.

و على ما اخترناه- وفاقا للشيخ قدس سره- من جريان البراءة العقلية فى الأكثر فجرىان البراءة الشرعيه أيضا واضح، و يأتى فيه البيان المتقدم هناك بعينه.

فنقول: جزئيه ما عدا السوره المنتزعه من الأمر النفسى المتعلق به متيقنه، و جزئيه السوره و تعلق الأمر النفسى بها مشكوكه و غير معلومه، فيشملها «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدله البراءه.

و لا- مورد ل «إن قلت و قلت» كما فى الكفايه من أن رفع وجوب الأ- كثر بحديث الرفع لا- يثبت وجوب الأقل (٣)، ضروره أن وجوب الأقل معلوم لا نريد إثباته بالأصل، فأى مناسبه لهذا السؤال؟

١- فرائد الأصول: ٢٧٣.

٢- فرائد الأصول: ٢٧٥.

٣- كفايه الأصول: ٤١٦.

و ببالى أنّ فى بعض نسخ الكفايه: «المنسيه» بدل «الجزئيه» و هو المناسب لكن لا فى المقام، بل فى البحث الآتى من أنّه إذا نسي المكلف بعض الأجزاء هل يشمله حديث الرفع أم لا؟ فمن يقول بالشمول يمكن أن يقال عليه: بأنّ رفع وجوب الأكثر بأصل البراءه لا يثبت وجوب الأقل، إذ من المحتمل سقوط الأمر رأسا فى ظرف نسيان بعض الأجزاء، و سيأتى تفصيله إن شاء الله. هذا على المختار.

و لو سلطنا مسلك صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّهما- و قلنا بعدم جريان البراءه العقلية، فهل تجرى البراءه النقلية أو لا تجرى و تكون ملازمه بينهما وجودا و عدما؟ الظاهر ذلك.

بيان ذلك: أنّ وجه عدم جريان البراءه العقلية لو كان ما فى الكفايه- من وجوب القطع بحصول الغرض و مع الإتيان بالأقل لا يحصل القطع به، و أنّ جريان البراءه العقلية عن السوره المشكوكه جزئيتها لا يوجب القطع بحصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن فى شك(٢)- فتجرى البراءه النقلية أيضا، ضروره أنّ غايه ما يترتب على دليل البراءه النقلية هو رفع جزئيه السوره، و لا يثبت حصول الغرض بإتيان الأقل، بل بعد نحن فى شك من ذلك.

نعم، لو ورد دليل خاصّ على أنّ السوره ليست بجزء للصلاه، أو ورد دليل خاصّ على رفع جزئيه خصوص ما شكّ فى جزئيته، لا- بدّ من الالتزام بلازمه، صونا لكلام الحكيم عن اللغويه، كما أنّه لو فرضنا فى مورد خاصّ ورود التعيّد الاستصحابى - مثلا- ببقاء شىء لا أثر إلّا للآزمه العقلى، لا بدّ من الالتزام بلازمه العقلى، لذلك.

١- كفايه الأصول: ٤١٣، أجود التقريرات ٢: ٢٨٨.

٢- كفايه الأصول: ٤١٣.

و لو كان ما أفاده شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ الشكّ في سقوط الأمر المتعلّق بالأقلّ باق بعد رفع جزئيه السوره و وجوب الأكثر بقاعده قبح العقاب بلا بيان(١)، فهو جار في البراءه النقليه أيضا.

و هكذا ما أفاده من أنّ المتيقّن هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المقيده لا خصوص المطلقه، فإنّ خصوصيه التقييد لو لم يمكن رفعها بقاعده قبح العقاب بلا بيان لكونها معارضه بجريانها في خصوصيه الإطلاق لا يمكن رفعها بحديث الرفع أيضا، لذلك(٢).

و لعلّ نظره- قدس سرّه- إلى ما أفاده في بحث التعبدى و التوضيلى من أنّ الإطلاق و التقييد متقابلان تقابل العدم و الملكه(٣)، فالمطلق ما يكون قابلا للتقييد و له شأنيّه أخذ القيود فيه مع كونه مرفوض القيود، فإذا تعيّدنا الشارع بعدم وجوب المقيّد و عدم أخذه القيد في الأمور به، فقد تعبدنا بأنّ الأمور به مرفوض القيود، الّذى هو عين المطلق، فلا تعارض أصاله البراءه عن وجوب الأكثر الّذى هو المقيّد بأصاله البراءه عن الأقلّ لا بشرط، الّذى هو المطلق، بل أصاله البراءه عن المقيّد بعد جريانها تثبت وجوب المطلق لا محاله، لما عرفت من أنّ المطلق ليس إلّا ما لم يؤخذ فيه قيد، فإذا حكم الشارع- بمقتضى دليل البراءه- بأنّه لم يأخذ في متعلّق الأمر بالصلاه قيد انضمام التكبيره و القراءه و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء المعلومه إلى السوره، فلم يحكم إلّا بكون الأمور به لا بشرط من ناحيه السوره و مطلق بالإضافه إليها.

و ما أفاده في ذلك البحث و إن كان تاما إلّا أنّه لا يفيد في المقام، فإنّ

١- أجود التقريرات ٢: ٢٨٧-٢٨٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٨٨-٢٨٩.

٣- أجود التقريرات ١: ١٠٣.

متعلق الأمر بالطبيعة لا بشرط، العدى هو المطلق و إن كان مقيداً بأمر عدمي - وهو الإطلاق - و كان متعلق الأمر بالطبيعة بشرط شىء و المقيد مقيداً بأمر وجودي إنما أن تعلق الأمر بالمطلق نحو من التعلق غير نحو التعلق بالمقيد، و كل منهما أمر وجودي مضاد للآخر، و نفى أحد الضدين لا يثبت وجود الضد الآخر، فرجع تعلق الوجوب بالأكثر لا يثبت تعلقه بالأقل لا بشرط، فإنه من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجيتها في الاستصحاب الذي هو أقوى الأصول فضلاً عن البراءة.

فالصحيح ما ذكرنا من أن أصله البراءة عن الأكثر و عن تعلق الوجوب بالمقيد لا تعارض بأصله البراءة عن تعلقه بالمطلق، إذ لا ضيق في الإطلاق، فرفعه مخالف للامتنان.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه إن أمكن جريان البراءة العقلية عن الأكثر، أمكن جريان النقلية منها أيضاً، وإلا فلا يجرى شىء منها.

ثم إنه ربما يتميكن لإثبات الاشتغال بالاستصحاب، بتقريب: أن أصل البراءة عن الأكثر يسقط بمعارضته للبراءة عن الأقل لا بشرط الذي هو أحد طرفي العلم، فبعد إتيان الأقل يشك في سقوط التكليف المعلوم المراد بين مقطوع الزوال لو كان المأمور به في الواقع هو الأقل، و مقطوع البقاء لو كان هو الأكثر، فيستصحب الوجوب الجامع بينهما، كاستصحاب كلى الحدث المعلوم المراد بين الأكبر والأصغر.

وفيه: أنه يتم فيما إذا تعارضت الأصول في أطراف العلم كالمثال، لا في المقام العدى يجرى الأصل في أحد الطرفين بلا معارض.

ثم إن الشيخ - قدس سره - تمسك باستصحاب عدم وجوب الأكثر المتيقن في

الأزل(١).

و هو مبنى على ما مرّ في أواخر بحث البراءه من أنّ استصحاب عدم الجعل للحكم بعدم الوجوب المجعول مثبت، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرّه، أو أنّه عين استصحاب عدم المجعول، كما اخترناه و بيّناه تفصيلا، و ذكرنا أنّه كاستصحاب عدم النسخ الذي هو متفق على جريانه، فراجع.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل و المركّب الخارجى.

المقام الثانى: فى المركّب التحليلى العقلى، أى ما لا تكون له أجزاء خارجيه يشار إليها، و هو على أقسام:

الأوّل:

أن يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مغايرا فى الوجود مع الواجب، و كان له وجود منحاز عن وجود الواجب، كالأغسال اللبنيّه بالقياس إلى صوم المستحاضه، المتأخّر عنها أو المتقدّم عليها.

و الكلام فى جريان البراءه فى هذا القسم من المركّب التحليلى هو الكلام فى جريانها فى الأجزاء المشكوكه من المركّب الخارجى، و البيان هو البيان، فكما نرفع هناك تعلق الأمر بالصلاه مع السوره بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا يعلمون» كذلك نرفع تعلق الأمر بالصوم المتقيد بتقدّم الغسل عليه أو بتأخّره عنه بذلك.

الثانى:

أن يكون ما يحتمل اعتباره فى الواجب متّحدا فى الوجود مع الواجب، و تكون نسبته إليه بنظر العرف نسبه الوصف إلى موصوفه و العارض إلى معروضه، لا كالفصل بالقياس إلى جنسه، كالإيمان فى الرقبه، و البروده فى

١- فرائد الأصول: ٢٧٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢٩٥-٢٩٦.

و صاحب الكفايه- قدس سره- قد أنكر البراءه العقلية في المركب الخارجى و ما يكون للمشكوك وجود منحاز فى الخارج فضلا عن المقام (١)، و التزم بجريان البراءه النقلية فى القسم الأول- الذى يعبر بدوران الأمر بين شرطيه شىء للواجب و عدمها- دون سائر الأقسام بدعوى أن الخصوصيه المشكوك دخلها تنتزع فى القسم الأول- أى فى دوران الأمر بين المشروط و غيره- عن الشرط الذى هو أمر مغاير مع المشروط فى الوجود، و لأجل ذلك يتصور القدر المتيقن، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المشروطه، فيرفع الاشتراط- الذى هو تكليف زائد و ضيق على المكلف- ب «رفع ما لا يعلمون» و غيره من أدله البراءه النقلية، و أما فى سائر الأقسام- أى فى دوران الأمر بين الخاص و غيره- تنتزع عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه و بين العام من قبيل الدوران بين المتباينين لا الأقل و الأكثر، إذ المأمور به لو كان هو الخاص- و هو الرقبه المؤمنه- فإذا أعتق المكلف رقبه كافره، فقد أتى بفرد مباين له، و إن كان هو العام، فقد أوجد مصداقا حقيقيا للمأمور به، و لم يتحقق فى الخارج فرض أتى المكلف ببعض المأمور به المتيقن و لم يأت بالزائد المشكوك حتى يرفع الزائد بالبراءه (٢). هذا حاصل ما أفاده.

و لكن الحق جريان البراءه عقلا و نقلا، و ذلك لأننا لا نجرى البراءه فى الخصوصيه حتى يقال: إنها منتزعه عن نفس الخاص، بل نجرى البراءه فى الإلزام المتعلق بها، و نقول: إن طبيعى الماء- مثلا- تحت إلزام المولى قطعاً، فالعقاب على مخالفته عقاب مع البيان، و أما خصوصيه البارديه لا يعلم تعلق

١- كفايه الأصول: ٤١٣.

٢- كفايه الأصول: ٤١٧.

الإلزام بها و لم يصل إلينا تكليف و ضيق بالقياس إليها، فالعقاب على مخالفه المأمور به من ناحيه الإخلال بالخصوصيه المشكوك تعلق الإلزام بها عقاب بلا بيان، فيرفع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا يعلمون» بلا محذور أصلا.

الثالث:

أن يكون ما يحتمل دخله في الواجب متّحدا في الوجود معه و تكون نسبته إليه نسبه الفصل إلى جنسه، كالإنسان و الحيوان. و قد عرفت أنّ صاحب الكفايه أنكر جريان البراءه في هذا القسم كسابقه، نظرا إلى أنّ الأمر فيه دائر بين متباينين، فإنّ البقّ - مثلا - ليس قدرا متيقّنا بين الحيوان و الإنسان.

و تبعه شيخنا الأستاذ - قدس سرّه - بدعوى أنّ المقام من صغريات دوران الأمر بين التعيين و التخيير (١)، إذ الحيوان له أنواع، و كلّ نوع مباين للنوع الآخر، فمرجع العلم بتعلّق إلزام إمّا بحيوان أو بإنسان هو العلم بأنّ المأمور به إمّا مطلق الحيوان بأيّ فصل تفضّل أو خصوص الحيوان الذي تفضّل بفصل الإنسانيه.

و حيث انجزّ البحث إلى بحث دوران الأمر بين التعيين و التخيير

اشاره

- و هو بحث نفيس كثير الفائده - فالأولى عطف عنان الكلام إليه و إن لم يتعرّض له صاحب الكفايه أصلا. فنقول:

لدوران الأمر بين التعيين و التخيير أقسام ثلاثه:

الأول: الدوران من جهه الشكّ في مرحله الجعل

بأن نعلم وجوب شىء و لكن نشكّ في أنّ الشارع هل جعل له عدلا أو لا؟ فأمر وجوبه مردّد بين كونه تخييريّا له عدل و تعييتيا ليس له عدل.

الثاني: الدوران من جهة الشك في مرحلة المجعول و مقام الامثال

لأجل التراحم و عدم قدره المكلف، كما إذا لم يتمكن المكلف من إنقاذ كلا الغريقين الواجب إنقاذ كل منهما مع التمكن، و احتمال أهميته أحدهما، لكونه نبيًا مثلاً إذ مع العلم بكونه نبيًا نقطع بوجود إنقاذه تعييتًا، أمّا مع احتمال ذلك يردّ أمره بين كونه واجبا تعييتًا أو تخييرًا، و هذا الترديد لأجل التراحم في مقام الامثال و عدم قدرته من إنقاذ كل منهما.

الثالث: الدوران من جهة الشك في مقام الحجته،

كما إذا شككنا في أنّ طريقته قول الأعلم و حجّيته للمقلد بنحو التعيين بحيث ليس له طريق آخر و حجّه أخرى غيره أو أنّها بنحو التخير و له طريق آخر، و هو فتوى غير الأعلم.

ثم الكلام في القسم الأول يقع في مسائل ثلاث:

الأولى:

فيما علم وجوب شىء و شككنا في كون شىء آخر أيضا واجبا و عدلا له و مسقطا عنه أو لا، فيرجع الشك في التعيين و التخير إلى جواز الاقتصار على غير محتمل التعييتيه مع العلم بوجود كل منهما تخيرا أو تعينا.

الثانية:

فيما علم جواز الاقتصار على أحدهما و لكن نشك في كون جواز الاقتصار من باب أنّه مسقط للآخر، لكونه عدلا له و أحد فردى التخير، أو لكونه رافعا لموضوعه، و هذا يمكن فرضه في الواجبات الاستقلاليه، كما إذا علمنا بوجود الإطعام فقط و احتملنا كون الصيام عدلا له، و علمنا أيضا بجواز الاقتصار على أحدهما و لم نعلم أنّه بأيّ وجه من الوجهين المذكورين، و فى الواجبات الضمّيه، كما إذا علمنا بجواز الاقتصار على الائتمام و ترك القراءة أو الاقتصار على الصلاة مع القراءة منفردا و لم يعلم أنّ الائتمام أحد فردى الواجب المخير أو أنّه من قبيل السفر- الرافع لموضوع وجوب التمام- رافع لموضوع وجوب القراءة فى الصلاة.

و تظهر الثمره فيما إذا عجز المكلف عن إتيان أحدهما، فإن كان واجبا تخييريًا، يتعين الآخر.

ففى المثال يجب مع العجز عن القراءه الائتمام، و لا يجوز الاقتصار على الصلاه الفاقده للقراءه، و إن لم يكن كذلك، يجوز له ذلك، لعدم قدرته على القراءه و عدم وجوب ما هو مسقط لها- و هو الائتمام تخييرا- على الفرض.

و بالجمله، مرجع الشكّ فى هذه المسأله إلى الشكّ فى كون شىء عدلا لما هو معلوم الوجوب مع العلم بمسقطيته له، و مرجع الشكّ فى المسأله الأولى إلى مسقطيه أحدهما عن الآخر مع العلم بوجوب كلّ منهما، فالمسألتان متقابلتان.

الثالث:

اشاره

فيما علم وجوب شىء و جواز الاقتصار عليه فى مقام الامتثال قطعا، كعتق العبد و شكّ فى أنّ عتق الأّمه عدل له و يجوز الاقتصار عليه أيضا فى مقام الامتثال أم لا، فعتق الأّمه وجوبه مشكوك و جواز الاقتصار عليه أيضا مشكوك. و لنقدّم البحث عن هذه المسأله ثمّ نتبعها بالأولين.

فنقول: وقع الخلاف فى مقتضى القاعده، و أنّه هل هو الحكم بالتعيين أو التخيير؟ فذهب شيخنا الأستاذ(١)- قدّس سرّه- و جماعه إلى الأوّل، و جماعه أخرى إلى الثانى.

و قد استدلّ للأوّل بوجوه:

الأوّل:

أنّ الإتيان بمحتمل التعيّنه و عتق العبد مبرئ للذمه، و يحصل العلم بالفراغ عن عهدته التكليف اليقيني، بخلاف عتق الأّمه، فإنّ الامتثال و براءه الذمه و سقوط التكليف به غير معلوم، فلا بدّ من الاحتياط و عتق العبد فى

المثال حتى نعلم بالفراغ عن عهده التكليف المعلوم، و ليس الشكّ في أصل التكليف حتى يكون موردا للبراءة، إذ المفروض أنّ وجوب عتق العبد معلوم لنا لا- نشكّ فيه، و إنّما الشكّ في مسقطيه عتق الأمه لهذا الواجب اليقيني، و كلّما كان الشكّ في مسقطيه شىء للواجب في مقام الامتثال فالمرجع قاعده الاشتغال.

و فيه: أنّ احتمال التخيير لو كان بين الأمرين اللذين بينهما جامع حقيقى، كالمثال المزبور، فإنّ الإنسان المملوك جامع حقيقى بين العبد و الأمه، فليس لنا إلّا العلم بتعلّق الوجوب بعتق الإنسان المملوك الجامع بين العبد و الأمه، و نقطع بأنّا لو تركنا العتق بالمزّه و لم نعتق لا العبد و لا الأمه، خالفنا المولى قطعاً، أمّا لو أعتقنا الأمه فقد أتينا بما وصل إلينا من التكليف بالجامع و بين لنا من ناحيه المولى، فلو كانت فى الواقع خصوصيه العبدية تحت إلزام المولى و كان المأمور به الواقعى هو عتق خصوص العبد دون الأمه، فالعقاب على مخالفته عقاب بلا بيان، فالإلزام بالخصوصيه، المجهول لنا مرفوع بقاعده قبح العقاب بلا بيان و «رفع ما لا- يعلمون»، لما عرفت من أنّه لا- مانع من جريان البراءة فى بعض أطراف العلم الإجمالى، أى خصوص ما يوجب الضيق من أطراف العلم، فالمقام و إن كان من قبيل الدوران بين المتباينين- فإنّ أحد طرفى العلم هو الإطلاق و عدم تقييد الواجب بكونه عبداً، و الطرف الآخر هو التقييد و تقييده بذلك- إلّا أنّنا ذكرنا مراراً أنّ ملاك تجيز العلم الإجمالى هو تساقط الأصول فى الأطراف بالتعارض، و إذا لم تكن الأصول متعارضة كما فى المقام- إذ لا- معنى لجريان البراءة عن الإطلاق، فإنّ نتيجته هى التقييد و التضيق، و هو خلاف الامتنان- فلا موجب للاحتياط، لكون جريان أصل البراءة عن التقييد و الإلزام بخصوصيه الخاصّ بلا مانع، فالواجب بضميمه الوجدان إلى الأصل

ليس إلّا تحقّق طبيعيّ الإنسان المملوك، و في مقام الامتثال لا بدّ من القطع بسقوط ما هو معلوم الثبوت لا القطع بفراغ الذمّه عمّا هو مشكوك الثبوت، و إلّا ففي جميع موارد الشكّ في الأقلّ و الأ-كثر يكون الشكّ من قبيل الشكّ في مقام الامتثال، فإنّ مسقطيه الأكثر معلوم أمّا الأقلّ فلا.

و بالجملة، الشكّ في مسقطيه عتق الأمه للمأمور به الواقعيّ مسبّب عن الشكّ في ثبوت التكليف بخصوص عتق العبد، فإذا رفعنا ثبوت التكليف به بالأصل، فليس لنا شكّ بعد في الامتثال إن أعتقنا الأمه.

و من هذا يظهر الكلام فيما لم يكن هناك جامع حقيقيّ عرفيّ بين الفرد المحتمل كونه عدلا و الواجب في الجملة، المرّد وجوبه بين التعيين و التخيير، كالإطعام و الصيام، فإنّه و إن لم يكن جامع حقيقيّ بينهما إلّا أنّ عنوان «أحدهما» جامع انتزاعيّ بينهما، و هو يمكن أن يتعلّق به التكليف، بل حقّقنا في محلّه أنّ متعلّق التكليف في الواجب التخييريّ الشرعيّ ليس إلّا العنوان الانتزاعيّ، و أنّه إذا كان هناك أمور كلّ واحد منها محصّل لغرض المولى، فلا بدّ للمولى أن يأمر بأحد هذه الأمور لا بعينه، لا بأحدها معينا، إذ لا دخل لخصوصيّة المعين في ترتّب المصلحه و حصول الغرض، فالأمر بخصوصه جزاف بلا ملاك.

و وجه الظهور: أنّ الإلزام المعلوم الثبوت حيثنذ ليس إلّا لعنوان أحد الأمرين من الإطعام و الصيام، و أمّا وجوب خصوص الإطعام و تعلّق الإلزام به فغير معلوم لنا، فنقطع باستحقاق العقاب على ترك الإطعام و الصيام معا، لكونه عقابا مع البيان، و أمّا العقاب على ترك أحدهما بالخصوص فحيث إنّّه بلا بيان، لعدم وصول التكليف بالقياس إليه، فمرفوع بالقاعده، كما أنّ الإلزام به مرفوع ب «رفع ما لا يعلمون» لكونه غير معلوم.

الثاني:

أنّ مقتضى الأصل فيما احتتمل كونه واجبا و عدلا هو: عدم

الوجوب، فينتج التعيين.

و فيه- مضافا إلى أنّ هذا الكلام لا موضوع له على ما حَقَّقناه في غير مقام من أنّ الواجب التخييري ليس إلّا عنوان أحدهما- أنّ المراد من الأصل إن كان هو البراءة عقلا أو نقلا، فلا يجرى في المقام قطعا، إذ مقتضى البراءة عن وجوب الصيام في المثال هو التضييق على المكلف و أنّه لا بدّ له من الإطعام، و لا يجوز له الاقتصار على الصيام، و هو خلاف الامتنان، و إن كان المراد منه هو الاستصحاب، فهو و إن كان لا يشترط كونه موافقا للامتنان فلا مانع من جريانه من هذه الجهه بأن يقال: إنّ الصيام قبل الشرع و الشريعة أو في أوائل الشريعة لم يكن واجبا فالآن كما كان، إلّا أنّه لا يثبت كون الإطعام بالخصوص تحت الإلزام، و بدونه لا يثبت المطلوب، إذ بعد جريان البراءة عن خصوص الإطعام، المذى نتيجه التخيير لا- مقتضى لرفع اليد عنه إلّا مع وجود أصل حاكم عليه، و ليس إلّا الاستصحاب، و قد عرفت أنّه مثبت غير جار.

الثالث:

ما اعتمد عليه شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- من أنّ الوجوب التخييري يحتاج إلى عناية زائده في مقام الإثبات بأن يقول: «أطعم أو صم» و هكذا في مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ كون الصيام عدلا له، و أمّا الوجوب التعييني فلا يحتاج في مقام الإثبات إلى مزيد من الأمر بنفس الواجب بأن يقول: «أطعم» و هكذا في مقام الثبوت لا- يحتاج إلى مزيد من لحاظ نفس الواجب، و من المعلوم أنّ الإطعام في المثال ملحوظ قطعا، و أمّا ملحوظيه كون الصيام عدلا فمشكوكه، و الأصل عدمها، فيستفاد من ضميمه الوجدان- و هو كون الإطعام ملحوظا قطعا- إلى الأصل- و هو عدم لحاظ كون الصيام عدلا له- أنّ الإطعام

واجب تعينى(١).

و هذا الذى أفاده تامّ متين كبرى و لكنّه لا ينطبق على المقام، فإنّه جار فيما كان هناك أصل لفظى يستكشف من إطلاق اللفظ و عدم ذكر عدل له أنّه غير ملحوظ للواجب فى مقام الثبوت أيضا بمقتضى تبعيته مقام الثبوت لمقام الإثبات، و أمّا فى المقام- الذى مفروض الكلام فيما لم يكن أصل الوجوب فى الجملة مستفادا من إطلاق دليل بل كان مستفادا من دليل لفظى مجمل أو دليل لئبى- فهو غير تامّ، إذ- مضافا إلى أنّ الواجب التعينى أيضا يحتاج إلى عنايه زائده و لحاظ الخصوصية و جعلها تحت الإلزام- لا أصل لهذا الأصل أصلا، ضروره أنّه لا يترتب على أصله عدم لحاظ المولى عدلا للواجب التعينى، و لا يثبت كون الفرد الآخر بخصوصه تحت الإلزام، فلم يكن أصل البراءه محكوما بمثل هذا الاستصحاب.

ثمّ لا يخفى أنّ الأمر ينعكس فى ظرف عدم قدره المكلف إلّا على الإتيان بما يحتمل كونه عدلا بمعنى أنّ مورد الأصل حينئذ هو هذا الفرد المقذور المحتمل كونه عدلا لا الفرد الآخر، إذ إجراء البراءه فى الفرد الآخر يوجب الضيق و لا بدّيه المكلف من إتيان هذا المقذور، و هو خلاف الامتنان، و أمّا إجراؤها فى هذا الفرد المقذور ينتج نتيجة التعيين، فكما أنّ محتمل التعيين لو كان واجبا تعينيا قطعاً فى الواقع، كان المكلف فى ظرف عدم التمكّن منه فى سعه و لم يكن يجب عليه الإتيان بغيره كذلك أصل البراءه يقتضى حينئذ أن يكون المكلف فى سعه من ناحيه هذا الفرد المحتمل كونه عدلا، فالأصل فى ظرف التمكّن من المحتمل كونه ذا عدل ينتج نتيجة التخيير، فإنّه الذى يوجب

التوسعه فى هذا الحال، و فى ظرف عدم التمكن منه ينتج نتيجته التعيين، فإنه الذى يوجب التوسعه فى هذا الحال، كما لا يخفى. هذا كله فى المسأله الأخيره.

و أما المسأله الثانيه

- و هو ما علم جواز الاقتصار على ما يحتمل كونه عدلا، و شكك فى أنه من باب أنه عدل له أو لأجل أنه رافع لموضوعه، كالسفر الرافع لموضوع وجوب الصوم- فحكمها ظهر مما مرّ، إذ مع التمكن من كلا الفردين لا تترتب عليها ثمره كما ذكرنا، و مع عدم التمكن مما هو واجب فى الجملة كالقراءه تجرى البراءه عن وجوب الائتمام المحتمل كونه أحد فردى الواجب المخير، فيجوز له الاقتصار على الصلاه الفاقده للقراءه و لا يجب عليه الائتمام.

ثم إن شيخنا الأستاذ- قدس سره- استفاد من إطلاق قوله عليه السلام: «سين بلال شين» (١) و عدم تقيدها بكونها شينا فى ظرف عدم التمكن من الائتمام: أن الائتمام ليس عدلا لوجوب القراءه، إذ لو كان عدلا له لتعين على بلال الائتمام و لم تكن سينه شينا مع التمكن من الائتمام (٢).

و هذا غريب منه قدس سره، فإن بلالا كان يقول: أشهد أن لا إله إلا الله، فى أذانه بالسين المهمله، و من الواضح (٣) أن الإمام لا يتحمل عن المأموم التشهد،

١- عدّه الداعى: ٢١، مستدرک الوسائل ٤: ٢٧٨، الباب ٢٣ من أبواب قراءه القرآن، الحديث ٣.

٢- أجود التقريرات ٢: ٢١٧-٢١٨.

٣- أقول: إن كون سين بلال شينا كناية عن عدم صحه مخرج الحرف، و ليس لخصوص السين و الشين موضوعيه، و تخصيصهما بالذكر لخصوصيه المورد، فإن بلالا لم يكن له مخرج الشين، و لذا لو لم يكن له مخرج «الضاد» أيضا لقال الرسول صلى الله عليه و آله: إن «زاي» بلال «ضاد». هذا أولا. و ثانيا: أن وجود الشين فيما يتحمل الإمام مما لا ينكر، فإن سوره الحمد و إن لم تكن مشتمله على الشين إلما أن القراءه التى يتحملها الإمام مشتمله على السوره و كم من سوره تشتمل على الشين، فلو اختار بلال سوره مشتمله على الشين لكانت صلاته صحيحه استنادا إلى هذه الروايه. فتحصل أن تمسك المحقق النائينى بإطلاق هذه الروايه صحيح لا بأس به. نعم، يرد عليه أمر آخر لم يذكره سيدنا الأستاذ، و هو: أن هذا الحكم مختص ببلال، و لذا لم يقل: سين العاجز عن التلظ بالسين شين، بل أضاف الأمر إلى بلال، و وجهه أن لبلال نورانيه و عشقا برسول الله صلى الله عليه و آله، و غير ذلك، فالحكم مخصوص ببلال، و شمول الروايه لكل عاجز مشكوك فيه. (م).

فتأمل.

و أيضا مما ذكرنا يظهر الحال في المسأله الأولى،

و هو: ما علم وجوب كلّ من الأمرين و شكّ في كون أحدهما عدلا للآخر حتى يجوز الاقتصار على واحد منهما، أو لا حتى لا يجوز؟ فإنّ المعلوم لنا هنا أيضا ليس إلّا وجوب أحدهما، فنجرى البراءه عمّا هو مشكوك لنا، و هو: تعلق الإلزام بكلّ واحده من الخصوصيتين. هذا في ظرف التمكّن من كلّ منهما، أمّا مع عدم القدره على ما يحتمل كونه واجبا تعيينًا فلا مورد للبراءه هنا، إذ هذا المقذور و المحتمل كونه عدلا للواجب الآخر متعين على كلّ حال، بداهه أنّ أمره دائر بين التعيين و التخيير، فإذا كان واجبا مستقلاً تعيينًا، يجب الإتيان به من هذه الجهه، و إن كان في الواقع أحد فردى الواجب المخير، فيجب الإتيان به من جهه أنّه صار واجبا تعيينًا بالعجز عن إتيان عدله.

هذا كلّه فيما إذا دار أمر الواجب بين التعيين و التخيير في مقام الجعل،

أمّا إذا دار أمره بينهما في مقام التزام

و كان كلّ منه و ما يحتمل كونه عدلا له واجبا تعيينًا في مقام الجعل، و نشأ احتمال التخيير من جهه العجز عن امتثال كلّ

منهما، فإنَّ التكليف بإنفاذ كلِّ من الغريقين مع عجز المكلف عن ذلك تكليف بما لا يطاق و المحال، لكونه طلبا للجمع بين الضدَّين المحال، فلا بدَّ من سقوط كليهما أو أحدهما عن التعييَّته، فإنَّ الفرد المحتمل أهميَّته لاحتمال كونه نبيًا لو كان في الواقع أهمَّ من الآخر، فلا محاله يسقط الآخر عن التعييَّته، و لم يكن خطابه مطلقا، بل هو مشروط بعدم الإتيان بالآخر و عصيان خطاب الأهمَّ، و لا مانع من مثل هذا التكليف كما تقرَّر في مبحث الترتب، و إن كان في الواقع مساويا مع الآخر في الملاك و لم يكن ملا-كه أهمَّ من الآ-خر، فالساقط هو كلاهما و كان كلُّ منهما مشروطا بعدم الإتيان بمتعلِّق الآ-خر، إذ سقوط أحد الإطلاقيين - مع تساويهما في الملا-ك - دون الآ-خر ترجيح بلا مرجح، فإنقاذ الغريق المحتمل أهميَّته أمره دائر بين التعيين على تقدير كونه أهمَّ في الواقع، و التخيير على فرض كونه مساويا مع الآ-خر، و مقتضى القاعده في ذلك هو التعيين، لعدم جريان البراه عن خصوصيَّته الأهمَّ، فإنَّه لا- شكَّ لنا في كيفيَّته جعل الأهمَّ احتمالا، بل نقطع بكونه بالخصوص تحت الإلزام في مقام الجعل، و إنَّما الشكَّ حصل في مقام الامتثال، و أنَّه هل يجب على المكلف صرف قدرته في الإتيان بالأهمَّ احتمالا، أو لا يجب صرف قدرته إلَّا في أحدهما بلا تعيين؟

فإذا صرف قدرته في المحتمل أهميَّته، فقد امتثل قطعا، لكونه إمَّا هو المتعيَّن عليه إذا كان في الواقع أهمَّ، أو رافعا لموضوع خطاب الآ-خر لكون خطاب الآ-خر مشروطا بعدم الإتيان به قطعا و قد أتى به، و لكن إذا صرف قدرته في غيره، فلا- يقطع بالامتثال، لاحتمال كون خطاب المحتمل أهميَّته مطلقا غير مشروط بعدم إتيان الآ-خر.

و بعبارة أخرى: إطلاق خطاب ما لا- تحتمل أهميَّته ساقط قطعا، فلا- يجب الإتيان به بالخصوص يقينا، و أمَّا إطلاق خطاب المحتمل أهميَّته

فلا يعلم سقوطه، فلا وجه للحكم بالسقوط مع عدم إحرازه.

وقد يقال: هذا يتم فيما لو كان هناك إطلاق لفظي يحتمل سقوطه وإطلاق لفظي آخر يقطع بسقوطه، وهذا خلاف مفروض الكلام، فإن محلّ الكلام هو أنّ الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي ما ذا يقتضى؟ ومن المعلوم أنّ أمر محتمل الأهمّيّة مع عدم وجود إطلاق لفظي يدور بين كونه واجبا مطلقا أو مشروطا، وكلّما دار أمر الواجب بين كونه مطلقا أو مشروطا فالأصل يقتضى كونه مشروطا، لأنّ وجوبه مع وجود الشرط قطعيّ وبدونه مشكوك يرفع بالبراءة العقلية والنقلية.

والجواب: أنّ الشكّ في كون شيء مشروطا أو مطلقا - وإن كان المرجع فيه هو البراءة - رجوعه إلى الشكّ في فعلية أصل التكليف عند عدم وجود الشرط إلّا أنّه تامّ في غير موارد يكون الشكّ فيها في التكليف من حيث الشكّ في العجز عن امتثال ما هو مكلف به على تقدير التمكن قطعا، فإنّ العقل مستقلّ في أمثال هذه الموارد بالاشتغال ما لم يحرز العجز عن الامتثال.

والحاصل: أنّ الشكّ في التكليف إن كان من جهة الشكّ في قدره وعدمها، لا يكون موردا للبراءة، والمقام من هذا القبيل، فإنّ الشكّ في التكليف بما تحتمل أهمّيّته بالخصوص وكون وجوبه مطلقا غير مشروط بعدم الإتيان بالآخر نشأ من التزاحم في مقام الامتثال، وأنّ الإتيان بالآخر هل هو معجز عن الإتيان بهذا المحتمله أهمّيّته أم لا؟ وحيث إنّ الملاك في كلّ منهما معلوم أنّه وصل بحدّ الإلزام بحيث لو قدر على إنقادهما معا لوجب قطعا، فلا بدّ عند العجز عن إنقادهما من مراعاة الملاك بقدر الإمكان، فإذا استوفى ملاك ما هو محتمل الأهمّيّة، يصحّ له الاعتذار، وليس للمولى أن يؤاخذة على تفويت ملاك الآخر، فإنّ المستوفى إمّا بقدر المقوّت أو أزيد بمقدار، وأما لو

استوفى ملاك ما لا يحتمل أهَمِّيَّته فيحَقِّق تفويت مقدار من الملاك الذي لا يعجز عن استيفائه، فلا يجوز العقل ذلك.

وبالجملة، الفرق بين المقامين أنّ الملاك في الشكّ في حرمه شرب التتن مثلا- وغيره من موارد لا- يرجع الشك في أصل التكليف فيها إلى الشكّ في قدره مشكوك أيضا، كما أنّ التكليف مشكوك، فيرجع إلى البراءة بالقياس إلى الملاك أيضا، بخلاف المقام، فإنّ الملاك الملزم معلوم واصل، فلا يجوز تفويته بحكم العقل إلّا مع إحراز العجز عن استيفائه.

و بهذا يظهر الكلام في القسم الثالث

من أقسام دوران الأمر بين التعيين والتخير، وهو الدوران في مقام الحجّية، وانقذح أنّ مقتضاه هو التعيين، وذلك لأنّ الطريق المشكوكه حجّيته لا- يمكن الاحتجاج به في مخالفه التكليف الواصل من قبل المولى، بل الشكّ في حجّيه طريق- كما أفاده صاحب الكفايه(١)- مساوق للقطع بعدم حجّيته، لعدم صحّحه الاحتجاج به في مخالفه التكليف قطعا، فإذا احتمل وجوب تقليد الأ-علم بالخصوص و كون فتواه طريقا للمقلد، يتعيّن تقليده، وهكذا إذا علم وجوب الرجوع إلى الأعلم و احتمل أعلميه أحد دون غيره، إذ يصحّ للمقلد الاحتجاج به قطعا، ضروره أنّه لا يحتمل وجوب تقليد غير الأعلم بالخصوص، و لا يصحّ له الاحتجاج بغيره يقينا، بدهاه أنّه مشكوك الحجّيه، و هو ليس بحجّه عقلا و نقلا.

و هكذا الكلام في موارد دوران الأمر بين التخير و التعيين في الرويتين المتعارضتين.

بقيت أمور ينبغي التنبيه عليها:

إشاره

الأول: إذا دار أمر شيء بين كونه جزءاً أو شرطاً على نحو الإطلاق

إشارة

و في جميع الأحوال حتى حال النسيان و بين كونه جزءاً أو شرطاً في خصوص حال الذكر، فهل الأصل يقتضى الأول حتى تكون العبادة الفاقده للمنسى باطله، أو الثانى حتى تكون صحيحه؟

تحقيق المقام يقتضى البحث في جهات:

الأولى:

أنه إذا فرضنا صحه العباده الفاقده للمنسى بدليل، فهل الصحه مستنده إلى الأمر أو الملاك؟ وجهان - و لا ثمره عمليه للبحث عن ذلك أصلاً، إذ المفروض صحه العباده على كل حال - نسب إلى المشهور الثانى، و استدلل له بأن الناسى بعنوانه لا يمكن أن يكلف بشيء و يوجه إليه الخطاب، فإنه إما أن يصل إليه أو لا، فإن وصل، يخرج عن كونه ناسياً بمجردده، و يدخل في عنوان الذاكِر و الملتفت، و إن لم يصل، يستحيل انبعائه عنه، و ما يستحيل عنه الانبعاث يستحيل البعث إليه عن المولى الحكيم، فالصحه لا يمكن أن تكون مستنده إلى الأمر.

و ذهب صاحب الكفايه - قدس سره - إلى الأول، و أجاب عن هذا الإشكال بجوابين:

الأول: أنه يمكن أن يوجه إلى الناسى الخطاب لا بعنوان الناسى حتى يلزم المحذور المذكور، بل بعنوان ملازم له بحيث يكون المكلف غافلاً عن الملازمه، و إلّا يعود المحذور (١).

و فيه: أنه مجرد فرض محض لا واقع له، إذ ليس في البين عنوان ملازم للناسى سيما أنّ النسيان قد يتعلّق بالسوره و قد يعرض على السجده الواحده و ثالثه بغيرهما من الأجزاء غير الركعتيه، و ربّما ينسى شخص في بعض صلواته

و لا- ينسى في الآخر، فأى عنوان يكون ملازماً للناسى دائماً حتى يوجه إليه الخطاب بذاك العنوان الجامع لجميع أفراد الناسى بجميع أفراد النسيان؟

الثانى: أنه يمكن أن يكلف جميع المكلفين بخصوص الأركان مثلاً- ثم يكلف خصوص المذاكر بسائر الأجزاء و يوجه إليه الخطاب بخصوصه(١).

و هذا الوجه و إن كان متيناً لا إشكال فيه إلا أنه شعر بلا ضروره و التزام بلا ملزم، لأن الحكم حقيقته- كما مرّ غير مرّه- ليست إلماً الاعتبار كاعتبار كون الفعل على ذمه المكلف- مثلاً- فى الحكم الإيجابى، ففى مقام الثبوت اعتبار الفاعده للجزء أو الشرط المنسى- مثلاً- على ذمه الناسى بمكان من الإمكان إذا كان له ملاك ملزم فى هذا الحال، و تفهيم هذا الحكم فى مقام الإثبات لا- يحتاج إلى خطاب حتى يقال: إنه غير معقول، لما ذكر، بل يمكن تفهيمه بالجمله الخبريه، كما هو واقع، فإنّ خبر «لا تعاد» جملة خبريه يستفاد منها أنّ كلّ من نقص فى صلاته بنسيان أو غيره و لم يكن من الخمس لا تجب عليه إعادة الصلاه و صلاته صحيحه تامه، فيفهم كون الصلاه الفاعده للجزء أو الشرط المنسى مأموراً بها، و أنّ لها ملاكاً ملزماً لا يحتاج إلى الخطاب.

نعم، يبقى شىء، و هو: أنّ محرّكه حين العمل لا يكون مثل هذا الحكم العدى لا يلتفت إليه حال العمل، بل ربّما لا يعلم به إلماً بعد الصلاه، فكيف تكون صحه الصلاه مستنده إلى مثل هذا الحكم!؟

و هذا واضح الدفع، فإنه يأتى بالعمل بداعى أمره الواقعى، و المفروض أنّ ما يأتى به مأمور به واقعا فى حقه، فالصحه مستنده إلى الأمر الواقعى المتعلّق بهذا الذى يأتى به خارجاً، غاية الأمر أنه مخطئ فى تطبيقه، فإنه يتخيّل أنّ

المأمور به في حقه هو المأمور به في حق سائر الأشخاص حيث لا يلتفت إلى أنه ناس، وهذا لا يضرب بالمطلوب.

ولعل هذا هو المراد مما أفاده الشيخ - قدس سره - من أن الأمر بالناسي و تكليفه بالإتيان بما عدا المنسي ممكن إلا أنه من باب الخطأ في التطبيق و يعتقد أنه مكلف بما كلف به غيره (١)، فإن الظاهر أن مراده - قدس سره - من التكليف و الأمر ليس التكليف بنحو مخاطبه بل بنحو الجملة الخبرية، كما ذكرنا.

الجهه الثانيه: أنه إذا لم يكن نص على صحه،

اشاره

فهل القاعده تقتضي صحه العباده المنسي فيها جزء أو شرط، أو بطلانها؟

و الكلام في هذه الجهه في مقامين:

اشاره

الأول: فيما يقتضيه الأصل اللفظي و هو و إن كان خارجا عن المبحث إلا أنه نبحت عنه تطفلا.

و محلّ الكلام في هذا المقام ما إذا كان لكلّ من دليلي الواجب و الجزء مثلا إطلاق لفظي شامل لحال النسيان، كما في أقيم الصلاه إمدوك الشمس إلى غسق الليل (٢) فإن له إطلاقا زمانيا بالقياس إلى ما بين الحدّين من الزمان، و «لا صلاه إلا بفتحه الكتاب» (٣) فإنه غير مقتيد بحال الذكر، أو كان لأحدهما إطلاق بأن كان وجوب أحدهما مستفادا من اللفظ و الآخر مستفادا من دليل لبي كما في الاستقرار، فإنّ دليله الإجماع، و القدر المتيقن منه اعتباره حال الالتفات لا حال النسيان.

الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي فيما إذا لم يكن إطلاق لفظي لكلّ من

١- فرائد الأصول: ٢٨٧.

٢- الإسرائ: ٧٨.

٣- مسند أبي عوانه ٢: ١٢٥، حليه الأولياء ٧: ١٢٤، الكامل - لابن عدي - ٤: ١٤٣٧.

دليلي الواجب و الجزء أو لأحدهما.

أما المقام الأول:

فالصورة الأولى منه

- و هو ما إذا فرض أنّ كلّما من دليل الواجب و دليل الجزئيه أو الشرطيّه له إطلاق- لا ريب في كون مقتضى القاعده فيها هو الجزئيه المطلقه غير مقيدّه بحال العمد و الالتفات، و لازمه عدم صحّحه العمل الفاقد للمنسي، لأنّ دليل الجزء ك «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»- مثلا- له إطلاق، فهو مثبت لجزئيه فاتحه الكتاب حتى في حال النسيان، و هذا الإطلاق يتقدّم على إطلاق دليل الواجب، و هو أقم الصلاه إمدلوك الشمس (١) إلى آخره، المثبت لكون الصلاه مأمورا بها مطلقا حتى في حال نسيان فاتحه الكتاب، فيقيد إطلاق دليل الجزء هذا الإطلاق بالصلاه ذات فاتحه الكتاب، فما نسي فيه فاتحه الكتاب غير مأمور به بمقتضى إطلاق «لا- صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» فلا يكون صحيحا، و لا مجال مع هذا الإطلاق اللفظي المثبت لعدم كونه مأمورا به- فإنّ معناه أنّه كلّما كانت الصلاه مأمورا بها كانت فاتحه الكتاب جزءا لها- للتمسك ب «رفع ما لا يعلمون» إذ ليس لنا شكّ بعد وجود الإطلاق اللفظي.

إن قلت: الرفع و إن كان بالقياس إلى «ما لا- يعلمون» رفع ظاهري أخذ في موضوعه الشكّ في الحكم الواقعي، و إطلاق دليل الجزء أصل لفظي رافع للشكّ في جزئيه فاتحه الكتاب حال تعلّق النسيان به و مثبت للجزئيه حتى في حال النسيان و مقيد لإطلاق دليل الواجب، و مقتضاه عدم صحّحه الفاقد للجزء المنسي، لعدم كونه مأمورا به لو لا دليل خاصّ في البين، ك «لا تعاد الصلاه إلّا من خمس» (٢) إلّا أنّه بالقياس إلى الخطأ و النسيان و ما اضطرّوا إليه و ما استكروهوا

١- الإسراء: ٧٨.

٢- الفقيه ١: ٢٢٥- ٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢- ٥٩٧، الوسائل ١: ٣٧١- ٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨، و ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاه، الحديث ٤.

عليه رفع واقعي، و إذا كان الرفع واقعياً، فلا محاله يقيّد إطلاق دليل الجزء بغير مورد تعلق به النسيان أو الاضطرار أو غير ذلك، فكما أنّ شرب الخمر إذا صدر عن نسيان ليس بحرام واقعا- و يقيّد إطلاق دليل «لا- تشرب الخمر» مع أنّه أصل لفظي- و الشارب للخمر عن نسيان كأنّه لم يشرب الخمر في عالم التشريع بمقتضى رفع النسيان كذلك جزء الواجب أو شرطه إذا لم يؤت به عن نسيان، فمقتضى رفع النسيان: رفع جزئيه المنسيّ أو شرطيته حال النسيان واقعا، فيقيّد إطلاق دليل الجزء أو الشرط بغير مورد النسيان، و المفروض أنّ دليل الواجب مطلق شامل لجميع الحالات و الأزمان، فيثبت كون الفاقد مأمورا به و صحيحا.

قلت: الأمر المتعلّق بالواجب لو كان انحلائيّاً و بنحو مطلق الوجود، ك «أكرم العالم» أو «أمسك عن الأكل في نهار رمضان» فالأمر كما أفيد، فإذا نسي إكرام زيد العالم أو أكره على الأكل، فمقتضى الرفع عدم وجوب إكرام زيد و عدم مانعيه الأكل واقعا حال النسيان و الإكراه، لأنّ الواجب إكرام كلّ فرد من أفراد العالم و الإمساك عن كلّ فرد من أفراد الأكل، فإذا تعلق الإكراه مثلا بفرد منه، أو نسي، فقد تعلق بما هو مأمور به و بما هو مانع عن صحّه الصوم، فحديث الرفع يقيّد إطلاق الواجب بغير حال النسيان و دليل المانعيه بغير حال تعلق الإكراه به.

و أمّا لو كان بنحو صرف الوجود بأن كان المطلوب طبعي الصلاة مع فاتحه الكتاب- مثلا- فيما بين الحدين، فإذا نسي المكلف هذا الجزء، لا- يمكن رفع الجزئيه بحديث الرفع، لأنّ المأمور به- و هو طبعي الصلاة مع هذا الجزء- لم يتعلّق به النسيان، لأنّ الوقت بعد باق، و المكلف قادر على

إيجاد المأمور به على وجهه، و ما تعلق به النسيان- و هو هذا الفرد الخارجى الفاقدا للجزء المنسى- ليس بمأمور به، فإن الأمر لم يتعلق بهذا الفرد بخصوصه، بل تعلق بالطبيعة.

نعم، لو استوعب النسيان جميع الوقت أو كان فى آخر الوقت، الذى تضيّق وقت الواجب، يمكن القول بأنّ حديث الرفع يقيد إطلاق دليل الجزء، و المفروض أنّ دليل الواجب دالّ بإطلاقه على أنّ الصلاة واجبه سواء نسي فيها فاتحه الكتاب فى جميع الوقت أو فى آخره، أو لا، فينتج أنّ الفاقدا للجزء المنسىّ فى جميع الوقت أو آخره مأمور به، فيكون صحيحا. هذا كلّه فى الصورة الأولى.

و أما الصورة الثانية

- و هى ما إذا كان لدليل الجزء إطلاق و لم يكن لدليل الواجب إطلاق- فمقتضى إطلاق دليل الجزء هو الجزئية المطلقة حتى حال النسيان، فالفاقد للجزء بمقتضى إطلاق دليل الجزء لا يكون صحيحا.

و لا يفيد حديث الرفع فى هذه الصورة أصلا حتى فيما إذا كان الحكم انحلاليا و بنحو مطلق الوجود، و ذلك لأنّ حديث الرفع على فرض شموله ليس مفاده إلّا رفع جزئية المنسىّ أو شرطيته، و أنّ الأمر لم يتعلّق بالمركب من عشره أجزاء مثلا، أمّا إثبات أنّ الفاقدا للجزء مأمور به، و أنّ الواجب هو المركب من تسعة أجزاء فلا فمع عدم وجود إطلاق لدليل الواجب- كما هو المفروض- فيما ذا ثبت كون الفاقدا للجزء مأمورا به؟

و أما الصورة الثالثة

- و هى ما إذا كان لدليل الواجب إطلاق و لم يكن لدليل الجزئية أو الشرطية إطلاق، كشرطية الاستقرار، فإنّ دليله الإجماع، و القدر المتيقن منه هو شرطية حال الذكر- فلا ينبغى الشكّ فى كون الجزئية أو الشرطية مختصّه بحال الذكر بمقتضى حديث الرفع، فإنّ شرطية الاستقرار

للصلاة- مثلا- حال الذكر معلومه لنا و فى حال النسيان غير معلومه، فترفع ب «رفع ما لا يعلمون» فإذا لم يكن المشكوك جزءا أو شرطا حال النسيان و المفروض أنّ الصلاة بمقتضى إطلاق دليل وجوبها واجبه سواء نسي جزء أو شرط منها أو لا، فالواجب الحكم بأنّ ما نسي فيه الاستقرار هو مأمور به و لا تجب إعادته بعد ذلك واجدا للشرط.

هذا، و لكن ربّما يقال بأنّ الجزئيه إذا ثبتت بالأمر بشىء بأن يقول: «اقرأ فاتحه الكتاب فى صلاتك» لا بمثل «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» أو الإجماع، فلازمها اختصاصها بحال الذكر دون النسيان، فإنّ الأمر بالشىء نفسيا أو غيريا مشروط بالقدره عليه عقلا، و الإتيان بالمنسى حال النسيان غير مقدور بالضروره، فجزئيته تختصّ بغير حال النسيان.

و فيه: أنّ الأوامر المتعلقه بالأجزاء و الشرائط فى المركبات الخارجيه بمقتضى الفهم العرفى إرشاديه لا- يفهم منها إلّا جزئيه المأمور به أو شرطيته، كما أنّ النهى عن شىء فيها إرشاد إلى مانعيه المنهى عنه عن تحقّق المركب فى الخارج، كما فى «لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه»(١) و «لا تصلّ فى الحرير»(٢) فلا فرق بين ثبوت جزئيه شىء بالأمر بذلك الشىء أو بغيره.

و أمّا المقام الثانى:

فلا ينبغى الشكّ فى أنّ الجزئيه كما أنّ أصلها يرفع بحديث الرفع إذا كانت مشكوكه و يحكم بأنّ أمر المولى من الأوّل لم يتعلّق بالصلاة مع السوره المشكوك كونها جزءا كذلك ترفع جزئيه شىء إذا كانت

١- الفقيه ٤: ٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٦-٣٤٧، الباب ٣ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٦.

٢- الكافى ٣: ٣٩٩-١٠، التهذيب ٢: ٢٠٧-٨١٢، الاستبصار ١: ٣٨٥-١٤٦٢، الوسائل ٤: ٣٦٨، الباب ١١ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ٢ نقلا بالمعنى.

مشكوكه فى حال من الحالات، كحال النسيان، و يحكم بأن الصلاة متقيده بالسوره فى حال الذكر قطعاً، فالإخلال بها فى هذا الحال إخلال بالواجب يقينا لكن تقيدها بها حال النسيان غير معلوم، فنرفعه بحديث الرفع و قاعده قبح العقاب بلا بيان بالبيان السابق.

و ليعلم أنّ هذا الكلام جار فيما إذا كان الأمر بالواجب بنحو صرف الوجود و كان أصل الوجوب فى حال النسيان معلوماً، و أمّا لو كان بنحو مطلق الوجود، كالأمر بالصوم فى شهر رمضان المنحلّ إلى كلّ يوم من أيّامه، فلا يجرى هذا الكلام قطعاً، إذ الشكّ فى اعتبار شىء حال النسيان فى الصوم يرجع إلى الشكّ فى أصل وجوب الواجب فى هذا الحال، ضروره أنّ الأمر بالمركب من المنسى و غيره غير معقول، فإذا كان أصل الوجوب مشكوكاً، فيرفع بأصل البراءة أصل الوجوب لا تقيده بما يحتمل اعتباره فى هذا الحال، و هذا بخلاف ما إذا كان بنحو صرف الوجود، كالأمر بطبيعته الصلاة فيما بين الحدّين، فإنّه يمكن أن يكون المركب من المنسى و غيره مأموراً به فى حال الذكر و فى جزء آخر من أجزاء الزمان المحدود بحدّين و إن لا يمكن أن يكون مأموراً به حال النسيان إلّا أنّ الطبيعىّ المأمور به لا ينحصر مصداقه فى الفرد الواقع حال النسيان حتى يكون الأمر به مستحيلاً، بل له أفراد و مصاديق آخر مقدوره للمكلف، و الجامع بين المقدور و غير المقدور مقدور يمكن أن يتعلّق الأمر به.

هذا كلّ فى النقصان،

و أمّا الزيادة:

إشارة

فمحلّ البحث فيها يعمّ العمديّه و غيرها، بخلاف النقيصه، فإنّ العمديّه منها لا ريب فى كونها موجباً للبطلان، و لا معنى للبحث عنها، إذ معنى كون شىء جزءاً أو شرطاً للواجب لا واجباً فى واجب أنّ الواجب لا يقع بدونه عمداً، ضروره أنّ وقوع المأمور به بدونه ينافى

جزئيته و كونه دخيلا في المركب و معتبرا في تحقّقه.

و قبل الورود في البحث ينبغي التكلّم في أمرين:

إشارة

الأوّل: في معقوليه الزيادة و عدمها.

الثاني: في مفهومها، و أنّ الاستفادة من قوله عليه السلام: «من زاد في صلاته»^(١) إلى آخره - مثلا - ما ذا؟

أما الأوّل:

فربما استشكل فيه بأنّ السوره إن أخذت في الواجب لا بشرط من حيث انضمام سوره أخرى أو شيء آخر ممّا لا يكون مسانخا لها إليها، فلا يعقل الزيادة، إذ السوره الثانيه أيضا على هذا تكون جزءا، و إن أخذت بشرط لا من هذا الحيث، كما في الركوع و السجود، حيث إنّ الأوّل أخذ بشرط عدم انضمام الثاني إليه و الثاني أخذ بشرط عدم انضمام الثالث إليه، فإذا أتى المكلف بسورتين، فلم يأت بالجزء المأمور به أصلا، كما أنّه لم يأت بالمأمور به إذا ركع ركوعين أو سجد أزيد من سجدين، ففي الحقيقه نقص في صلاته و لم يأت بأحد أجزائه على ما هو عليه.

و فيه أولا: أنّ للزيادة مفهوما عرفيا يصدق على الإتيان بأكثر من سوره مثلا بعنوان الجزئيه، فيصدق على الآتي به عنوان «من زاد في صلاته» و لا تبتنى الأحكام الشرعيه على مثل هذه التدقيقات الفلسفيّه.

و ثانيا: أنّ أخذ شيء لا بشرط في المأمور به إن كان بنحو مطلق الوجود بحيث يكون للطبيعي أينما سرى دخل في المأمور به، فالأمر كما ذكر، إذ جميع مصاديق الطبيعى تكون حينئذ أجزاء، و لا تتصوّر الزيادة، بل كلّ ما أتى به من أفراد هذا الطبيعى فقد أتى بالجزء الواجب.

١- الكافي ٣: ٣٥٥-٥، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

و أمّا إن كان بنحو صرف الوجود بحيث يكون أول الوجودات مصداقا للجزء و لكنّ الوجود الثانى أو الثالث أو غير ذلك لا يضرّ بتحقق الجزء بالوجود الأول، و لا يكون مصداقا للجزء أيضا، فلا إشكال فى صدق الزيادة على الوجود الثانى الذى ليس بجزء حقيقه و بالدقّه أيضا، نظير الواجبات الاستقلاليه التى تكون بهذه المثابه، فكما أنّ الأمر تعلق بطبيعيّ أربع ركعات بعنوان الظهر لا بشرط و بنحو صرف الوجود بمعنى أنّ الواجب يتحقّق بأول الوجودات، و الوجودات الأخر أجنبيّه عن الواجب، فالصلاه المعاده ليس لها دخل فى الواجب لا وجودا و لا عدما، و لا تتّصف بالوجوب أيضا كذلك السوره إذا أخذت فى الصلاه لا بشرط بنحو صرف الوجود، فالسوره الثانیه لا تكون جزءا، لتحقق الجزء بالأولى، و لا يكون لها دخل فى تحقق الجزء لا وجودا و لا عدما.

و بالجمله لا ريب فى تعقل الزيادة فى المأمور به إذا أخذ لا بشرط لكن بنحو صرف الوجود.

و أمّا الأمر الثانى

- و هو أنّه ما المفهوم من الزيادة عرفا؟ بمعنى أنّه هل يعتبر فى تحقّق هذا المفهوم قصد عنوان الجزئيه، أو لا يعتبر ذلك، بل يتحقّق إذا ادخل فى المأمور به غير ما اعتبر فيه و لو بدون قصد عنوان الجزئيه؟- فالتحقيق فيه أنّ المرکبات المخترعه فى الشريعه- كالصلاه و أمثالها- ليست كالمرکبات الخارجيه التى يكون لكلّ منها وجود واحد جامع لجميع أجزائه، بل هى مرکبات اعتباريه اعتبرها الشارع أمرا واحدا مع أنّ كلّ واحد من أجزائها مغاير للآخر وجودا و ماهيته، فالركوع أمر مغاير للسجود، و هما للتشهد كذلك، و هكذا هى للتسليم، و ليس شىء من أجزائها متّحدا فى الوجود مع الآخر فجزئيتها ليست إلّا من جهه أنّ الشارع اعتبرها جزءا، و إلّا ففى الحقيقه ليست

جزءاً للصلاة أصلاً، ولازم ذلك أن لا يقع شيء منها جزءاً للصلاة إلا إذا وقع بعنوان الجزئية، فقصده الجزئية مقوم لتحقيق عنوان الجزء، فحيث زاد جزء كالسورة لا بعنوان الجزئية، لا تصدق زيادته الجزء، وأما لو رفع عما مته بعنوان الجزئية، فيصدق أنه زاد في صلاته جزءاً.

نعم، خصوص السجود زيادته في المكتوبه مطلقاً بمقتضى النص، إذ ورد أنه «لا تقرأ شيئاً من العزائم في صلاتك، فإن السجود زيادته في المكتوبه» (١) والحق به الركوع أيضاً، فهو مطلقاً - كالركوع الملحق به - ولو لم يؤت به بقصد الجزئية - اعتبره الشارع زيادته.

و يتفرع على ذلك: عدم جواز إقحام صلاة في صلاة أخرى في غير موارد ورد النص فيها على الجواز، كما في الصلاة المكتوبه والآيات، فإنه ورد جواز إقحام كل منهما في الأخرى إذا اشتغل المكلف بإحدهما وتضييق وقت الأخرى (٢).

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أن مرجع الشك في كون الزيادة مبطله أو لا - إلى أنه هل اعتبر عدمها في الواجب شرطاً أو شرطاً؟ فما ذكر في الشك في شرطية شيء للمأمور به أو جزئيه من جريان البراءة العقلية والنقلية جار هنا أيضاً، إذ هو من أحد مصاديق الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين، فكما تجرى البراءة فيما شك في اعتبار عدم ذات شيء في الواجب ويحكم بكون وجوده غير مبطل كذلك إذا شك في اعتبار عدم عنوان من العناوين - كعنوان الزيادة في

١- الكافي ٣: ٣١٨-٦، التهذيب ٢: ٩٦-٣٦١، الوسائل ٦: ١٠٥، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث ١.

٢- الفقيه ١: ٣٤٦-١٥٣٠، التهذيب ٣: ١٥٥-٣٣٢ و ٢٩٣-٢٩٤-٨٨٨، الوسائل ٧: ٤٩٠-٤٩١، الباب ٥ من أبواب صلاة الكسوف والآيات، الأحاديث ٢-٤.

الصلاه مثلا- تجرى البراءه، و يحكم بأن وجوده غير مخلّ.

نعم، فى خصوص العبادات ربما يلزم الزيادة لعدم تحقّق قصد القربه و عدم تحقّق امتثال الأمر، كما إذا قصد من أوّل الأمر أن يصلّى صلاه ذات خمس ركعات و بنى تشريعا على أن أمر المولى تعلّق بذلك، و قصد عند الإتيان هذا الأمر التشريعى بنحو التقييد بحيث كان من قصده أن لا يأتى بالصلاه بغير هذا الوجه أصلا، فحينئذ صلاته باطله لكن لا من جهة الزيادة، بل من جهة أن ما قصد لم يقع و لم يتحقّق به الامتثال، إذ المفروض أنه لم يتعلّق به أمر من المولى، و إنّما قصده تشريعا، و ما وقع - و هو الأمر بالصلاه ذات أربع ركعات - لم يقصد، فهو خارج عن محلّ الكلام، إذ البحث فى البطلان و عدمه من ناحيه خصوص الزيادة، و لذا لو لم يرجع التشريع إلى تشريع فى نفس الأمر، لا توجب الزيادة البطلان، كما إذا قصد الأمر المتعلّق بالصلاه و لكن فى مقام التطبيق و إيجاد المأمور به فى الخارج يشّرع و يزيد جزءا فى صلاته.

و بالجمله، نفس الزيادة لا- توجب البطلان مطلقا فى العبادات و غيرها، و البطلان فى العبادات أحيانا بذلك من جهة أخرى ملازمه للزيادة لا من حيث نفس الزيادة التى هى محلّ كلامنا.

هذا كلّه فى مقتضى الأصل العملى، و أمّا الأصل اللفظى: فقد ورد الدليل على البطلان بالزيادة فى موردين: أحدهما فى أشواط الطواف، و الثانى فى الصلاه.

و الروايات الواردة فى باب الزيادة فى الصلاه طوائف ثلاث:

الأولى: ما كان مطلقا من جهتين: من حيث العمد و السهو، و من حيث

الأركان وغيرها، كقوله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١).

و الثانية: ما كان مطلقاً من حيث الأركان وغيرها أيضاً، و مختصاً بخصوص الزيادة السهوية، كقوله عليه السلام: «من استيقن أنه زاد في المكتوبه فليستقبل الصلاة استقبالا»^(٢) فإن ظاهره حصول اليقين بعد الصلاة و بعد الإتيان بالزائد، لا أنه زاد عمداً.

و لا- تنافى بين هاتين الروايتين، فإن الثانية موردها الزيادة السهوية، و لا تنفى وجوب الإعادة فى الزيادة العمديه، بل تدلّ عليه بالأولوية، فلا تنافى بينهما أصلاً.

و الثالثة: ما كانت نسبته مع كل من السابقتين عموماً من وجه، كخبر «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(٣) فإنه مطلق من حيث الزيادة و النقيصه فعام من هذه الجهه، و مقتيد بغير الخمس فخاص من هذه الجهه، و التعارض بينه و بينهما إنما هو فى خصوص الزيادة السهوية فى غير الخمس، فإن مقتضى «لا تعاد» كونها غير مبطله، و مقتضى السابقتين أنها مبطله، و أما الزيادة العمديه فلا تعارض بالقياس إليها أصلاً، إذ حديث «لا تعاد» لا يعتم الإخلال العمدي قطعاً، فيبقى غيره بلا معارض.

و هكذا لا- تعارض بالنسبه إلى النقيصه فى غير الخمس، ضرورة أن مورد الروايتين السابقتين هو الزيادة، فحديث «لا تعاد» لا معارض له.

١- الكافي ٣: ٣٥٥-٥، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٤، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٩، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

٢- الكافي ٣: ٣٥٤-٢، التهذيب ٢: ١٩٤-٧٦٣، الاستبصار ١: ٣٧٦-١٤٢٨، الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- الفقيه ١: ٢٢٥-٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل: ٣٧٠-٣٧٢، الباب ٣ من أبواب الوضوء، الحديث ٨ و ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

و أيضا لا تعارض بالقياس إلى الزيادة السهوية في خصوص الخمس، فإن مقتضى الجميع بطلان الصلاة بها.

ففي هذه الموارد الثلاثة- الزيادة العمديّة مطلقا، الزيادة العمديّة في خصوص الخمس المذكوره في حديث «لا تعاد»، النقيصه في غير الخمس- لا إشكال في بطلان الصلاة في الأولين منها، و عدم بطلانها في الثالث، و إنّما الإشكال في مورد التعارض، و هو الزيادة السهوية في غير الخمس، و النسبه و إن كانت عموما من وجه إلّا أنّ «لا تعاد»- لكونه حاكما و ناظرا إلى مطلق أدلّه الأجزاء و الشرائط، التي منها الروايتان السابقتان الدالتان على اعتبار عدم الزيادة السهوية في غير الخمس في الصلاة- مقدّم عليها، إذ لا- تلاحظ النسبه بين الحاكم و المحكوم، فيخصّص «لا تعاد»- الدالّ بلسان عدم وجوب الإعادة على أنّ الشرائط و الأجزاء المعتمده في الصلاة ليست بشرائط و أجزاء حال السهو و النسيان، بل هي شرائط و أجزاء لها في حال الذّكر- جميع أدلّه الشرائط و الأجزاء بخصوص حال الذّكر و العمد و الالتفات، و من جملتها أدلّه اعتبار عدم الزيادة في الصلاة، فيخصّصها أيضا بخصوص حال الذّكر و العمد و الالتفات.

الأمر الثاني: أنه إذا تعدّر جزء أو شرط للواجب،

اشاره

فهل الواجب يبقى على وجوبه و يجب الإتيان بالباقي أو لا؟

و الكلام يقع في مقامين:

اشاره

الأول: في مقتضى الأصل اللفظي.

و الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي مع عدم وجود الأصل اللفظي.

أما الأول: فالكلام فيه هو الكلام في نسيان جزء أو شرط.

و حاصله: أنه إذا كان لدليل الجزء أو الشرط إطلاق بالقياس إلى حال التمكن منه و عدمه، بمعنى أنه كلّما كان الأمر بالمركب ثابتا فهو متقيد بهذا الجزء أو الشرط، فلازمه عدم وجوب الفاقد للجزء حينئذ، فلا تجب الصلاة

من غير ظهور عند عدم التمكن منه، و إن كان لدليل الواجب إطلاق فقط و لم يكن لدليل الجزء أو الشرط إطلاق، فيجب الفاقد للجزء.

و أما المقام الثاني:

إشاره

فمقتضى القاعدة هو البراءة إذا لم يكن إطلاق أصلا لا لدليل الواجب و لا لدليل الجزء، إذ المعلوم لنا ليس إلّا وجوب عشره أجزاء إذا فرضنا مثلا أنّ الصلاة لها عشره أجزاء، فإذا تعدّر جزء منها فنحتمل عدم وجوب الباقي فنجرى البراءة عنه. هذا.

و ربّما يفرّق بين كون وجوب الواجب انحلالياً و بنحو مطلق الوجود كالصوم، و بين ما كان بنحو صرف الوجود كالواجب الموسّع أو غير الموقّت، فيلتزم في الأوّل بجريان البراءة، و يحكم بعدم وجوب الصوم عند الاضطرار إلى الارتماس مثلا، و في الثاني بالتفصيل بين ما كان المكلف قادرا على الواجب بجميع أجزائه و شرائطه أوّل الوقت أو في زمان و بعد ذلك طرأ التعدّر، و بين ما لم يكن كذلك، بل كان من الأوّل عاجزا عن الواجد، فيلتزم بالبراءة في الثاني و بجريان استصحاب الوجوب في الأوّل.

و قيل في تقريبه وجوه:

الأوّل: استصحاب الوجوب الكلّي الجامع بين الاستقلالي و الضمني

بيان أنّ هذه التسعه قد كانت واجبه سابقا فالآن كما كانت، غايه الأمر وجوبها في السابق كان وجوبا ضمّيتا- المعبر في كلام شيخنا الأنصاري بالوجوب الغيري(١)- و الآين وجوبها استقلالي، و هذا لا يضرّ باستصحاب الوجوب الجامع بين الضمني و الاستقلالي.

الثاني: استصحاب وجوب نفس الواجب بنحو مفاد «كان» التامه،

نظير

استصحاب وجود الكثر بأن يقال: إن الوجوب المتعلق بالصلاه قبل ذلك كان ثابتا و الآن نشك في زواله، فالأصل بقاءه كما كنا نستصحب بقاء الكثر في مكان إذا شككنا في زوال الكثر الموجود فيه.

الثالث: استصحاب الوجوب بمفاد «كان» الناقصه، نظير استصحاب كثره الماء الموجود الذي أخذ منه كأس أو كأسان بحيث كان بنظر العرف هو الموضوع السابق بأن يقال: إن الصلاه كانت واجبه قطعاً و الآن نشك في وجوبها بواسطه تعدد جزء منه فنستصحب بقاءه.

و الفرق بين التقريبات الثلاثه أن الاستصحاب على الأولين يجرى حتى فيما إذا تعدد جميع الأجزاء إلا جزء واحد، فيستصحب وجوب هذا الجزء، و على الأخير لا- بد من بقاء الأجزاء على حال التمكن بمقدار لا يضر باتحاد الموضوع في نظر العرف، إذ الاعتبار في باب الاستصحاب بالموضوع العرفي لا الدليلي و لا الدقي الفلسفي، فلو فرض العجز عن النصف أو أزيد منه، فلا يجرى الاستصحاب، لعدم بقاء ذلك الموضوع المحكوم بالوجوب حينئذ بنظر العرف.

و الجواب عن الأول: أنه مبنى على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ممنوع، إذ لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه، و هو غير موجود في هذا القسم، فإن المتيقن سابقا- و هو فرد من الكلّي- مقطوع الارتفاع، و المشكوك فرد آخر منه، فما يحتمل بقاءه غير المتيقن سابقا. و هكذا في المقام المتيقن وجوده سابقا- و هو الوجوب الغيري المتعلق بتسعه أجزاء- ارتفع و زال قطعاً، و ما يحتمل بقاءه- و هو الوجوب الاستقلالي- فرد آخر منه مشكوك الحدوث.

و عن الثاني: أن استصحاب فعليه الوجوب المتيقن سابقا بنحو مفاد

«كان» التامه و إن كان لا إشكال فيه من جهة اتّحاد القضيّتين، إذ المشكوك- و هو الوجوب الاستقلالي - عين المتيقّن سابقا إلّا أنّ الوجوب لا بدّ له من متعلّق، و إذا لاحظنا الوجوب مع متعلّقه نرى أنّ المتيقّن هو الوجوب المتعلّق بعشره أجزاء، و هو مقطوع الارتفاع، و المشكوك و هو الوجوب المتعلّق بتسعه أجزاء، فهو فرد آخر منه.

و هذا نظير ما إذا علمنا بوجوب إكرام زيد في زمان و ارتفاعه في زمان آخر و شككنا في أنّه هل حدث وجوب آخر متعلّق بإكرام عمرو أو لا؟ فهل لنا أن نقول: وجوب الإكرام كان فعليا سابقا يقينا و الآن نشكّ في ارتفاعه فنستصعبه.

هذا، مضافا إلى أنّ استصحاب فعلية الوجوب المتيقّن سابقا لا يثبت الوجوب بالباقي غير المتعدّر، كما أنّ استصحاب وجود الكثر في الحوض لا يثبت كثرية الماء الموجود فيه.

و أمّا التقريب الثالث:

إشارة

فربّما يستشكل فيه بأنّ نظر العرف في بقاء الموضوع و اتّحاد المشكوك و المتيقّن و إن كان متّبعاً في الاستصحاب إلّا أنّه في المركّبات الخارجيه التي يعرف العرف مقوماتها تامّ، كما إذا وجبت قراءه قصيده إمري القيس بتمامها في زمان معيّن، ثمّ عجزنا عن قراءه بيت واحد منها لنسيان أو غيره، فحيث إنّ المركّب خارجيّ و يرى العرف الناقص منه بيت مع التام شيئا واحدا فلا إشكال في استصحاب الوجوب، و هكذا في استصحاب كثرية الماء المأخوذ منه شىء يسير، و أمّا في المركّبات الاعتباريه المخترعه للشارع- كالصلاه و الوضوء و الغسل و أمثالها- فلا يمكن استصحاب الوجوب بعد تعدّر شىء يسير منها، إذ من الممكن أن يكون هذا الشىء اليسير ممّا به قوام الواجب في نظر الشارع و قد خفى على العرف، فلا يفيد اتّحاد المشكوك و المتيقّن بنظر العرف في أمثال هذه المركّبات.

و لكنّ الإنصاف أنّ الاتّحاد بنظر العرف كاف في الاستصحاب مطلقا بعد ما بيّن الشارع أجزاء المركّب و دلّ الدليل على أنّ الأمر لا يسقط بتعدّد بعض الأجزاء و الشرائط، كالقراءة و القيام و الستر و الركوع و السجود.

و ذلك لأنّ العرف (١) يرى الوجوب المتعلّق بالصلاة قاعدا مع العجز عن القيام عين الوجوب المتعلّق بالصلاة قائما، و لا يراه فردا آخر من الوجوب مباينا له، و هذا يكفي في جريان استصحاب وجوب الأجزاء التسعة مثلا أو مقدار من الأجزاء يصدق عرفا بقاء وجوبه السابق، فالمناط أن يكون الباقي وجوبه عين وجوب الباقي و المتعدّد بنظر العرف، و معه لا بأس بجريان الاستصحاب بناء على ما هو المعروف من جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية.

و بالجملة، العرف يرى وجوب الباقي على تقدير وجوبه بقاء لوجوب المجموع فيما إذا كان المتعدّد يسيرا بحيث لا يكون الباقي عند العرف أمرا مغايرا للمجموع، فإذا رأى العرف الصلاة جالسا و الصلاة قائما موضوعا واحدا و رأى الجلوس و القيام من الأحوال العارضة على الصلاة، يحكم بمقتضى حكم الشارع ب «لا ينقض اليقين بالشكّ» ببقاء الوجوب المتعلّق بالصلاة قائما عند تعدّد القيام، و لو كان القيام في نظر الشارع من قبيل الأركان و ممّا به قوام الصلاة التي أوجبها، كان عليه التنبه و البيان، فمع عدمه يستكشف الاتّحاد في نظر الشارع أيضا، فيجرى الاستصحاب، لتحقّق موضوعه.

١- أقول: إنّ رؤيه العرف كلا الوجوبين واحدا متوقّفه على رؤيته الواجد و الفاقد واحدا، و هي تتوقّف على تشخيص الركن من غيره، و إذا فرضنا أنّ المركّب شرعيّ و أنّ بيان الركن و غير الركن بيد الشارع، فلا حظّ للعرف في فهم بقاء الموضوع و عدمه ما دام لم يفهم مثلا أنّ القيام- الذي هو وضع واحد- ركن في مقام و غير ركن في مقام آخر. (م).

هذا، وبقى الكلام فى الفرق المذكور، و هو الفرق بين العذر الابتدائى فلا يجرى الاستصحاب، لعدم تيقن الوجوب قبل الشك، و العذر الطارئ فيجرى، و التزم به شيخنا الأنصارى قدس سره (١)، و وافقه شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره هنا، و لكنّه - قدس سره - بنى فى بحث الاستصحاب على عدم الفرق، نظرا إلى أنّ الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه الإلهيه لا- يحتاج جريانه إلى فعلية الموضوع خارجا، و كونه ذا حكم فى زمان يقينا و مشكوك الحكم بعده، بل يكفى فى جريان الاستصحاب فيها فرض وجود الموضوع و كونه محكوما بحكم فى زمان يقينا و مشكوك الزوال فى الزمان اللاحق، كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و الماء النجس المتمم كرا، و استصحاب حرمة وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال و غير ذلك ممّا لا يتوقف استصحاب حكم الكلّى فيه إلّا على فرض وجود موضوعه (٣).

و هذا الكلام ممّا لا يمكن المساعده عليه،

فإن لاستصحاب الحكم أقساما ثلاثة:

أحدها: استصحاب الحكم الكلّى المشكوك

الذى لا- منشأ للشك فيه الاحتمال النسخ بحيث لولاه لكان الحكم ثابتا على ما هو عليه من سعه دائره موضوعه و ضيقها بلا شك، و هذا يسمّى باستصحاب عدم النسخ، الذى ادّعى المحدث الأسترآبادى الضروره على جريانه (٤).

الثانى:

استصحاب الحكم الكلّى الذى لم يكن الشك فيه من جهه

١- فرائد الأصول: ٢٩٤.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣١٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٤٥.

٤- نسبه إليه فى فرائد الأصول: ٣٢٣ و ٣٤٧.

احتمال النسخ، بل من جهة الشك في سعة دائره موضوعه و ضيقها، كاستصحاب نجاسه الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه، و الماء المتم كذا، و حرمة وطء الحائض بعد النقاء و قبل الاغتسال، فإن الشك في جميع ذلك ليس من جهة احتمال النسخ، بل من جهة سعة دائره الموضوع و ضيقها من أول الأمر، فلا نعلم أن موضوع حرمة الوطء - مثلا - هل هو وسيع يشمل قبل النقاء و بعده و قبل الاغتسال، أو ضيق لا- يشمل إلما أفراد الوطء حال الحيض؟ فحينئذ يفرض المجتهد وجود امرأه في الخارج قد انقضت أيام أفرائه و لم تغتسل بعد، و يقول: تلك المرأه المفروضه كانت محرمة الوطء قبل نقائها يقينا و الآن يشك في بقاء الحرمة، فيستصحابها و يفتى في رسالته بحرمة وطئها.

و الثالث: استصحاب الحكم الجزئي الشخصي،

مثل: استصحاب نجاسه هذا الثوب و طهاره هذا الماء، و هذا ليس من شأن المجتهد في شىء و لا أثر ليقينه و شكه أصلا بالنسبه إلى مقامه، بل ليس للمجتهد إلما الفتوى بجواز البناء على اليقين السابق فيما إذا علم طهاره شىء ثم شك في نجاسته مثلا، فإذا تحققت أركان الاستصحاب للمقآمد من اليقين السابق و الشك اللاحق، يجرى الاستصحاب و لو كان مجتهده معتقدا خلاف ذلك، و الاستصحاب في المقام فيما إذا كان العذر ابتدائيا- لا ينطبق على شىء من هذه الأقسام.

أمّا الأخير: فواضح، إذ ليس الشك في المقام من جهة الأمور الخارجيه، و هكذا الأول، ضروره أن وجوب أصل الصلاه معلوم لنا لا نشك فيه و لا نحتمل نسخه، و لو احتملنا لجرى الاستصحاب، و لكن لا ربط له بما نحن بصدده.

و أمّا عدم كونه من القسم الثانى: فلأن الوجوب سعة دائرته و ضيقها مجهولان لنا من أول الأمر، إذ تعلقه بأصل الصلاه و إن كان معلوما إلما أن شموله لمثل هذا المكلف غير المتمكن من إتيان جميع الأجزاء من أول الوقت

مشكوك، و ليس له حاله سابقه متيقنه حتى نجرى الاستصحاب و نحكم ببقاء تلك الحاله.

و الحاصل: أنّ استصحاب الحكم الكليّ - الّذى كان منشأ الشكّ فيه سعه دائره الموضوع و ضيقها- و إن كان لا يحتاج إلى وجود الموضوع و يكفى فرض وجوده إلّا أنّه لا- يكفى فرض الحاله السابقه، بل لا- بدّ من كون المجتهد بعد فرض وجود الموضوع- كفرض وجود ماء نجس أتمّ كترًا- متيقنًا بشىء فى زمان و شاكًا فيه فى زمان لا حق، فيحكم ببقاء المتيقن السابق بالاستصحاب، و أنّ الماء فى المثال نجس، و أمّا إذا لم تكن له حاله سابقه متيقنه- كما فى المقام- و لو بعد فرض وجود الموضوع، فلا- يكفى فرض الحاله السابقه فى جريان الاستصحاب، فلا يمكن استصحاب وجوب الباقي بالنسبه إلى المتعذر بالعدر الابتدائي، ضروره أنّه لم يكن متيقنًا فى زمان- و لو فرض وجود مكلف عجز عن القيام مثلاً- فى أوّل الوقت- حتى نستصحبه، و هل يمكن القول باستصحاب النجاسه فى الماء المتمّم كترًا، الّذى لم يعلم أنّ حالته السابقه قبل إتمامه كترًا هى النجاسه؟

و لعمري إنّ هذا لم يكن مترقبًا منه قدس سرّه.

هذا كلّه بحسب الأصل العملى، و أمّا الكلام فى ذلك بحسب الأصول اللفظيه و الأدلّه الخارجيه: فبالنسبه إلى الصلاه لا ريب فى التنزّل إلى المراتب النازله، لأنّها لا تسقط بحال، كما هو المروى (١)، و أفتى به المشهور، مضافًا إلى أنّه المنصوص بالخصوص فى بعض المراتب.

نعم، خصوص الطهور إذا تعذّر لا تجب الصلاه فى الوقت بمقتضى

١- لم نعر عليه بنصّه فى الكتب الحديثيه.

«لا- صلاة إلّا بطهور» و إنّما يجب القضاء فى خارجه، و أمّا «لا- صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» فهو محكوم بحديث «لا تعاد» (١).
المستفاد منه سقوط جزئيه غير الخمس فى غير حال العمد و الالتفات.

و أمّا بالقياس إلى غير الصلاة من الواجبات: فقد استدلّ بروايات ثلاث

إشاره

على وجوب المقدار الممكن منه إذا عجز المكلف عن جميع أجزائه و شرائطه.

إحداها: قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»

(٢) بتقريب أنّ «من» فى «منه» ظاهره فى التبعض، بل ادعى عدم استعمالها إلّا فى التبعض حتى فى مثل «خاتم من فضّه» غايه الأمر أنّها فى مثله للتبعض فى أفراد طبيعه بمعنى أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه، و فى مثل «لى من هذه الدار كذا» للتبعض فى الأجزاء، و البعضيه تاره تلاحظ بالنسبه إلى الكلّ و أخرى تلاحظ بالقياس إلى الكلّى.

و بالجمله، ظهور «من» فى الروايه فى التبعض لا ينكر، و كونها بيانيه أى زائده و كون «ما» فى «ما استطعتم» زمانيه حتى يكون المعنى: فأتوه، أو بمعنى الباء حتى يكون المعنى فأتوا به، خلاف الظاهر إن لم نقل بأنّه غير صحيح، فيصير معنى الروايه على هذا أنّه يجب على المكلف الإتيان بالبعض المستطاع من المركّب الذى امر به، و هذا كما يقال: «صلّى زيد بالمقدار الذى استطاع من أجزاء الصلاة» فالروايه ظاهره فى وجوب التنزّل إلى المراتب النازله من المركّب المأمور به، لكنّها لا تنطبق على موردها، فإنّ السؤال وقع فى موردها عن تكرار الحجّ، فلا يمكن حمله على الكلّ المأمور به.

١- الفقيه ١: ٢٢٥-٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل ٧: ٢٣٤، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث ٤.

٢- كنز العمال ٥: ٢١-١١٨٧٢.

لا يقال: إنّ «الشيء» في قوله عليه السلام: «إذا أمرتكم بشيء» إلى آخره، عامّ للكُلِّ و الكَلِّي، فينطبق على المورد و غيره، و لا موجب لتخصيص «الشيء» بخصوص الكَلِّي مع كونه عامًا له و للكُلِّ.

فإنّه يقال: نعم، إلّا أنّ الأمر بالكَلِّي ينحلّ إلى أفرادهِ و يتعدّد حسب تعدّد أفرادهِ، ففي الحقيقة ليس الأمر بالكَلِّي أمرا واحدا و إن كان صورهِ كذلك بل هو أوامر متعدّده.

و لمزيد التوضيح نقول: إنّ الإتيان تارة يتعدّى بنفسه، كما في قوله تعالى: وَ اللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ (١) و أخرى يتعدّى بالباء، كما يقال: «أتى بالصلاه» و على كلّ تقدير يكون الإتيان بمعنى الإيجاد في مثل «أتى بالصلاه» و «أتى الفاحشه» إمّا حقيقه أو يكون معناه في جميع الموارد هو المجرى، كما يقال: «أتيت زيدا» أو «أتيت عنده» أي جئته أو جئت عنده، و لكن يكون في مثل «أتى بالصلاه» و «أتى الفاحشه» كناية عن الإيجاد، كما أنّه في «أتى أهله» كناية عن الوطء، فهو متعدّد يحتاج إلى مفعول بنفسه أو بالواسطه، و لا- يمكن أن يكون مفعوله في الروايه هو الضمير المجرور، و تكون «ما» زمائيّه كما عرفت، بل لا- بدّ أن يكون مفعوله هو «ما استطعتم» بجعل «ما» موصوله، و لا مانع من تقديم متعلّقات الموصول- إذا كانت ظروفًا- عليه، كما يقال: «كل من الطعام ما تشتهي» و الظرف- و هو «منه»- متعلّق ب «ما استطعتم» و بيان له، و لا ينافي كون «من»- مع كونها تبعيضيّه- بيانيّه، كما في «خاتم من فضّه» فإنّها للتبعيض و التقطيع و لتبيين أنّ الخاتم بعض أفراد الفضّه و قطعه من هذه الطبيعه و من مصاديقها.

و لا ريب فى أن «من» ظاهره فى التبعض، و حيث إن التبعض على قسمين: التبعض بالنسبه إلى الأجزاء و بالنسبه إلى الأفراد، و الثانى لا يحتاج إلى عناية زائده، فإن الطبيعه تصدق على بعض أفرادها حقيقه، و الأول يحتاج إلى عناية، و هو اعتبار أن الأجزاء على تباينها و تباين كل منها مع الآخر شىء واحد، لقيام المجموع بغرض واحد، و كلمه «من» فى الروايه فى نفسها و إن كانت ظاهره فى هذا القسم من التبعض إلا أنها حينئذ لا تنطبق على موردها، فلا بد أن يقال: إنها استعملت فى التبعض الأفرادى.

و لحاظ التبعض الأجزائى أيضا فى هذا الاستعمال بحيث يكون الاستعمال فى الجامع بينهما يحتاج إلى مثونه لحاظ الأمور المتباينه و الأجزاء المختلفه الحقيقه أمرا واحدا فى هذا الاستعمال بخصوصه، و الأصل عدمه، فإنه مشكوك، فلا يمكن الحكم باستعماله فى الجامع بدون إحراز أنه لوحظ ذلك. هذا ما يترأى فى بادئ النظر.

لكن الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أن «من» زائده، و المعنى: «إذا أمرتكم بشىء فأتوه ما استطعتم» أو بمعنى الباء، فىكون التقدير «فأتوا به ما استطعتم» و يحتمل أن يكون متن الروايه أيضا «فأتوا به» كما حكى ذلك عن المجلسى - قدس سره - فى باب الصلاه من البحار (١).

و على كل تقدير تكون «ما» زمانيه، و يكون معنى الروايه على هذا مساوقا لقوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (٢) فتصير أجنبيه عن محل الكلام بالكليه.

١- ورد الحديث بلفظ «فأتوا منه» فى البحار ٢٢: ٣١ فى تاريخ النبى صلى الله عليه و آله، و لم نعر عليه فى باب الصلاه.

٢- البقره: ٢٨٦.

و الوجه فى ذلك: أنّ حمل «من» على التبعض الأفرادى أيضا لا ينطبق على مورد الروايه، الّذى هو السؤال عن تكرار الحجج، و من المعلوم أنّ وجوبه بنحو صرف الوجود، و لا- يجب فى العمر إلّا مرّه واحده، فلو لم نجعل «من» بمعنى الباء أو زائده، يلزم وجوب الإتيان بالحجج أزيد من مرّه واحده لمن كان قادرا على ذلك، بل تكون هذه الروايه دليلا على أنّ الأمر يقتضى التكرار، ضروره أنّ مقتضاها حيثئذ وجوب الإتيان بالمقدار الممكن من أفراد الطبيعه المأمور بها، فلا مناص عن جعل «من» زائده أو بمعنى الباء حتى تنطبق الروايه على موردها.

الثانيه: قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه»

(١) بتقريب أنّ «كلّه» فى الفقرتين لا- يمكن أن يراد منه مجموع الأفراد أو الأجزاء فى كليتهما بنحو سلب العموم بحيث يكون السلب فى كليتهما واردا على العموم، نظير «كلّه لم أصنع» لأنّه إذا لم يكن مجموع الأجزاء أو الأفراد مدركا، فلا محاله يكون مجموعها غير متروك، فلا معنى لإيجاب عدم تركه.

و هكذا لا يمكن أن يراد من كلّ منهما العموم الاستغراقى بنحو عموم السلب بحيث يكون السلب واردا على كلّ جزء أو فرد من الأفراد، ضروره أنّه لا معنى لإيجاب عدم ترك شىء من الأفراد أو الأجزاء- الّذى هو عبارته أخرى عن إيجاب جميع الأفراد أو الأجزاء- إذا لم يكن شىء منها مدركا و كان عدم الدرك كليّا، فلا مناص عن أن يكون المراد أنّه إذا لم يكن الدرك كليّا بنحو سلب العموم، لا يكون الترك كليّا بنحو عموم السلب، فيكون حاصل المعنى على هذا أنّ المطلوب و المأمور به- كالصلاه أو صوم شهر رمضان- إذا لم يمكن درك

جميع أجزائه أو أفراده لا يجوز ترك جميع أجزائه أو أفراده، بل يجب الإتيان بما يمكن إدراكه.

و أورد على الاستدلال بها صاحب الكفايه- قدّس سرّه- بأنّ «ما» لها ظهور إطلاقي في العموم بالقياس إلى الواجبات و المستحبات، و «لا- يترك» أيضا له ظهور إطلاقي في وجوب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك، و لا- بدّ من رفع اليد عن أحدهما، فإمّا يكون ظهور «لا يترك» في الوجوب مقيدا لإطلاق «ما» أو عموم «ما» رافعا لظهور «لا يترك» في الوجوب، و كلّ منهما يصلح أن يكون قرينه للآخر، فلا يبقى للروايه ظهور، و يكون كلّ منهما من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريته.

و يمكن الجواب عنه بما ذكرنا مرارا من أنّ الوجوب و الاستحباب ليسا من المداليل اللفظيه، و الأمر يستعمل في معنى واحد دائما، و هما إنّما ينتزعان من ترخيص المولى في الترك و عدمه بمعنى أنّ المولى إذا أمر بشىء يحكم العقل بلزوم الإتيان به ما لم يرخص المولى في تركه، و يرى العقاب على مخالفته مع عدم الترخيص في الترك، في محلّه، ف «لا- يترك» استعمل في معناه، غايه الأمر أنّ الترخيص ثبت في المستحبات، فيجب الإتيان بالمقدار الممكن الإدراك في الواجبات بحكم العقل، كما أنّ «اغتسل» في قوله عليه السلام:

«اغتسل للجمعه و الجنابه»^(١) استعمل في معنى واحد، و ثبت الترخيص في ترك الجمعه بالخصوص.

و يمكن أن يجاب على مبناه أيضا- من أنّ الوجوب و الاستحباب من المداليل اللفظيه المستفاده من نفس الصيغه- بأنّ «لا يترك» استعمل في الجامع

١- ورد ما بمعناه في الكافي ٣: ٤١- ١، و التهذيب ١: ١٠٧- ٢٧٩، و الوسائل ٢: ٢٦١- ٢٦٢، الباب ٣ من أبواب الجنابه، الحديث

بينهما، و هو مطلق المطلوبية، و إذا ثبتت مطلوبية ما يمكن إدراكه من الأجزاء ثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

و هذا نظير ما استدلوا به من آية النفر لحججه خبر الواحد من أنه إذا ثبتت مطلوبية الحذر عند الإنذار و محبوبية العمل بخبر الواحد يثبت وجوبه بعدم القول بالفصل.

فمن هذه الجهة لا إشكال في الرواية، إنما الإشكال في أن لفظ «ما» في الرواية هل هو كناية عن المركب ذى الأجزاء أو الكلى ذى الأفراد، أو عن «الشيء» الجامع بينهما؟ فإن كان الأول أو الأخير، يمكن التمسك بالرواية فى المقام، و إن كان الثانى، تصير أجنبيه عما هو محل الكلام من وجوب ما عدا المتعذر، و لا يمكن (١) أن يكون المراد منه الجامع بين المركب و الكلى، إذ

١- قوله: و لا يمكن إلى آخره. أقول: لزوم كون الأمر الواحد مولويًا و إرشاديًا عند إرادة الجامع يتوقف على كون الأمر إرشاديًا عند إرادة الكلى وحده، و هو غير صحيح. هذا أولًا- و ثانيًا: أن عدم وجود الجامع بين المولوى و الإرشادى ممّا لا يمكن المساعدة عليه. توضيح ذلك أنه إذا قال المولى: «أكرم العلماء» ثم قال ثانيًا: «أكرم العلماء» يكون الثانى أيضا مولويًا و إن كان غير تأسيسى، بخلاف الأول، فإنه مولوى تأسيسى. إذا عرفت هذا، فنقول: قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» بالنسبة إلى «صم أيام شهر رمضان» مثلًا تأكيد، فكما أن قوله: «صم أيام...» ليس إرشاديًا كذلك قوله: «ما لا يدرك...» فإذا أريد من «ما» الكلى ذو الأفراد وحده ليس أمره إرشاديًا حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد فى المولوية و الإرشادية عند إرادة الجامع بين الكلّ و الكلى، بل الأمر استعمل فى المولوية وحدها، و لا نحتاج إلى الجامع بين المولوية و الإرشادية حتى يقال: ليس لهما جامع. هذا أولًا- و ثانيًا: لو سلّم الإرشادية عند إرادة الكلى نقول: يمكن أن تكون المولوية و الإرشادية من الدواعى غير داخلتين فى المستعمل فيه، فالمستعمل فيه اللفظ معنى واحد، فلا إشكال فى إرادة الجامع بين الكلّ و الكلى من «ما». (م).

لو كان المراد منه ذلك، لزم أن يكون الوجوب المستفاد من «لا يترك كله» المتعلق بما عدا المتعذر من أجزاء المركب و أفراد الكلّي حكما مولويًا و إرشاديًا معاً، ضروره أنّ الواجب ذا الأفراد وجوبه استغراقي متعلق بكل فرد، فما عدا المتعذر من الأفراد كان واجبا استقلّ العقل بلزوم إطاعته و امتثاله مع قطع النظر عن الرواية، ف «لا يترك» لا يمكن أن يكون حكما مولويًا بل لا يكون إلما إرشادا إلى ما استقلّ به العقل، فبهذا الاعتبار «لا يترك» حكم إرشادي، و باعتبار أنّ المراد من لفظ «ما» هو المركب ذو الأجزاء أيضا لا بدّ أن يكون «لا يترك» حكما مولويًا، بداهه أنّ الوجوب المتعلق بالمركب قبل تعذر بعض الأجزاء قد سقط قطعاً بالتعذر، و لم يتعلّق بما عدا المتعذر، و إنّما يصير واجبا بالرواية، ف «لا يترك» بالنسبه إلى المركب ذى الأجزاء لا يمكن إلما أن يكون مولويًا، و من المعلوم أنّه لا يمكن الجمع بين الإرشاديّه و المولويّه فى حكم واحد، فاحتمال إرادته الجامع بين المركب و الكلّي من لفظ «ما» ساقط من أصله.

و بهذا ظهر أنّ لفظ «شىء» فى الروايه السابقه أيضا لا يمكن أن يراد منه الجامع بينهما، لعدم إمكان الجمع بين الإرشاديّه و المولويّه فى أمر «فأتوا» فعلى تقدير التنزّل و تسليم أنّ «من» تبعيضيّه لا للتعديه لا يمكن التمسك بالروايه من هذه الجبهه.

يبقى احتمالان آخران: أحدهما: أن يكون «ما» كناية عن المركب ذى الأجزاء، و الآخر: أن يكون كناية عن الكلّي ذى الأفراد، و ليس فى الروايه ظهور فى الأوّل حتى تتميّك به فى المقام، فمن الممكن أن يكون المراد من «ما» هو الكلّي ذا الأفراد، و أنّ الواجب ذا الأفراد- كصوم رمضان أو إزاله النجاسه عن المسجد- إذا لم يمكن إدراك جميع أفراده لا يجوز ترك جميع أفراده، بل يجب صوم عشرين يوما مثلا إذا تعذرت عشره أيام منه، و هكذا إذا

كانت عشرون موضعا من المسجد نجسه و لم يتمكن المكلف من إزاله النجاسه إلّا عن موضع منها، يجب عليه ذلك، و لا يجوز ترك هذا المقدار الممكن، كما هو مقتضى طبع الجاهل، فإنّه إذا رأى أنّه لا- يتمكن من إزاله النجاسه عن جميع مواضع المسجد، النجسه العشره مثلا، لا يزيل النجاسه عن الموضع الواحد الذى يمكنه أيضا، و يلحقه بالباقي.

و بالجمله، حيث يدور أمر «لا- يترك» بين كونه إرشاديا و كون «ما» كناية عن الكلّي، و بين كونه مولويا و «ما» كناية عن المركّب، و لا ترجيح لأحد الاحتمالين، تصير الروايه مجمله لا يمكن التمسك بها.

إن قلت: إذا صدر أمر من المولى و دار أمره بين المولويّه و الإرشاديّه، فلا- ريب فى حمله على المولويّه، فلا- بدّ من حمل «لا يترك» على المولويّه، و أنّ المراد من «ما» هو المركّب.

قلت: ظهور الأمر فى المولويّه و إن كان لا ينكر إلّا أنّه فيما إذا كان المتعلّق معلوما، كما فى الأمر بأداء الدّين، الّذى يحتمل أن يكون إرشادا إلى ما استقلّ به العقل من حسن الإحسان فى جزاء الإحسان، لا فيما لم يكن المتعلّق معلوما، كما فى المقام الّذى لا يعلم أنّ أىّ شىء هو نائب فاعل «لا يترك» و بما أنّ هذا الظهور- أى ظهور الأمر فى المولويّه- ليس ظهورا وضعيا، لا يمكن أن يثبت متعلّقه و يعيّن أنّه المركّب لا الكلّي.

و ممّا يؤيد كون المراد من لفظ «ما» هو الكلّي دون المركّب: أنّ لآزم الأوّل (1) وجوب جزء واحد من مائه جزء إذا كان للمركّب مائه جزء و لم يتمكن المكلف إلّا من إتيان جزء واحد منها، فلا بدّ من تقييد الروايه بما إذا كان الباقي

بمقدار معظم الأجزاء مع أنها مطلقه، وهذا بخلاف حملة على الكلّي، فإنّه لو كان له ألف فرد و لم يتمكّن المكلف من إيجاد فرد واحد منها، فهو واجب على القاعده، و لا- نحتاج إلى تقييد الروايه. فظهر أنّه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه أيضا على المطلوب.

الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

الثالثه: قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١).

و تقريب الاستدلال به أنّ «لا- يسقط» إمّا إنشاء- نهى أو نفي يراد به النهى- أو إخبار، فعلى الأوّل يدلّ على أنّ الواجب ذا الأجزاء أو ذا الأفراد إذا كانت له مراتب و أفراد بعضها ميسور و بعضها معسور، لا يسقط الميسور منه بالمعسور، بل يبقى الميسور بنفسه أو بحكمه على حاله. و على الثانى يدلّ على أنّ الميسور أو حكمه ثابت و لم يسقط فى الشريعه المقدّسه بالمعسور، فالمرتبه العاليه من الواجب إذا تعدّرت لا بدّ من التنزّل إلى المرتبه السافله الميسوره، لعدم سقوطها أو سقوط حكمها بواسطه التعدّر عن المرتبه العاليه.

هذا، و لكن يجرى فيه على تقدير كون «لا يسقط» إنشاء جميع ما تقدّم إشكالا و جوابا.

مضافا إلى أنّ السقوط- سواء كان المراد سقوط نفس الواجب أو سقوط حكمه- لا يمكن أن يكون متعلّقا للتكليف، ضروره أنّه ليس تحت اختيار المكلف، بل أمر ثبوت الفعل على ذمه المكلف أو سقوطه عن ذمته، و هكذا ثبوت الحكم و سقوطه بيد الشارع لا مساس له بالمكلف أصلا.

و على تقدير كون «لا يسقط» إخبارا و إن كان لا يرد عليه ما أورد عليه على تقدير كونه إنشاء إلّا أنّ الذى يرد عليه حينئذ أنّ السقوط فرع الثبوت، و فى

الكلى ذى الأفراد يصدق أنّ الحكم الثابت على الفرد الميسور لا- يسقط بواسطه سقوطه عن الفرد المعسور، بل هذا المعنى ارتكازى لكلّ عاقل، و أما فى المركب ذى الأجزاء إذا تعذر جزء منه لم يثبت وجوب لما عدا المتعذر حتى يقال: إنّه ميسور و لا يسقط وجوبه الثابت له بسقوط الوجوب عن المجموع المعسور، بل وجوبه أول الكلام، و نحن نريد إثباته بالقاعده، و وجوبه الثابت له قبل التعذر كان ضمّياً و سقط بالتعذر قطعاً.

فالإنصاف أنّ هذه الروايه أيضا لا- دلالة لها على وجوب ما عدا المتعذر من أجزاء المركب، بل هو إرشاد إلى ما ارتكز فى الأذهان من عدم سقوط حكم بعض أفراد الكلى بسبب سقوطه عن بعضها الآخر.

فأتضح أنّ شيئاً من الروايات الثلاث لا يدلّ على المطلوب، بل مقتضى القاعده فيما إذا تعذر جزء أو شرط من الواجب هو: البراءه عن التكليف بالباقي، فإنّه مشكوك فيه إلّا فى الصلاه، لورود الدليل الخاصّ، و إلّا إذا كان المتعذر يسيراً بحيث يعدّ الوجوب المتعلّق به على تقدير ثبوته بقاء للوجوب السابق المتيقّن المتعلّق بالمركب، فإنّه يجرى فيه الاستصحاب، و يحكم بوجوب الباقي به بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّه، و لنا كلام فى ذلك سيّجى ء إن شاء الله.

الأمر الثالث: إذا دار الأمر بين شرطيه شىء أو جزئيه و مانعيته أو قاطعيته،

إشاره

و بعباره أخرى: إذا علم إجمالاً- باعتبار شىء ء فى الواجب وجوداً أو عدماً، فإمّا أن يكون ذلك فى واقعه واحده، كما إذا نذر صوم يوم معيّن و شكّ فى قاطعيته شىء ء للصوم و شرطيته مثلاً أو يكون فى وقائع متعدّده، كما فى صوم شهر رمضان، أو يكون فى مثل ما يكون له أفراد طوليه و عرضيه، كالصلاه الواجبه فيما بين الحدين: الزوال و الغروب،

فهنا مسائل ثلاث:

إشاره

الأولى: ما إذا كان الدوران في واقعه واحده لا يمكن فيها لا الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه،

كصوم يوم معين، و لا ريب في التخيير بين الإتيان بالصوم مقترنا بهذا الشيء و مجردا عنه.

الثانيه: ما إذا كان الدوران في وقائع متعدده،

كصوم كل يوم من شهر رمضان، و لا- إشكال في التخيير في هذا الفرض أيضا لكن ابتداء لا استمرارا، كما مر في المباحث السابقه، و مثلنا له بما إذا دار الأمر بين وجوب وطء امرأتين، لتعلق الحلف عليه، و بين حرمه ذلك، لتعلقه على تركه، و قلنا: إنه يجب إمّا وطء كل منهما أو ترك كل منهما تحصيلًا للموافقه الاحتماليه الممكنه و إن كان أمر كل بنفسه دائرا بين محذورين، المقتضى للتخيير، و ذلك لأنه إذا وطئ إحدهما و ترك وطء الأخرى، يقطع بالمخالفه، و قد تقدّم فيما تقدّم أنّ العلم الإجمالي يقتضى أمرين: وجوب الموافقه القطعيه، و حرمه المخالفه القطعيه، فإذا أمكنت كلتاهما، تجب الأولى و تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن الموافقه القطعيه فقط، كما في المقام، تحرم الثانيه، و إذا لم يمكن المخالفه القطعيه فقط- كما إذا علم بوجود أحد أشياء و اضطرّ إلى فعل بعضها- وجبت الأولى.

و بالجمله، العقل مستقلّ بوجود الإطاعه أو لا علما مع التمكن، و ثانيا احتمالا إذا لم يتمكن من تحصيل العلم بإطاعه التكليف المعلوم و امتثاله.

الثالثه: ما إذا كان الدوران فيما يكون له أفراد طوليّه و عرضيّه،

و هذا الفرض هو الذي محلّ الكلام في المقام.

و ظاهر شيخنا الأنصارى- قدس سرّه- التخيير(١). و غايه توجيهه أنّ كلّا من

المانعيه و الجزئيه حيث إنه مشكوك يرفع بحديث الرفع و غيره من أدله البراءه، و لا- يلزم من جريان الأصل في كليهما إلّا المخالفه القطعيه الالتزاميه، و هي غير مانعه عن جريان أصل البراءه في أطراف العلم الإجمالي، و إنّما المانع منه على مبناه قدّس سرّه- كما تكرر في كلامه- هو لزوم المخالفه القطعيه العمليّه، و هو في المقام مفقود، ضروره أنّ المكلف لا يعقل أن يكون فاعلا و تاركا للمشكوك في صلاته.

و هذا- كما أفاده شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- لم يكن مترقبا من مثله قدّس سرّه، فإنّ الأمور به ليس هذه الصلاه الشخصيه الخارجيه حتى يقال: إنّ الأمر دائر بين محذورين لا يمكن الموافقه القطعيه و لا المخالفه القطعيه، بل الأمور به هو الطبيعه، و لها أفراد طوليه و عرضيه، و من الواضح أنّه يمكن للمكلف القطع بالموافقه بإيجاد فردين من طبيعه الصلاه فاعلا- في أحدهما المشكوك و تاركا إياه في الآخر، كما أنّه يمكنه أن يترك الصلاه أصلا، فلا- ريب في وجوب تكرار الصلاه و الإتيان مع المشكوك تاره و مجردا عنه أخرى.

هذا، مضافا إلى أنّه- قدّس سرّه- التزم فيما دار أمر الصلاه بين القصر و التمام بوجوب الجمع(٢)، مع أنّه صغرى من صغريات هذه الكبرى، فإنّ أمر السلام في الركعه الثانيه مرّد بين كونه جزءا للصلاه على تقدير كون الواجب في الواقع هو القصر، و بين كونه قاطعا على فرض كون الواجب هو التمام.

١- أجود التقريرات ٢: ٣١٦.

٢- فرائد الأصول: ٢٦٤.

خاتمه: فى شرائط الأصول

أما الاحتياط:

إشارة

فلا إشكال و لا كلام فى عدم اعتبار شىء فى حسنه بالقياس إلى المعاملات بالمعنى الأعم، و هكذا العبادات فيما إذا لم يتمكّن المكلف من تحصيل القطع أو ما فى حكمه بالواقع، ضروره أنّ قصد الوجه - على فرض اعتباره - إنّما يعتبر فى حال التمكن لا مطلقا، إذ الإتيان باحتمال الأمر - مع عدم التمكن - غاية ما يتمكّن المكلف من الانقياد و الطاعة.

و لا فرق فى ذلك بين أن يحتاج الاحتياط إلى التكرار و عدمه إلّا إذا كان بحيث يعدّ المحتاط مجنونا مثلا.

و هكذا لا إشكال فى حسن الاحتياط فى العبادات فيما إذا كان تحصيل القطع بالواقع أو ما فى حكم القطع به ممكنا و لكن لم يجب ذلك بأن كانت الشبهه بدويّه يجرى فيها البراءه بعد الفحص بالمقدار اللازم، أو موضوعيّه لم يجب فيها الفحص و يجرى فيها الأصل النافى للتكليف من استصحاب أو براءه أو نحوهما، و ذلك لأنّ الإتيان باحتمال المطلوبيّه و برجا إدراك الواقع مع ترخيص الشارع للترك من أعلى مراتب الطاعة و الانقياد، فإذا احتاط و أتى بالعباده المحتمل وجوبها باحتمال المطلوبيّه و بعد ذلك انكشف أنّها كانت واجبه فى حقّه، فقد امثلها و أتى بها على ما هى عليها. و احتمال الإخلال بقصد الوجه مدفوع بأنّه على فرض اعتباره ليس لدليله إطلاق لفظى يشمل هذا الفرض أيضا.

و إنّما الكلام و الإشكال فيما إذا أمكن القطع أو ما فى حكمه بوجوب

العباده اجتهادا أو تقليدا و لم يكن من موارد يجرى فيها البراءه بأن كانت الشبهه حكميه قبل الفحص مع إمكانه- أى الفحص- و الاحتياط فى هذا الفرض إمّا لا- يحتاج إلى التكرار أو يحتاج، و فى الثانى إمّا يكون أصل التكليف معلوما و كان التريدي فى متعلقه، كما إذا علم أصل وجوب الصلاه يوم الجمعه و لكن تردّد أمره بين أن يكون متعلقا بالظهر و كونه متعلقا بالجمعه، أو لا يكون إمّا احتمال التكليف الذى تردّد متعلقه بين أمرين على تقدير وجوده.

فهنا مسائل ثلاث:

الأولى: فيما لا يحتاج إلى التكرار.

و الظاهر أنّ المعروف بينهم هو جواز الاحتياط و حسنه، و لم يعرف خلاف إمّا من القائلين باعتبار قصد الوجه. و قد مرّ الجواب عنه بالقطع بعدم الاعتبار أولا من جهه أنه ممّا يغفل عنه العامه، فلا بدّ من التنبيه عليه بالخصوص، و بالروايه (١) المستفاد منها أنّ الموضوع لا بدّ أن يؤتى بنّيه صالحه يقصد بها ربّه ثانيا، فإنّ الآتى بالعباده باحتمال الأمر و المطلوبيه لربّه لم يقصد إمّا ربّه، و بأصل البراءه ثالثا لو شككنا فى ذلك، إذ اعتبار الجامع بين قصد الأمر العلمى و الاحتمالى- و هو الإضافه إلى الله تبارك و تعالى- معلوم لنا و خصوصيه قصد الأمر العلمى مشكوكه يجرى فيها البراءه.

هذا، و قد اختار شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فى بحث الاشتغال من الدوره الأخيره وجوب الفحص و الإتيان بقصد الأمر علما، لا من جهه اعتبار قصد الوجه، بل بدعوى القطع أولا بأنّ العقل يستقلّ بأنّ الامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال الأمر فى طول الامتثال التفصيلي و الانبعاث عن شخص الأمر، و أنّ العقل لا يرى حسنا للامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال البعث

١- الكافي ٣: ٢٦٨-٣، الوسائل ١: ١٠٧، الباب ٢٤ من أبواب مقدّمه العبادات، الحديث ٣.

مع التمكن من الانبعاث عن شخص البعث.

و ادعى ثانيا على فرض الشكّ عدم الجواز بمقتضى قاعده الاشتغال، نظرا إلى أنّ العباده لا بدّ أن تقع على صفة الحسن بالقطع، فإذا شكّ في وقوعها على صفة الحسن، لا يجوز الاقتصار عليها، بل يجب إيقاعها بنحو يحصل معه القطع بحسنها، فلا بدّ في المقام من الفحص و العلم بشخص الأمر و الانبعاث عنه حتى يحرز وقوعها على صفة الحسن (١).

و فيه أولا: أنا نقطع بأنّ الامتثال الاحتمالي في عرض الامتثال التفصيلي، ضروره أنّه أيضا انقياد للمولى، و الانقياد حسن بالذات، و ما يكون حسنا بالذات لا يعقل انفكاك الحسن عنه إلّا بعروض جهه مقبّحه عليه، و ليس في المقام جهه مقبّحه.

و ثانيا: إطلاق الروايه الوارده في باب الوضوء شامل للمقام أيضا، فإنّ زكاه التجاره باحتمال الأمر و المطلوبيه لا تكون إلّا بتيه صالحه يريد بها ربّه، فيشمله قوله عليه السلام: «إذا كان بتيه صالحه يريد- أو يقصد- بها ربّه».

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ ما يعتبر في العباده هو أن يكون العمل بداع إلهي و يضاف إلى الربّ بنحو من أنحاء الإضافه، فإذا فرضنا أنّه أتى بذات العباده و قد أضافها إلى الله تعالى، فأتيه حاله منتظره لعدم تحقّق الامتثال بعد.

و ثالثا: لو وصلت النوبه إلى الأصل العملي، فالمرجع هو البراءه، فإنّه من دوران الأمر بين التعيين و التخير، فإنّ الشكّ في أنّ المعبر هو خصوص قصد شخص الأمر أو يكفى الانبعاث عن احتمال الأمر أيضا، فبما أنّ الجامع

بين الأمرين متيقن الاعتبار، و اعتبار خصوص قصد شخص الأمر مشكوك تدفع الخصوصيّه المشكوكه بالبراءه.

المسأله الثانيه: ما علم أصل التكليف و تردّد متعلّقه بين أمرين.

و وجه عدم حسن الاحتياط فى ذلك و الفرق بينه و بين ما لم يعلم أصل التكليف أحد أمرين:

الأول: اعتبار قصد الوجه فى خصوص ما علم أصل التكليف دون ما ليس فيه إلّا احتمال التكليف.

وفيه: أنّ هذا الفرق بلا وجه، مضافا إلى أنّه غير فارق، فإنّ الآتى بالظهر و الجمعه إنّما يأتى بالواجب بقصد الوجه و ينبعث عن نفس الأمر، إذ المفروض أنّ داعيه إلى العمل ليس إلّا أمر المولى المعلوم له، غايه الأمر أنّ التمييز ليس فى البين، فإنّه لا يدرى أنّ أيّا منهما هو المأمور به.

الثانى: ما اختاره شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- فى دوره السابقه و فى مبحث القطع من هذه دوره من أنّ الامتثال الاحتمالى يكون فى طول الامتثال التفصيلى مع العلم بالتكليف، و أمّا مع مجرّد احتمال التكليف يرى العقل الامتثال الاحتمالى و الانبعاث عن احتمال البعث فى عرض الامتثال التفصيلى و الانبعاث عن شخص البعث مع التمكن منه (١).

و هذا الوجه أيضا بلا وجه بعد ما عرفت من عدم تماميّه أصل المبني.

المسأله الثالثه: ما يحتاج إلى التكرار و لم يكن أصل التكليف معلوما

بأن احتمال تكليف على تقدير ثبوته تردّد متعلّقه بين أمرين.

و قد ذهب شيخنا الأنصارى- قدّس سرّه- إلى عدم حسن الاحتياط حينئذ من

جهه أنه يلزم منه اللغو و اللعب و العبث بأمر المولى، فإن من اشتبهت القبلة عليه و اشتبه ثوبه الطاهر و مسجده الطاهر بين خمسه ثياب و خمسه مساجد مثلا إذا أراد الاحتياط، يلزمه أن يأتي بمائه صلاه إلى أربع جوانب فى كل جانب خمسا و عشرين صلاه حتى يعلم بإتيان صلاه واحده فى ثوب طاهر على مسجد طاهر إلى القبلة، و هذا لا يعدّ امتثالا لأمر المولى عند العقلاء، بل يعدّ لعبا و عبثا بأمره (١).

و أجاب عنه صاحب الكفايه بجوابين:

الأول: أن الاحتياط ربما لا يكون عبثا، بل يكون بداع عقلائي.

الثانى: أن اللعب و العبث ليسا فى نفس الامتثال، بل فى كفيته (٢).

و فى كلا الجوابين مسامحه واضحه.

أمّا الأول: فلأن الامتثال لا بدّ و أن يكون بداع إلهى و لا يكفى الداعى العقلائى، و إن كان المقصود أن كفيته الامتثال ليست عبثا بل بداع عقلائى، فلا يكون جوابا مستقلا، بل لا بدّ من انضمام الثانى إليه.

و أمّا الثانى: فلأن كفيته الامتثال لا يعقل أن تكون عبثا دون الامتثال، فإنها ليست إلّا عباره عن إتيان الأمور به على ما هو عليه، و بإتيان العمل بهذه الكفيته - أى على ما هو عليه - يتحقّق الامتثال، و المفروض أن المكلف أتى به كذلك، و اللعب و العبث ليسا فى شىء من الأفراد مع قطع النظر عن انضمام الغير إليه، فكلّ واحد منها إذا لوحظ لا بشرط، لا لعب و لا عبث فيه، و إنّما اللعب و العبث يلزمان - على فرض لزومهما - من انضمام غير الأمور به إلى الأمور به، فنفس الأمور به لا لعب و لا عبث فيه، لوقوعه على ما هو عليه،

١- فرائد الأصول: ٢٩٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٢٣.

وإنما اللعب و العبث فى تحصيل القطع بتحقيقه و العلم بامثال الأمر، فإنّ له طريقين: أحدهما: السؤال عن العالم مثلا، و هو طريق عقلائي، و الآخر:

التكرار المذى ليس طريقا عقلائيّا فرضا، فلو فرضت اللغويّه و العبثيه فإنّما هى فى كيفيه تحصيل القطع بالامثال لا- فى نفس الامثال و لا فى كيفيه الامثال.

و من جميع ما ذكر ظهر أنّه لا يعتبر فى حسن الاحتياط شىء، و ظهر أيضا أنّ ما نسب شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- إلى شيخنا الأنصارى، و إلى أستاذه السيّد- و إن لم يذكره فى حاشيه نجاه العباد- من الفتوى بلزوم الإتيان أوّلا بما هو وظيفته الآن بحسب تقليده من القصر و الإتمام ثمّ الاحتياط بالآخر(1)، ليس على ما ينبغى، بل يتحقّق الاحتياط و يحسن سواء قدّم ما أدى إليه الطريق أو أخره، ضروره أنّ معنى حجّيه الطريق ليس إلّا جواز الاقتصار على ما أدى إليه، و عدم جواز الاكتفاء بخلافه، و ليس مقتضاه منع المكلف عن العمل بخلافه حتى مع الإتيان بمؤداه بعد ذلك، و لا يضّرّ ذلك بقصد الوجوب أيضا، فإنّ ما أدى الطريق إلى وجوبه لا- يخرج عن الوجوب بإتيان ما يحتمل وجوبه و لم يؤدّ إليه الطريق أوّلا- بل بعد على وجوبه، فيمكن للمكلف إتيانه بقصد الوجوب كما هو ظاهر. هذا كلّه فى شرائط الاحتياط.

و أمّا البراءة:

فالعقلية منها

لا ينبغى الريب فى عدم جريانها قبل الفحص، ضروره عدم تحقّق موضوعها المذى هو عدم البيان، و قد مرّ أنّ المراد من البيان جعل التكاليف فى محلّ يمكن للمكلف أن يصل إليه عادة و لو بالفحص، فمع عدم الفحص لا يحرز موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

و أمّا البراءة الشرعيّه:

اشاره

فأدلّتها و إن كانت مطلقه تشمل الشبهات قبل

الفحص و بعد الفحص، الموضوعي و الحكمي، بل دلّ الدليل الخاصّ في بعض موارد الشبهات الموضوعي على عدم وجوب الفحص،

إلّا أنّه استدللّ لوجوب الفحص في الشبهات الحكمي و عدم جريان البراءة الشرعيّ فيها بوجوه:

الأول: الإجماع.

و لا يخفى أنّه لا يفيد، إذ يحتمل أن يكون مدركه هو الوجوه العقليّ و النقلية المذكوره في المقام.

الثاني: العقل بتقريبين:

أحدهما: العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو فحص عنها لظفر بها.

و أجاب عن هذا التقريب صاحب الكفايه- قدس سرّه- بأنّه أخصّ من المدعى، فإنّ المدعى هو وجوب الفحص في جميع الشبهات الحكمي سواء كانت بدويّه أو مقرونه بالعلم الإجمالي، و الدليل يختصّ بالثاني، و لا يشمل ما إذا انحلّ العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال(١).

و استشكل عليه شيخنا الأستاذ- قدس سرّه- بأنّ هذا العلم الإجمالي لا ينحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، فإنّ معلومه معلّم بعلامه، و هو وجود تكاليف في الكتب الأربعة مثلا، و إذا كان المعلوم بالإجمال ذا علامه كما إذا علم إجمالا بأنّ ذمته مشغوله بمقدار من الدين- الذي هو مكتوب في دفتر- لزيد، لا ينحلّ العلم بالعلم التفصيليّ بالأقلّ و الشكّ في الأكثر.

و السرّ فيه: أنّ حقيقه هذا العلم ترجع إلى علمين: علم يكون معلومه هو

العدد و المقدار. و آخر يكون معلومه هو تعلق التكليف بذي العلامه، فإذا انحل العلم الأوّل بالظفر بمقدار و عدد، يبقى العلم الثانى على تنجيزه، فالعلم بالمقدار المعلوم بالإجمال من الدين و إن كان يوجب انحلال هذا العلم إلّا أنّ العلم بأنّ جميع ديونه مكتوبه فى دفتره منجز و موجب للفحص و عدم جريان البراءه فى الزائد عن المقدار المعلوم بالإجمال أيضا، و هل يلتزم أحد بأنّ مثل هذا الرجل يكتفى بمراجعته صفحه من دفتره، فإذا ظفر بثبوت مقدار من الدين، أدّى هذا المقدار فقط، و يجرى البراءه عمّا زاد بدعوى انحلال العلم؟

ففى المقام أيضا الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف لا يوجب انحلال العلم بثبوت تكاليف معلّمه بعلامه كونها فى الكتب المعتمره للشيعه (١).

و هذا الذى أفاده- قدّس سرّه- تامّ فيما إذا لم يكن ذو العلامه أيضا مردّدا بين الأقلّ و الأكثر، كما إذا تردّد إناء زيد، النجس بين عشره إناءات و علم بنجاسه أحدها و احتملت نجاسه الأكثر أيضا حيث إنّ العلم بنجاسه إناء بالخصوص أو قيام اليئنه على ذلك لا يوجب انحلال العلم بنجاسه إناء زيد بخصوصه المرّدّد بين الإناءات العشر بل بعد هذا العلم الإجمالى باق على حاله.

و أمّا إذا كان نفس ذى العلامه أيضا مردّدا بين الأقلّ و الأ-كثر، كما إذا علم بنجاسه إناء زيد فى المثال و لم يعلم أنّ له إناء واحدا أو اثنين أو ثلاثا و هكذا إلى عشره، فالعلم التفصيلي بالمقدار المعلوم بالإجمال من ذى العلامه يوجب انحلال كلا العلمين، ضروره أنّا إذا علمنا تفصيلا بنجاسه إناء واحد من زيد، فبعد ذلك لا علم لنا بنجاسه شىء من الإناءات التسع الباقية، و نحتمل وجدانا طهاره جميعها، و المقام من هذا القبيل فإنّ نفس التكاليف الثابته فى الكتب

المعتمده للشيعه بالعلم الإجمالى مردّده بين الأقلّ و الأكثر بهذا العنوان، فإذا ظفرنا بالمقدار المعلوم بالإجمال منها، فلا محاله ينحلّ كلا العلمين: العلم الإجمالى بثبوت تكاليف علينا، و العلم بوجود تكاليف فى هذه الكتب المعتمده.

و مثال الدفتر أيضا كذلك، و وجوب الفحص فيه ليس من جهه عدم انحلال العلم الإجمالى و إلّا للزم الاحتياط لو فقد الدفتر و لم يتمكّن من الفحص، مع أنّه لا- يجب قطعاً، بل يكون لدليل خارج، نظير وجوب الفحص عن بلوغ المال إلى حدّ النصاب و عدمه، و عن تحقّق الاستطاعه و عدمه، و غير ذلك ممّا يجب الفحص فيه مع أنّه ليس علم إجمالى فى البين.

و ثانيهما: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الفحص عمّا لا ينكشف غالباً للمكلّف من الأحكام إلّا بالفحص،

و لولاه لوقع فى المخالفه كثيرا، بداهه أنّ مبنى الشرع ليس على إيصال التكاليف إلى المكلّف قهراً، بل على تبليغها على النحو المتعارف، و هو جعلها فى محلّ يمكنه أن يصل إليه. و هذا من صغريات وجوب النّظر إلى معجزه من يدعى النبؤه، و إلّا لزم إفحام الأنبياء، فأدّله البراءه مختصّه بخصوص الشبهات البدويّه بعد الفحص.

و بعباره أخرى: هذه القرينه العقلية موجه لانصرافها عن الشبهات قبل الفحص و موجه لعدم انعقاد ظهور لها فى ذلك

الثالث: الأخبار المتظافره المتكاثره الدالّه على أنّ التعلّم واجب،

و لا- يكون الجهل عذرا عند المخالفه مع التمكن من العلم بالحكم بالفحص، فهى مخصّصه لعمومات أدّله البراءه، و جمله من أدّله البراءه و الاحتياط أيضا لها قوه ظهور فى وجوب التوقّف و الاحتياط فى خصوص الشبهات قبل الفحص، كما مرّ بيانه.

و هذان الوجهان الأخيران- أى التقريب الثانى من تقريبي الدليل العقلي، و الوجه الأخير- هما العمده فى المقام.

و من ذلك يظهر الكلام فى الاستصحاب أيضا و أنه- بناء على جريانه فى الأحكام الكليّه- لا يجرى إلّا بعد الفحص بمقتضى هذه الأخبار.

و أما التخيير العقلي فهو كالبراءه العقليّه فى عدم استقلال العقل به قبل الفحص.

بقى فى المقام أمران:

الأول:

أنّ المقدّس الأردبيلي(١)- قدّس سرّه- ذهب إلى أنّ التعلّم واجب نفسى تهيئى و يستحقّ تاركه العقاب لو أذى إلى المخالفه، و تبعه على ذلك تلميذه صاحب المدارك(٢)، و مال إليه بل اختاره أخيرا صاحب الكفايه(٣) قدّس سرهما.

و المشهور على أنّ وجوبه مقدّمى. و هو الظاهر من ظواهر الأخبار، فإنّ قوله عليه السلام أوّلا: «هلاّ عملت» و بعد ذلك: «هلاّ تعلّمت»(٤) له قوّه ظهور فى أنّ العقاب على ترك الواقع و مخالفته لا على ترك التعلّم، و أنّ التعلّم واجب مقدّمه للعمل.

و على كلّ حال لا إشكال فى استحقاق العقاب على المخالفه عند ترك التعلّم فى غير الواجبات المشروطه و الموقّته، و أمّا فيها فلا إشكال أيضا إن لم يكن ترك التعلّم سببا للعجز عن الامتثال بعد الوقت و بعد حصول الشرط، و لا سببا لإحراز الامتثال بعد ذلك، بل يمكن المكلف أن يتعلّم بعد دخول

١- مجمع الفائدة و البرهان ٢: ١١٠.

٢- مدارك الأحكام ٣: ٢١٩.

٣- كفايه الأصول: ٤٢٦.

٤- أمالى المفيد: ٢٢٧- ٢٢٨- ٦، و عنها فى البحار ٢: ٢٩- ١٠.

الوقت أو حصول الشرط، و يأتي بالواجب على ما هو عليه، كما في مسألة الحجّ. فإن ترك التعلّم بعد الوقت أيضا و لم يتمكن من الامتثال أو إحراز الامتثال، فقد عصى بواسطه ترك المأمور به عمدا مع قدرته عليه، و لا ملزم في هذا الفرض لوجوب التعلّم قبل الشرط و الوقت أصلا، بل هو واجب موسّع يجوز للمكلّف اختيارا تركه قبل حصول الشرط و الوقت.

و أمّا إن كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن إحراز الامتثال و لكنّه يقدر على أصل الامتثال، كما في مسائل الشكوك بعد الفراغ أو بعد التجاوز، فإنّه إذا لم يتعلّم قبل الوقت و لم يتمكن من تعلّم ذلك بعده، فلا يمكنه القطع بالامتثال، و لكن لم يصّر بذلك عاجزا عن أصل الامتثال، إذ يمكنه الإتيان بالمأمور به على ما هو عليه، غايه الأمر أنّه- لتردّده بين أفراد لا يسع الوقت بإتيان جميعها- لا يمثل إلّا احتمالا، فيبنى في صورته الشكّ في إتيان الركوع بعد الدخول في السجود مثلا على أحد الطرفين، و يأتي بالصلاه باحتمال كونها مأمورا بها، فإن خالف الواقع، فلا إشكال في استحقاقه العقاب من جهه أنّه لم يأت بالمأمور به مع قدرته عليه، و لا إشكال أيضا في وجوب التعلّم عليه قبل الوقت من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، إذ يحتمل أن يؤدّى تركه التعلّم إلى مخالفة المولى، فيحتمل العقاب، و العقل مستقلّ بوجوب دفع ذلك، ففي الواجبات غير المشروطه و هاتين الصورتين من المشروطه لا- إشكال في ترتّب العقاب على ترك المأمور به، و إنّما الإشكال فيما إذا كان ترك التعلّم موجبا للعجز عن نفس الامتثال من جهه أنّه قبل الشرط لم يكن واجبا حتى تجب مقدّمته التي هو التعلّم، و بعده أيضا لا يكون واجبا، لمكان العجز عنه.

و تحقيق الكلام فيه: أنّ القدره المأخوذه في الواجب تاره قدره عقليّه بمعنى أنّها لا دخل لها في الملاك أصلا، بل الملاك ملزم في ظرفه في حقّ

العاجز أيضا، غايه الأمر أنه لا يقدر على تحصيله، و أخرى شرعيه لها دخل في الملاك، و بدونها لا ملاك أصلا، نظير الوجدان الذي هو شرط في تحقق الملاك للوضوء، فإنّ الوضوء ليس له ملاك في حقّ الفاقد أصلا.

فإن كانت قدره عقليه، فلا ريب في وجوب التعلّم و استحقاق التارك له العقاب، فإنّ العقل مستقلّ بلزوم التعلّم قبل الشرط حفظا للملاك الملزم في ظرفه، فوجوب التعلّم في هذه الصورة أيضا من جهة حكم العقل، فإنّه من المقدمات المفوّته، أي المقدمات التي تركها مفوّت للملاك الملزم في ظرفه، و قد سبق في بحث مقدّمه الواجب أنّ مثل هذه المقدمات واجب عقلا، و مثلنا لذلك بما إذا علم العبد بأنّ مولاة يعطش غدا عطشا مهلكا و هو فعلا متمكّن واجد للماء و لكن إذا أهرقه لا يقدر بعد ذلك على تحصيل الماء، و قلنا: إنّ العقل مستقلّ بأنّه ليس له ذلك، و لا يصحّ له الاعتذار - عند مؤاخذه المولى بأنك لم أهرقت الماء و أنت كنت عالما بأنّي أعطش هذا اليوم؟ - بأنّي في أمس ما كنت مكلفا بتحصيل الماء و اليوم لم أقدر على ذلك.

و بالجملة، العقل لا يفترق في استحقاق العقاب بين مخالفه التكليف الإلزامي و بين تفويت الملاك الملزم، ففي هذه الصورة و إن كان المكلف غير مكلف بالواجب بعد حصول الشرط، لعجزه عنه إلّا أنّه من أوّل زمان تحقّق التفويت مستحقّ للعقاب بحيث لو أراد المولى تعجيل عقابه لصحّ عقابه في هذا الزمان.

و هذا نظير من رمى البندقه على أحد بحيث يقتله بعد خمس دقائق مثلا، فإنّه لا شبهه في صحّ مؤاخذه و عقابه بمجرد الرمي و إن كان لا يجوز قصاصه حينئذ، و ذلك لأنّ ما يكون تحت اختياره هو هذا الفعل و قد صدر عنه بسوء اختياره، و بعد ذلك لا يقدر على حفظ البندقه.

و هذا بخلاف الصورة السابقة فإنّ ظرف استحقاق العقاب فيها هو بعينه ظرف العصيان و ظرف ترك الأمور به لا قبل ذلك، كما هو واضح.

و إن كانت قدره شرعيّه و كان لها دخل في الملاك، فيجوز له أن يجعل نفسه عاجزه اختيارا بترك التعلّم، و لا يلزم عليه أن يوجد الملاك الملزم في حقّه، كما لا يلزم أن يجعل الفقير نفسه غنيّه ليجب عليه الخمس و يصير في حقّه ذا ملاك.

و توهم كون التعلّم واجبا نفسا حينئذ، فاسد، لوجهين:

أحدهما: ما مرّ آنفا من عدم الدليل عليه، بل الدليل على خلافه.

و الثاني: أنّه لو سلّم وجوبه النفسى، فهو فيما إذا كان الواجب موردا لابتنائه لا فيما هو خارج عن محلّ ابتنائه، و لم يقل أحد بوجود تعلّم أحكام الحيض على الرّجل أو أحكام الخمس على الفقير إلّا على المجتهد في مقام الفتوى.

و بالجملة، التعلّم في هذا الفرض ليس له وجوب لا مقدّمه و لا نفسا و لو قلنا بوجوبه النفسى في غير هذا الفرض.

نعم، لو كان ذلك - أى عدم صيروره التكليف ذا ملاك ملزم بواسطة ترك التعلّم - غالبيّا، يستكشف إنّنا من نفس دليل التكليف وجوب التعلّم، لأن لا يكون جعله لغوا، و لا نحتاج لإثبات ذلك إلى دليل آخر غير دليل نفس التكليف.

ثم لا يخفى عدم الفرق بين القطع بسببته ترك التعلّم للعجز عن إحراز الامتثال أو نفس الامتثال و بين احتمال سببته ترك التعلّم لذلك في وجوب التعلّم و استحقاق العقوبة على المخالفه، و ذلك لوحده الملاك، و هو احتمال العقاب المسبّب عن القطع بمخالفه التكليف أو تفويت الملاك أو احتمال ذلك

و عدم وجود المؤمن، فإنّ المفروض أنه يحتمل مخالفه التكليف أو تفويت الملاك بالوجدان الملازم لاحتمال العقاب و أنه لا تجرى البراءة، لمكان كون الشبهه قبل الفحص، و العقل مستقلّ بوجوب دفع العقاب المحتمل.

هذا كلّه - إلّا الفرض الأخير - فيما إذا قطع المكلف بتوجه التكليف إليه في ظرفه، أو صيرورته ذا ملاك في حقه. و بعبارة أخرى: إذا علم بأنه يتلى بمسأله لا يعلم حكمها.

و ممّا ذكرنا في الفرض الأخير - و هو ما إذا علم بأنّ ترك التعلّم يخرج المسأله عن كونها مبتلى بها و عن كونها ذات ملاك ملزم - ظهر أنه لا يجب التعلّم فيما يعلم بعدم ابتلائه به أصلاً، و لا يستحقّ العقاب إذا أدى إلى الابتلاء و المخالفه، فإنّه بلا مقتض، و هكذا لا يجب التعلّم فيما يحتمل ابتلاؤه به لكن احتمالاً ضعيفاً لا يعتنى به العقلاء.

و أمّا فيما يحتمل الابتلاء احتمالاً عقلياً، كمسائل الشكّ بين الثلاث و الأربع و الشكّ بين الاثنيين و الثلاث أو الأربع و أمثال ذلك، فهل يجب التعلّم أو لا؟ فيه كلام.

و الظاهر هو الأوّل، و ذلك لحكم العقل حيث إنّ احتمال مخالفه التكليف أو تفويت الملاك - الّذى هو روح التكليف - الملازم لاحتمال العقاب موجود بالوجدان و لا مؤمن و لا دافع عنه، لعدم جريان البراءة على الفرض من جهه أنّ الشبهه قبل الفحص، و العقل مستقلّ بوجوب دفعه.

و توهم أنّ استصحاب عدم الابتلاء المتيقّن قبل الوقت إلى آخر الوقت أو زمان الإتيان بالواجب الّذى لا تعلم خصوصيات مسأله مؤمن، فاسد، لا من جهه عدم جريان الاستصحاب في الأمور المستقبلة، فإنّه سيجىء في محلّه المناسب له أنّه لا إشكال فيه، بل من جهه أنّ هذا الاستصحاب ليس له أثر

شرعى يتعبد به، فإنّ عدم الابتلاء- الذى نستصحبه- ليس له أثر إلّا عدم صحّحه العقاب، الذى هو ممّا استقلّ به العقل عند إحراز وجود المؤمن أو إحراز عدم الابتلاء بالوجدان، فبعد احتمال الابتلاء وجدانا لا بدّ من وجود أثر شرعى لعدم الابتلاء، الذى هو المستصحب غير هذا الأثر العقلى حتى نحكم بعدم الابتلاء بمقتضى التعبد الاستصحابى، و يترتب عليه ذلك الأثر العقلى الذى هو عدم صحّحه العقاب، و أمّا وجوب التعلّم فهو أثر عقلى لاحتمال الابتلاء الموجود بالوجدان، فهو أيضا لا يرفع إلّا بعد إحراز عدم الابتلاء وجدانا أو تعبدا، فكيف يمكن إجراء الاستصحاب بلحاظ هذا الأثر!؟

ثمّ إنّه ظهر من تضاعيف كلماتنا أنّ العقاب فى موارد ثبوت استحقاق العقاب عند ترك التعلّم و الفحص يكون على مخالفه الواقع لا- على مخالفه الطريق، فلو فرض عدم أداء ترك التعلّم إلى المخالفه، لا عقاب أصلا لا على ترك التعلّم، لما ذكرنا من أنّ وجوبه مقدّمى، و لا على الواقع، ضروره أنّه أتى به، و لو فرض أداؤه إلى المخالفه، فالعقاب ليس على ترك التعلّم، بل على مخالفه الواقع.

نعم، لا- بأس بالالتزام باستحقاق العقاب على تجزيه على المخالفه فى صورتين لو قلنا بوجوب التعلّم نفسا، و فى الصورة الأولى فقط على القول بوجوبه المقدّمى. هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال فيما إذا ترك التعلّم و الفحص و لكن كان التكليف بحيث لو فحص عنه أيضا لا يصل إليه و لا يظفر بدليله، فهل يستحقّ العقاب على المخالفه أو لا يستحقّ؟ وجهان.

ذهب إلى الأوّل شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- نظرا إلى أنّ المخالفه محقّقه، و المفروض أنّه لم يكن معذورا، لعدم جريان البراءه عن التكليف، لكون

الشبهه قبل الفحص، فخالف المولى من دون مؤمن، فالعقاب ليس بلا موجب و بلا مقتض (١).

هذا، و لكن لا يمكن المساعده عليه، فإننا ذكرنا مرارا أنّ المراد من البيان ليس إيصال التكاليف إلى المكلفين على سبيل القهر و الجبر، بل المراد جعلها فى موضع يمكن للعبد أن يصل إليه عادة، فإذا فرضنا أنّ هناك تكليفا لم يكن بهذه المثابه، فالبيان غير تامّ بالقياس إليه واقعا و لو لم يفحص عنه المكلف، إذ المفروض أنّه لو فحص أيضا لا يصل إليه، غاية الأمر أنّه لا يدري أنّ البيان غير تامّ، و لا يحرز ذلك إلّا بعد الفحص، لا أنّ البيان قبل الفحص تامّ، فالعقاب على مثل هذا التكليف عقاب بلا مقتض و بلا بيان.

و الحاصل: أنّه يعتبر فى استحقاق العقاب أمور: مخالفه الواقع و الطريق و وجود طريق إليه بحيث لو فحص عنه يظفر به، فإن انتفى أحدها بأن عمل عملا وافق الواقع و لكن خالف الطريق الواصل إليه أو خالف الواقع و وافق الطريق أو خالف كليهما لكن لم يكن الطريق بحيث لو فحص عنه لظفر به، لم يكن مستحقا للعقاب.

نعم، يستحقّ العقاب من حيث التجزى فى الأوّل و الأخير.

الأمر الثانى: فى وجوب الإعادة و القضاء و عدمه،

و أنّ الميزان فى الحكم بصحّ العمل المأتى به حال ترك التعلّم و عدم وجوب القضاء و الإعادة هل هو موافقته للواقع فقط، أو الطريق - الذى كان من حقّه الرجوع إليه - فقط، أو لا يكفى ذلك بل لا بدّ فى ذلك من موافقته لهما؟

لا ريب فى كفايه موافقه للواقع مطلقا إلّا فى العباده مع عدم تمشّى قصد

القربه، و هذا واضح بعد ملاحظه ما قرّناه في مقرّه من أنّ المجعول في باب الأمارات و الطرق هو نفس الطريقيه و الكاشفيه، لكفايه متابعه الطريق و حجّيته إذا كانت من باب الطريقيه و لمحض كاشفيتها عن الواقع، فلا وجه لاعتبار موافقه الطريق أصلاً إلّا بهذه الملاحظه، فأمر الصّحّه و الفساد يدور مدار موافقه الواقع و عدمها، فالتارك للفحص - مجتهدا كان أو مقلّدا - لا يجوز له الاقتصار على ما أتى به إلّا إذا أحرز موافقته للواقع، إذ مع عدمه يحتمل العقاب و العقل مستقلّ بوجوب دفعه. و هذا مراد من أفتى بأنّ عمل الجاهل المقصّر من دون تقليد و لا اجتهاد باطل، و ليس هنا موضع الحاشيه بأنّه فيما إذا كان العمل عباده و لم يتمشّ منه قصد القربه، و إلّا فحكمه حكم الجاهل القاصر، إذ ليس المراد بالبطلان الحكم بالفساد و لو في صورته إحرار موافقته للواقع، بل المراد منه عدم جواز الاقتصار على ما أتى به ما لم يحرز الموافقه.

و ليعلم أنّه لا طريق للمجتهد إلى إحرار الواقع إلّا ظنّه الفعلى، و هكذا لا طريق للمقلّد إلى إحرار الواقع إلّا فتوى من يجب عليه تقليده فعلاً، فعلى هذا يصحّ أن يقال: إنّ الميزان في صحّه عمل الجاهل المقصّر و فساده هو موافقته لما يجب عليه فعلاً أتباعه من الطريق.

فإن كان ما أتى به موافقاً لنظره الفعلى أو نظر من يجب عليه تقليده فعلاً، فلا يجب القضاء إذا كان الانكشاف بعد الوقت، و لا الإعاده إذا كان قبل الوقت، و لكنّه مستحقّ للعقاب في الفرض الأوّل من جهه التجزى دون الثانى.

و إن كان مخالفاً لذلك، يجب القضاء في خارج الوقت و يكون عاصياً، و الإعاده في الوقت، بل هذا هو مقتضى القاعده في جميع موارد انكشاف الخلاف حتى من عمل بحسب نظره الاجتهادى أو بحسب فتوى مقلّده و بعد ذلك انكشاف خطؤه في الاجتهاد أو تبدّل رأى مقلّده، و ذلك لما تبين في

مبحث الإجزاء من أنّ المأمور به بالأمر الظاهري لا يجزئ عن الواقع إذا انكشف الخلاف و أنّه غير مأمور به واقعا، لأنّ إجزاء غير المأمور به عن المأمور به يحتاج إلى دليل من إجماع وغيره، وقد ادّعى الإجماع في باب العبادات بالنسبة إلى الجاهل القاصر، و أمّا في المقام فلا إجماع فلا إجزاء أيضا، لعدم وجود دليل آخر غير الإجماع أيضا.

نعم، ورد الدليل بالخصوص على الصّحّة و الإجزاء مطلقا مع الجهل و لو كان عن تقصير في موارد بعضها متسالم عليه بين الأصحاب، و هو الإتمام في موضع القصر، و الإجهار في موضع الإخفات، و الإخفات في موضع الإجهار، و بعضها خلافي، و هو القصر في موضع التمام للقاصد للإقامة عشره أيام، فإنّه وردت روايه (١) صحيحة على ذلك، و أفتى على طبقها بعض و على خلافها جمع من جهه إعراض المشهور عنها.

و من هنا وقع إشكال علمي في هذه الفروع و إن كان لا يترتب عليه أثر عملي أصلا، و هو: أنّه كيف يمكن الجمع بين الحكم بالصّحّة التي ملاكها موافقه الواقع و الحكم باستحقاق العقاب، الّذي ملاكّه عدم موافقه الواقع، فإنّه من قبيل الجمع بين المتناقضين!؟

و قد أجيب عن هذا الإشكال بوجوه:

الأول: ما أفاده صاحب الكفايه قدّس سرّه. و حاصله: أنّ من الممكن أن يكون كلّ من الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام في خصوص ظرف الجهل بوجوب الآخر مشتملا على مصلحه ملزمه كامله في حدّ نفسها، و يكون بين المصلحتين تضادّ في الاستيفاء بحيث لا يمكن استيفاؤهما معا، فالصّحه من جهه أنّ الجهر

١- التهذيب ٣: ٢٢١-٥٥٢، الوسائل ٨: ٥٠٦، الباب ١٧ من أبواب صلاه المسافر، الحديث ٣.

مثلا- فى صلاه الظهر له مصلحه كامله لازمه الاستيفاء فى ظرف الجهل بوجوب الإخفات، و استحقاق العقاب من جهه تفويت مقدار من المصلحه الزائده القائمه بالإخفات مع عدم إمكان تداركها(١).

وفيه- مضافا إلى ما ذكرنا فى المباحث السابقه من أنّ التضادّ فى الأفعال ممكن واقع كثيرا، و أمّا التضادّ فى المصالح فهو و إن كان ممكنا عقلا- إلّا أنّه مجرّد فرض محض من قبيل أنياب الأغوال- أنّ لازمه تعدّد العقاب فيما إذا ترك الصلاه بالمّرّه عند الجهل بوجوب الجهر مثلا، أحدهما لأصل ترك الصلاه، و الآخر لترك الإجهار بها، و وحده العقاب فيما إذا ترك الصلاه أيضا بالمّرّه لكن مع العلم بوجوب الجهر.

بيان ذلك: أنّ ذلك المقدار من المصلحه الزائده الثابته فى الإجهار لا محاله يكون ملزما أيضا، فإن كان ارتباطيا مع المصلحه المترتبه على أصل الصلاه، فلازمه عدم صحه الصلاه التى أخفت فيها، و هو خلاف المفروض، و إن كان استقلاليا غير ارتباطيا، فلازمه أن يكون الإجهار واجبا مستقلا ظرفه صلاه الصبح مثلا، فكلّ من الصلاه و الإجهار بها واجب مستقلّ له إطاعه و عصيان، و هذا نظير ما إذا نذر أن يأتى بفريضه فى المسجد، فإن لم يأت بها أصلا لا فى المسجد و لا فى غيره، يعاقب بعقابين، لترك الصلاه و حث النذر، و إن أتى بها فى البيت، يعاقب بعقاب واحد، لحث النذر، و تصحّ صلاته، فالتارك لأصل الصلاه بالمّرّه يستحقّ عقابين إذا كان جاهلا بوجوب الإجهار، أحدهما لترك الصلاه، و الآخر لترك الإجهار بها، و يستحقّ عقابا واحدا إذا كان عالما بذلك، و هذا ممّا لا يلتزم به أحد

و بهذا ظهر الجواب عمّا أفاده الشيخ الكبير كاشف الغطاء (١) - قدّس سرّه - من الالتزام بالترتّب، فإنّ لازمه أيضا تعدّد العقاب مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه الدالّه على أنّ الواجب على كلّ مكلف في اليوم و الليله خمس صلوات، فإنّ مقتضاه وجوب ستّ صلوات في اليوم و الليله، بل خلاف الإجماع. هذا.

و قد أجاب شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه - عن هذا الوجه مع التزامه بالترتّب في غير المقام بوجوه آخر أيضا مضافه إلى ما ذكر:

أحدها: أنّ الالتزام بالترتّب لا - يمكن في خصوص المقام لخصوصيته فيه، فإنّ الترتّب إنّما يعقل فيما إذا كان هناك تكليفان فعليّان لا يمكن للمكلف امتثال كليهما في زمان واحد، كالإزالة و الصلاه، فيصحّ بتقييد الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ، أمّا في المقام فلا يمكن أخذ عنوان العاصي للقصر في موضوع التكليف بالإتمام مثلا، فإنّ العصيان في المقام كالنسيان في عدم إمكان أخذه في موضوع التكليف، فكما أنّ الناسى لوجوب السوره بمجرد التفاته إلى كونه ناسيا يخرج عن عنوان الناسى و ينقلب الموضوع، و بدون الالتفات لا يمكن تكليفه بشيء، لعدم إمكان انبعائه، كذلك العاصي الجاهل لحكم القصر في المقام بمجرد التفاته إلى كونه عاصيا لحكم القصر يخرج عن كونه جاهلا، و يصير عالما، و بدونه يستحيل تكليفه بوجوب التمام، لعدم إمكان انبعائه.

ثانيها: أنّ العصيان لا - يتصوّر إلّا في الجزء الأخير من الوقت، ففي غيره حيث لا - يتصوّر العصيان لا يتصوّر الترتّب أيضا، فهذا الوجه كسابقه مانع عن الالتزام بالترتّب بحسب مقام الثبوت في خصوص المقام.

و ثالثها: هو المانع في مقام الإثبات، فإنّ الترتّب على تقدير إمكانه في

المقام يحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، و في باب الإزالة و الصلاة نفس إطلاق دليل وجوب الإزالة و الصلاة دليل في مقام الإثبات بعد تصحيح الترتب في مقام الثبوت، فإنّ بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة حتى حال امتثال أمر الإزالة و الاشتغال بها لا يمكن، و لكن لا- مانع من بقاء إطلاق كلا الأمرين حال عصيان الأمر بالإزالة و عدم الاشتغال بها، و هذا بخلاف المقام، فإنّه ليس هاهنا إلّا واجب واحد في مقام الإثبات(١).

و الظاهر أنّ شيئاً من هذه الوجوه لا يصلح للمانع عنه عن الالتزام بالترتب في المقام لا ثبوتاً و لا إثباتاً.

أمّا الوجه الأوّل و الثاني: فلما أشرنا إليه في بحث الترتب من أنّ أحد الخطابين لا يلزم أن يكون مشروطاً بعصيان الخطاب الآخر بمعنى أنّه أخذ في موضوع الخطاب مفهوم العصيان و عنوانه حتى يلزم المحذور المذكور، بل يكفي أن يكون أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بمتعلّق الآخر، فيمكن أن يكلف المسافر مطلقاً عالماً أو جاهلاً بصلاة القصر و يكلف من لا يعلم بالحكم و لم يبلغ حكم المسافر إليه بصلاة التمام مشروطاً بعدم إتيانه بالقصر، فهذا الشخص يلتفت إلى أنّه مسافر و يلتفت أيضاً إلى أنّه لم يأت بالقصر و أنّه لم يبلغ إليه أنّه موظّف بوظيفه خاصّه غير وظيفه الحاضر، فيشمله الدليل.

و أمّا الوجه الثالث: فلأنّ نفس أدلّه الصّحّه كافيّه، و لا نحتاج إلى دليل آخر، إذ المقصود تعقّل وجه للصّحّه الثابته بحسب الأدلّه، فإذا كان الترتب ممكناً في مقام الثبوت، فيمكن أن يكون هو وجه الصّحّه، و لا نحتاج إلى مزيد من ذلك.

فظهر أنه لا مانع من الالتزام بالترتب غير ما ذكرنا من لزوم تعدد العقاب و خلاف ظواهر الأدلة بل الإجماع.

و الصحيح أن يقال: إن من يكون جاهلا بوجوب القصر أو الجهر و صلى قصرا أو جهرا نسيانا أو غفله عن كونه مسافرا أو كون صلاته جهريه بحيث تمشى منه قصد القربه، إن قلنا بأنه أتى بوظيفته الواقعيه فصلاته صحيحه، كما هو الظاهر، إذ لا وجه للبطلان بعد ما كانت مشموله للإطلاقات، فمقتضى الجمع بين هذه المطلقات الداله على كون القصر أو الجهر مأمورا به مطلقا حتى حال الجهل بالحكم، و الأدله الخاصه فى المقام، الداله على تماميه الإتمام فى موضع القصر، و الإخفات فى موضع الإجهار هو أن الإتمام أو الإخفات أيضا مأمور به فى خصوص حال الجهل، فينتج التخيير فى هذا الحال كالتخيير فى أماكن التخيير، غايه الأمر أن المكلف فى المقام لجهله بالحكم و اعتقاده بأن وظيفته التمام أو الإخفات لا يعلم بالتخيير و أن ما يأتى به أحد فردى التخيير، فالصحه من هذه الجهه، و أميا استحقاق العقاب فلا نلتزم به أصلا. و دعوى الإجماع موهونه جدًّا. مضافا (١) إلى أنه- أى استحقاق العقاب- أمر عقلى لا يمكن إثباته بالإجماع.

و إن قلنا بأنه تجب عليه الإعادة إتماما أو إخفاتا فى هذا الحال، فالصحه من جهه أن المأمور به فى حقه هو الإتمام أو الإخفات، و لا يستحق العقاب أصلا، لما ذكرنا، مع أن الروايه الوارده فى باب الجهر و الإخفات نطقت بأنه

١- قوله: مضافا، إلى آخره. أقول: ليس مراد القائل هو إثبات استحقاق العقاب بالشهره و الإجماع، بل المراد منهما هو أن استحقاق العقاب من المسلّمات، و الاستحقاق إنما هو على مخالفه الواقع. (م).

«لا شىء عليه وقد تمت صلاته»^(١) فبعد ما لم ينقص من صلاته شىء و أتى بوظيفته لما ذا يستحق العقاب؟ هذا كله فيما يتعلق بالفحص.

وقد تلخص ممّا ذكرنا أنه يجب فى الشبهات الحكميه، و لا يجب فى الشبهات الموضوعيه، لإطلاق أدله البراءه و عدم ورود مقيد بالنسبه إليها.

هذا، و قد استثنى شيخنا- قدس سره- موردين من موارد الشبهات الموضوعيه، و التزم بوجوب الفحص فيهما:

أحدهما: ما يتوقف العلم بتحقيق الموضوع غالبا على الفحص بحيث لو لم يفحص يقع فى مخالفه الواقع كثيرا، و هذا كما فى موارد الشكّ فى حصول الاستطاعه أو بلوغ النصاب أو زياده الربح عن مئونه السنه، فإنه فى هذه الموارد لا يحصل العلم غالبا للمكلف إلّا بالفحص، و الدليل على وجوب الفحص فى هذه الموارد نفس أدله التكليف، فإنها بالدلاله الالتزاميه العرفيه- صونا لكلام الحكيم عن اللغويه- تدلّ على وجوب الفحص، إذ مع عدم الفحص يلزم أن يكون جعلها لغوا، لعدم فعلية انكشاف موضوعاتها غالبا.

ثانيهما: ما لا يحتاج انكشافه للمكلف إلّا إلى مجرد النظر إليه، كما فى موارد احتمال طلوع الفجر لمن كان على السطح بحيث لا يتوقف العلم بطلوع الفجر إلّا على مجرد النظر إلى الأفق، فلا يجوز تغميض العين و الاشتغال بالأكل و الشرب، تمسّكا بأصل البراءه و استصحاب عدم طلوع الفجر، فإنّ الفحص لا يصدق عرفا على مجرد النظر حتى يقال: إنّ الشبهه موضوعيه و لا يجب فيها الفحص^(٢).

١- الفقيه ١: ٢٢٧-١٠٠٣، التهذيب ٢: ١٦٢-٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣-١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءه فى الصلاه، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٤٠.

هذا، و للنظر فيما أفاده من الفرق مجال واسع، إذ الفرق بين موارد احتمال الاستطاعه و بلوغ النصاب و زياده الربح عن مئونه السنه و أمثالها و بين غيرها من الموضوعات بعيد جداً، فإنّ جميع الموضوعات لها أفراد واضحه جليّه لا يحتاج إلى الفحص، و لها أيضا أفراد خفيّه لا- يعلم بها إلّا بالفحص، فكما أنّ هلال رمضان قد يكون ظاهراً و قد يكون خفياً كذلك الاستطاعه قد تكون ظاهره، كما إذا ورث من مورّثه مالا- كثيرا يعلم أنّه بمقدار الاستطاعه، أو أتجر تجاره عظيمه يعلم بأنّ ربحها بمقدار الاستطاعه، و قد تكون خفيّه، كما إذا كانت تجارته قليله تدريجيّه يربح شيئاً فشيئاً، و يتوقّف العلم بحصول الاستطاعه و عدمه على مراجعه الدفتر و الحساب، فلا- بدّ من ورود دليل على وجوب الفحص من إجماع و غيره، و إلّا فإطلاقات أدلّه البراءه محكّمه.

نعم، في خصوص احتمال زياده الربح عن مئونه السنه يجب الفحص، لكن لا- لأجل ما ذكر، بل من جهه أنّ الخمس عند المشهور يتعلّق بالمال بمجرد ظهور الربح، و استثناء مئونه السنه رخص إرفاقاً للمالك، فمقتضى القاعده فيه هو استصحاب وجوب الخمس المتعلّق بالربح حتى يعلم بأنّه صرف في مئونه السنه، بل اللازم هو الاحتياط حتى بعد الفحص و عدم انكشاف صرفه في مئونه السنه.

و أمّا ما أفاده من أنّ النّظر لا يعدّ فحصاً عرفاً: فهو و إن كان متيناً إلّا أنّه لم يرد لفظ «الفحص» في روايه دلّت على عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة حتى نقول بأنّ الفحص لا- يصدق على مجرد النّظر، فهو لازم، بل أدلّه البراءه مطلقه شامله لجميع الشبهات، فتقيدها بوجوب الفحص أو النّظر يحتاج إلى دليل.

و بعبارة أخرى: لو كان مقتضى القاعده الأوّليه في الشبهات وجوب

الفحص و ورد دليل خاص على عدم وجوبه في خصوص الشبهات الموضوعية، لكان لما أفاده مجال، و لكن الأمر بالعكس، فإن القاعدة تقتضى عدم وجوب الفحص، و إنما خرجنا عنها في خصوص الشبهات الحكمية لدليل، فأى مانع لشمول «رفع ما لا يعلمون» لمثل هذا الشاك الذى يرتفع شكّه بمجرد النظر؟ و قد دلت صحیحه زرارہ(١) على عدم وجوب النظر إلى الثوب للعلم بإصابته النجس و عدمها.

فانقح عدم ظهور الفرق بين الشبهات الموضوعية في عدم وجوب الفحص و جريان البراءة قبل الفحص.

هذا كله فيما يرجع إلى أصل الفحص، و أمّا مقدار الفحص فيما يجب فيه الفحص من جريان البراءة في الشبهات الحكمية و التمسك بالعام أو المطلق أو الخبر، فالاحتمالات فيه ثلاثة: لزوم الفحص بمقدار يعلم معه بعدم الدليل أو المخصّص أو المقيد أو المعارض. و لزومه بمقدار يحصل معه الاطمئنان بعدم ذلك بواسطة الرجوع إلى الأبواب المناسبة المذكورة. و لزومه بمقدار يحصل معه الظن بعدم ذلك.

و خيرها أوسطها، إذ لا وجه لاعتبار العلم بذلك أصلاً، مع أنه موجب للعسر الأكيد و الحرج الشديد، بل موجب لاختلال أمر الاستنباط، ضروره أنّ أحدا لا يقدر على استنباط حكم واحد بحيث يعلم بعدم وجود معارض لدليله فضلاً عن استنباط مجموع الفقه، و هكذا لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن مع أنه لا يغنى من الحق شيئاً، فالصحيح هو اعتبار الاطمئنان الذى هو طريق عقلائي يسلكها العقلاء في جميع أمورهم، و قرّهم الشارع صلّى الله عليه و آله على ذلك، و هو

١- التهذيب ١: ٤٢١-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-٦٤١، الوسائل ٣: ٤٠٢، الباب ٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

يُحصل - كما ذكرنا- بالفحص و التتبع في مظان وجوده من الأبواب المناسبة لذكره، فإذا فعل ذلك المستنبط، يحصل له اليأس عن الظفر به، و هو ملازم لحصول الاطمئنان بالعدم عادة.

و أمّا احتمال وجود جملة في ذيل روايه المذكوره في باب الدّيات تكون قرينه على إرادته خلاف ظاهر روايه راجعه إلى باب الصلاه المذكوره في بابها فهو مجرد احتمال عقلي لا يعتنى به العقلاء.

ثم إنّ الفاضل التونسي - قدس سرّه - ذكر لجريان أصل البراءة شرطين آخرين:

إشارة

أحدهما: أن لا يكون موجبا لتضرر مسلم.

الثاني: أن لا يكون مثبتا لحكم آخر (١).

أما الشرط الأول:

فالمراد منه ظاهرا ما ذكرنا سابقا من أنّ حديث الرفع و غيره من أدلّة البراءة النقلية مسوق للامتنان على جميع الأمم، فإذا فرضنا أنّ جريان البراءة موجب للامتنان على شخص و سبب لتضرر شخص مسلم آخر كما إذا شككنا في أنّ الإلتلاف المأذون من قبل الشارع موجب للضمان و مشمول لأدلّة الضمان أو لا؟ لا يمكن إجراء البراءة عن الضمان، فإنّه و إن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المالك، و لذا قلنا بأنّ رفع الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما اضطروا إليه - مع أنّه رفع واقعي - لا يوجب تقييد دليل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» الّذى بإطلاقه شامل للإلتلاف الصادر عن خطأ أو نسيان أو عن اضطراب أو عن إكراه، و لكنّه يوجب تقييد دليل «من أتى أهله في شهر رمضان فعليه الكفّاره» بغير ما كان الإتيان معنونا بأحد العناوين المذكوره من الخطأ و النسيان و غيرهما ممّا يكون الرفع بالقياس إليه

رفعا واقعيًا.

و الفرق: أنّ عدم الضمان في الأول امتنان على بعض و ضرر على بعض آخر، بخلاف عدم الكفّاره في الثاني، فإنّه امتنان على جميع الأئمه.

و بذلك يندفع ما أورد عليه من أنّ مورد البراءه إمّا مندرج تحت القاعده فلا تجرى، لحكومته القاعده عليها، أو لا، فلا وجه للاشتراط، إذ ليس مراده قدّس سرّه - بقريته قوله: «لا يكون موجبا لتضرّر مسلم حيث جعل المناط في عدم الجريان تضرّر مسلم آخر- أن يكون مورد البراءه موردا لقاعده الضرر حتى يرد عليه ما ذكر، بل مراده - قدّس سرّه - أن لا يكون موجبا للامتنان على بعض و تضرّر بعض. و بعبارة أخرى: يشترط في جريانها أن يكون الترخيص أو رفع الحكم امتنانا على جميع الأئمه، و هذا ممّا لا إشكال فيه.

و أمّا الشرط الثاني: فهو غير تامّ،

فإنّ نظره - قدّس سرّه - إلى أنّ الترخيص حيث إنّه امتناني، فإذا كان مثبتا لإلزام آخر فهو خلاف الامتنان، كما هو الظاهر من كلامه، فإن كان مراده - قدّس سرّه - من الملازمه بين الترخيص المستفاد من دليل البراءه و الإلزام الآخر الملازمه الناشئه من مجرد العلم الإجمالي بوجود إلزام في أحد الطرفين - كما إذا علم بوجود الظهور أو الجمعه - لا - ما يكون ناشئا من الترتّب بين الحكمين، فعدم جريان البراءه في أحد الطرفين - كالجمعه في المثال - و إن كان حقًا إلّا أنّه لا من جهة أنّ من شرطه عدم إثبات حكم آخر، إذ لو بنينا فرضا على حجّيته الأصل المثبت و أنّ اللوازم و الملزومات العقليّه تثبت بالأصول أيضا لا تجرى البراءه في أطراف العلم الإجمالي من جهة تعارض الأصول في أطرافه.

و إن كان مراده من الملازمه ما يكون ناشئا من ترتّب الحكم الإلزامي على الحكم الترخيصي، فإن كان الترتّب عقليا في مقام التنجّز بمعنى أنّ إطلاق دليل

الإلزام عقلا يتوقف على الترخيص، كما فى الإزالة و الصلاة، فإن إطلاق دليل الصلاة عقلا يتوقف على عدم الإباحة بالإزالة، و مع وصول دليل الإزالة التى هى أهم لا يمكن أن يكون دليل الصلاة باقيا على إطلاقه، للزوم التكليف بالمحال، فلا وجه لعدم ترتب وجوب الصلاة على الترخيص الظاهرى، فإذا رأى المكلف فى المسجد لونا أحمر يحتمل كونه دما فأجرى البراءة عن التكليف بالإزالة، فأى مانع من بقاء إطلاق دليل وجوب الصلاة؟ إذ ليس المانع هو الترخيص الواقعى، لما ذكرنا فى بحث الترتب من أن التراحم فى مقام الامتثال إنما يكون بين التكليفين الواصلين، فإنهما اللذان يكون كل منهما معجزا عن الآخر، و أما التكليف الواقعى غير الواصل لا يكون شاغلا للمكلف و معجزا عن تكليف آخر حتى يكون مزاحما له.

و إن كان الترتب شرعيا، فإن أخذ الترخيص الواقعى فى موضوع الحكم الإلزامى، كما إلا فرضنا ورود دليل دل على أن من يباح له التصرف فى مائه دينار فليفعل كذا، فلا محاله لا تثبت إباحة التصرف، الظاهريه المستفاده من دليل البراءة ذلك الحكم.

نعم، الاستصحاب - حيث إنه مثبت للترخيص الواقعى - مفيد لذلك.

و قد ادعى شيخنا الأستاذ - قدس سره - أن القدره الواقعيه مأخوذه فى موضوع وجوب الحج (١). و إثباته مشكل جداً.

و إن أخذ الترخيص الظاهرى فى موضوع الحكم الآخر، كما فى التطوع فى غير وقت الفريضة على القول بالمنع فى وقتها، فإن جوازه إنما هو مترتب على عدم اشتغال الذمه ظاهرا، لا عدم ذلك فى الواقع، فإذا احتل المكلف أن

١- أجود التقريرات ٢: ٣٤١. و فيه: «كما إذا فرضنا ...».

تكون ذمته مشغوله بقضاء و رفع بالبراءه، فلا مانع من اشتغاله بالتطوع، فظهر أنّ اشتراط هذا الشرط إمّا مستدرک لغو أو بلا وجه.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بالبراءه و الاشتغال.

و بعد ذلك يقع الكلام في قاعده لا ضرر،

اشاره

التي هي قاعده مهمه فقهيه، كما يظهر ذلك من تضاعيف كلماتنا.

و تنقيح البحث فيما يتم بذكر أمور:

الأول: أنّ هذا المضمون قد نقل عن الفريقين بطرق مختلفه.

و حكى الشيخ- قدّس سرّه- في الرسائل عن فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار عليه (١). و لكنّه- قدّس سرّه- في رسالته المستقله التي صنّفها في قاعده «لا ضرر» لم يسند هذه الدعوى إليه، بل قال: حكى عنه ذلك و لم أجده في كتاب الرهن من الإيضاح (٢).

فلعلّه- قدّس سرّه- راجع ثانيا فوجده و أسند إليه في الرسائل.

و كيف كان، متن الحديث الشريف ورد على وجوه:

الأول: «لا ضرر و لا ضرار» بلا تذييل بذيل «في الإسلام» أو «على مؤمن» كما هو المشهور عند الفريقين (٣).

الثاني: «لا- ضرر و لا- ضرار في الإسلام» كما حكى عن ابن الأثير في نهايته (٤). و عن التذكرة (٥) أنّه أرسله كذلك. و في الوسائل في باب الميراث:

١- فرائد الأصول: ٣١٣، و انظر: إيضاح الفوائد ٢: ٤٨.

٢- رساله في قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٣- الكافي ٥: ٢٩٢- ٢ و ٢٩٣- ٢٩٤- ٦، الفقيه ٣: ١٤٧- ١٤٨، التهذيب ٧: ١٤٦- ١٤٧- ١٤٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٨- ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٣ و ٥، سنن ابن ماجه ٢: ٧٨٤- ٧٨٥ و ٢٣٤٠ و ٢٣٤١، سنن الدار قطنى ٤: ٢٢٧- ٨٣.

٤- النهايه ٣: ٨١.

٥- تذکرہ الفقہاء ١: ٥٢٢ (الطبعہ الحجریہ).

وقال الصدوق: وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «الإسلام يزيد ولا ينقص» قال: وقال عليه السلام:

«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا» (١) إلى آخره.

الثالث: «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» كما في روايه ابن مسكان عن زراره، المذكوره في الكافي (٢).

ولا- ثمره مهمه في تحقيق أنّ الحديث مذيّل أو لا- و على تقدير كونه مذيلا ذيله كلمه «في الإسلام» أو «على مؤمن»، إذ لا يفرق في المعنى (٣).

هذا، مضافا إلى أنّ الحديث لم يصدر مرّه واحده عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حتى نحتاج إلى إثبات الصادر و أنّه بأيّ كيفيه صدر، بل تكرر صدوره في روايات متعدده، فمن الممكن صدوره عنه عليه السلام بوجهه، بل هو الذي يلزم الالتزام به، فإنّه بلا تذييل منقول عن الفريقين.

و بتزييد كلمه «في الإسلام» مروى في مجمع البحرين (٤). و منقول عن الصدوق (٥) قدس سرّه، و روايته موثقه.

١- الوسائل ٢٦: ١٤، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩ و ١٠، و انظر: الفقيه ٤: ٢٤٣-٧٧٦ و ٧٧٧.

٢- الكافي ٥: ٢٩٤-٨، و راجع الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

٣- أقول: الحقّ هو تأثير وجود قيد «في الإسلام» و عدمه في مفاد «لا» فإن كان موجودا، فالمراد من «لا» هو النفي و يوجب نفي الحكم الضررى في الدين، و يكون «لا ضرر» ك «لا حرج» و إن لم يكن موجودا، فالمراد من «لا» هو النهى ك «لا رفث» و يدلّ على حرمة الإضرار بالغير، و لا ربط له بما نحن فيه. (م).

٤- مجمع البحرين ٣: ٣٧٣ «ضرر».

٥- تقدّم تخريجه في الهامش (١).

و احتمال الإرسال- كما استظهره شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه- مدفوع بما ذكرنا مرارا من أنّ نقل الروايه عن المعصوم عليه السلام إذا كان بلفظ «روى»- كما إذا قال:

روى عن النبي صلّى الله عليه وآله كذا- فهو مرسل، وإن كان بالإسناد إليه عليه السلام- بأن قال: قال النبي صلّى الله عليه وآله كذا- فهو مسند لا يمكن عدّه في المراسيل، ضروره أنّ الناقل المتدين العادل لا يسند شيئاً إلى النبي صلّى الله عليه وآله من دون إثبات صدق الخبر بالعلم أو بطريق معتبر، فإسناد الصدوق- قدّس سرّه- الروايه إلى النبي صلّى الله عليه وآله توثيق منه- قدّس سرّه- لروايته، و هو يكفى في حجّيتها، و يدخل في عداد الروايات الموثّقه، فلا بدّ من الأخذ بها.

و بتزويد كلمه «على مؤمن» المذكور في الكافي(٢) الذي هو أوثق من غيره.

و لا يدخل المقام في كبرى دوران الأمر بين الزيادة و النقيصه حتى يقال بأنّ احتمال الزيادة أبعد بمراتب من احتمال النقيصه، و الأخذ بالزائد أمر ارتكازى عند العقلاء، لما عرفت من أنّ مورده ما كان الصدور مرّه واحده لا مرارا متعدّده، كما في المقام.

ثمّ على تقدير كون المقام صغرى من صغريات تلك الكبرى فلا بدّ من الأخذ بما في الكافي، لأوثقيّته من غيره.

و لا وجه لما أفاده شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- من أنّه في خصوص المقام لا بدّ من تقديم الناقص على الزائد(٣) من جهة أنّ تقديم الزائد- العدى هو بناء العقلاء لأجل أبعديّه الغفله بالنسبه إلى الزيادة من الغفله بالنسبه إلى النقيصه- إنّما هو فيما إذا تساوى الزواه في الطرفين، أمّا مع وحده الراوى

١- قاعده لا ضرر» المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٢.

٢- تقدّم تخريجه في ٥٢٨، الهامش (٢).

٣- أى تقديم أصاله عدم النقيصه على أصاله عدم الزيادة.

فى جانب و تعدّده فى الآخر- كما فى المقام- فلا، ضروره أبعديّه غفله جماعه من غفله واحد(١).

و ذلك لأنّ الراوى الّذى ينقل عن الإمام عليه السلام فى المقام واحد فى الجانبين، و التعدّد الّذى هو موجب لأبعديّه احتمال الغفله إنّما هو تعدّد الراوى الأوّل لا من يروى عن الراوى الأوّل، و المقام من هذا القبيل لا من قبيل الأوّل.

ثمّ إنّ هذا الحديث ورد على وجهين:

أحدهما: مستقلاً من دون أن يكون ذيلًا لقضيّه، كما نقل شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- كذلك عن دعائم الإسلام(٢)، و نقل عن نهايه ابن الأثير، و التذكرة(٣).

ثانيهما: فى ذيل قضيّه سمره بن جندب بلا- زياده كلمه «على مؤمن» على روايه غير الكافى، و معها على روايته. و ذكر فى الوسائل فى ذيل روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلّى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا- ضرر و لا ضرار» و فى ذيل الروايه الناهيه عن منع فضل ماء البئر(٤) و منع فضل الماء، الروايه عن عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام(٥).

١- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩١-١٩٢.

٢- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٣، و انظر: دعائم الإسلام ٢: ٤٩٩-١٧٨١.

٣- تقدّم تخريجهما.

٤- هذا بناء على روايه الوافى عن الكافى فى ج ١٨ ص ١٠١٥ ح ١٨٧٢١ حيث فى الكافى «نفع الشىء» و فى الوافى «نفع البئر» و يؤيّد ما فى مسند أحمد ٦: ٤٤٧ ذيل حديث ٢٢٢٧٢ بروايه عباده بن الصامت.

٥- الوسائل ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث ١، و ٤٢٠، الباب ٧ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢، و انظر: الكافى ٥: ٢٨٠-٤، و ٢٩٣-٦، و التهذيب ٧: ١٦٤-٧٢٧.

و لكن نقل شيخنا الأستاذ (١) - قدس سره - عن شيخ الشريعة الأصبهاني (٢) أنّ أكثر أفضيه النبي صلى الله عليه وآله مروى في مسند أحمد بن حنبل عن عباده بن الصامت (٣)، و في كتبنا عن عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، و بذلك يظن أنّ ما روى عن عقبه من قضائه صلى الله عليه وآله ب «لا ضرر و لا ضرار» قضاء مستقلّ، كما رواه كذلك عباده بن الصامت (٤)، لا أنّه في ذيل قضائه صلى الله عليه وآله بالشفعه و قضائه بين أهل المدينة بأنّه «لا يمنع نفع الشىء» و بين أهل البادية بأنّه «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاً» و ذلك لأنّ الأفضيه التي رواها عباده مرويه في مسند ابن حنبل مجتمعه، و حيث إنّ نفس هذه الأفضيه مرويه في كتبنا عن عقبه متفرقه - سوى ما روى عنه من القضاء ب «لا ضرر» فإنّه مروى عنه في ذيل القضاء بالشفعه و غيره - يظنّ أنّها في روايه عقبه أيضا كانت مجتمعه، و إنّما فرّقها أصحاب الحديث و لم يفرّقوا هذا القضاء عن غيره، بل روه مجتمعا مع القضاء بالشفعه و غيره من باب الجمع في الروايه لا من باب الجمع في المروى.

و بعباره أخرى: جمعوا في مقام النقل و الروايه بين الروايتين و القضاءين أو الأفضيه من أفضيه النبي صلى الله عليه وآله، لا أنّهم جمعوا جميع ما روى في روايه واحده من الجملات و الأفضيه.

هذا، مضافا إلى أنّه لا مناسبة بين «لا ضرر» و القضاء بالشفعه أو بعدم المنع عن فضل الماء.

أمّا الثانى: فواضح، فإنّ المالك للماء مسلط على ماله و له أن يمنع غيره

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ١٩٤.

٢- قاعده لا ضرر و لا ضرار: ٣٨ - ٤٠.

٣- مسند أحمد ٦: ٤٤٦ - ٤٤٧ - ٢٢٢٧٢.

٤- مسند أحمد ٦: ٤٤٧ ذيل الحديث ٢٢٢٧٢.

عن فضله، غايه الأمر أنه منهيّ بنهيّ تنزيهيّ، و ليس المنع موجبا لتضرّر الغير أصلا، بل موجب لعدم انتفاع الغير به، و عدم النّفع غير الضرر، فلا يدخل تحت القاعده، و لا مناسبة بينهما أصلا.

و أمّا الأوّل: فلأنّ بين الضرر و ثبوت الشفعه عموما من وجه يجتمعان فيما يترتّب على بيع الشريك ضرر على شريك آخر، و يفترقان فيما إذا كان الشركاء ثلاثه و كان البيع من أحدهما موجبا للضرر على الشريكين الآخرين، فإنّه مورد للضرر، و لا تثبت الشفعه، فإنّها ثابتة في مورد اتّحاد الشريك دون غيره، و فيما إذا كان الشريك واحدا و لم يكن البيع موجبا لضرر الشريك، بل كان المشتري بمراتب أحسن و أولى من شريكه. مع أنّ نفي الضرر عباره عن نفي الحكم الناشئ منه الضرر، كما يأتي، و هو لا يثبت حقّ الشفعه، فالظاهر عدم ارتباط حديث «لا ضرر» بحديث الشفعه و لا بحديث منع فضل الماء و عدم كونه ذبيلا لهما.

الأمر الثاني: في معنى ألفاظ الحديث الشريف.

و الظاهر أنّ الضرر اسم مصدر- مصدره الضر- في مقابل المنفعه- كما أنّ الضرّ في مقابل النّفع- و ليس مقابلا للنّفع كما في الكفايه(١) فإنّه اسم مصدر و النّفع مصدر، و ليس تقابلهما تقابل العدم و الملكه كما قال به صاحب الكفايه(٢)، فإنّ معناه هو النقصان في المال أو العرض أو البدن أو الجهه من الجهات الاعتباريّة، و الجامع هو فقدان ما وجد كما أنّ المنفعه هو وجدان ما فقد، فهو و المنفعه بمنزله النقيصه و الزيادة، و ليس معناه عدم النّفع في مورد شأنيّه حصول النّفع، ضروره أنّه لا يصدق على من تمكّن من تجاره مربحه في صورته الترك: أنّه تضرّر.

١- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢.

و يقال: ضرّه و أضرّ به إذا أوقعه في الضرر، يتعدّى ثلاثيه بنفسه و مزيده بالباء بعكس سائر الأفعال. و يقال: تضرّر إذا وقع في الضرر.

و أمّا الضرار فهو مصدر إمّا للثلاثي ك «كتاب» أو لباب المفاعله، و هو:

ضارّ يضارّ، ك «قتال» ل «قاتل» و بذلك ظهر أنّ الضرار ليس بمعنى الضرر، فإنّه مصدر لوحظ فيه انتسابه إلى فاعل ما، و الضرر اسم مصدر لم يلحظ فيه ذلك.

و الظاهر- كما يستفاد من موارد استعماله في القرآن و غيره- أنّ باب المفاعله ليس لفعل الاثني، و إنّما يكون باب التفاعل كذلك، بل غالب موارد استعماله- لو لم يكن جميعها- في مقام إرادته إيقاع المادّه على الغير و القيام مقامه سواء وقع أو لم يقع، مثل: «قاتل معه» بمعنى أنّه قام في مقام قتله، لا أنّه قتله و هو أيضا قتله. و أظهر موارد استعماله في هذا المعنى هو قوله تعالى:

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ مَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ مَا يَشْعُرُونَ (١) فإنّ معناه بحسب الظاهر- و الله العالم- أنّ المنافقين يقومون مع الله و المؤمنين مقام الخدعه و لكن لا- تقع الخدعه على الله تعالى و المؤمنين، بل تقع على أنفسهم، فهم بأنفسهم يخدعون و لا يشعرون. و هذا من تحقيقات شيخنا المحقق الشيخ محمد حسين الأصبهاني الكمباني (٢). فالمنفى في الحديث أمران: أحدهما:

الضرر، و الآخر: القيام مقام إضرار الغير، كما هو الظاهر من قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لسمره- الذي كان من الأشقياء- بعد إباته: «إنّك رجل مضارّ» (٣). إذ لا معنى لكونه فعلا للثنتين، فإنّ الأنصاري لم يضرّ بسمره، فالمعنى على الظاهر: إنّك رجل قمت

١- البقره: ٩.

٢- انظر: نهايه الدرايه ٤: ٤٣٧.

٣- الكافي ٥: ٢٩٤- ٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

فى مقام الإضرار، و لى لك مقصود إلّا ذلك.

ثمّ إنّه بقى شىء ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنّ روايه سمره بن جندب، المعروفه المذيلّه بذيل «لا ضرر و لا ضرار»^(١) لا تنطبق على موردها حيث إنّ أمره صلّى الله عليه و آله الأنصارى بقلع العذق^(٢) و الرمى إلى وجهه لا ينطبق على القاعده، لأنّ وجود العذق فى بستان الأنصارى أو داره لم يكن موجبا للضرر على الأنصارى حتى يرفع سلطنته على إبقاء عذقه فى الدار أو البستان بقاعده «لا ضرر» بل الموجب إنّما هو دخول سمره فى بستان الأنصارى بلا استئذان.

و هذا الإشكال إنّما تعرّض له شيخنا الأنصارى^(٣) - قدّس سرّه - و لم يذكر له مدفعا و التزم به و أفاد أنّ عدم معلوميّه كفيّته تطبيق هذه الكبرى الكليّه على موردها لنا لا يضرّ بلزوم الأخذ بهذه الكبرى الكليّه.

و يمكن أن يقال: إنّ النبى صلّى الله عليه و آله حيث أمر سمره بالاستئذان فلم يقبل ثمّ ساومه بعذق و أكثر إلى أن ساومه بعذق فى الجنّه، فلم يرض الشقى و صار بذلك معاندا للنبى صلّى الله عليه و آله و ظهر منه عدم اعتنائه بثواب الجنّه، الذى هو كاشف عن عدم اعتقاده بها، أدبه النبى صلّى الله عليه و آله، بذلك، و هو أولى بالمؤمنين و غير المؤمنين من أنفسهم و أموالهم، و لم يأمر بالقلع من وجهه كون إبقاء العذق ضرورياً، و لم يطبق القاعده على هذا الحكم أيضا، بل طبّقها على أمر آخر مستفاد من الروايه، و هو السلطنه الثابته لسمره على الدخول لأجل وجود عذقه فى البستان، فإنّها بلا استئذان كانت موجبه لهتك عرض الأنصارى و الضرر عليه، فرفعها صلّى الله عليه و آله،

١- الكافى ٥: ٢٩٢-٢، الفقيه ٣: ١٤٧-١٤٨، التهذيب ٧: ١٤٦-١٤٧-١٤٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٨-٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٣.

٢- العذق - بالفتح - النخله بحملها، الصحاح ٤: ١٥٢٢ «عذق».

٣- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

فلزوم الاستئذان للدخول مع وجود حقّ الدخول له بلا استئذان من جهه كونه ضررًا لا إبقاء عذقه.

و الحاصل: أنّ المستفاد من الروايه أنّ سمره كان في نفسه له حقّان: حقّ الدخول بلا استئذان، و حقّ إبقاء عذقه في ملك الأنصارى بسبب من الأسباب، و أحدهما كان ضررًا، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله بقوله: «لا ضرر و لا ضرار» و هو حقّ الدخول بلا استئذان، و الآخر لم يكن كذلك و لكن رفعه أيضا من جهه معارضته للنبي صلّى الله عليه و آله و عناده من باب التأديب رغما لأنفه و نقضا لغرضه حتى لا يعود بعد ذلك، لا من باب الضرر (١).

و قد أجاب عنه شيخنا الأستاذ- قدّس سرّه- بجوابين:

أحدهما راجع إلى ما ذكرنا إلّا أنّه جعل وجه الأمر بالقلع حسم مادّه الفساد.

و ثانيهما: أنّ حقّ إبقاء العذق في ملك الأنصارى و إن لم يكن ضررًا إلّا أنّه كان له معلول ضررٍ، و هو الدخول من غير استئذان، و رفع المعلول الضرر إنّما يكون برفع علته، و هذا كما إذا توقفت الصلاة على مقدّمه ضررٍه كالغسل، فإنّ رفع وجوب الغسل الضرر إنّما يكون برفع علته، و هو وجوب

١- أقول: ظاهر الحديث هو استناد رفع حقّ الدخول بلا استئذان و رفع حقّ إبقاء العذق كليهما إلى نفي الضرر بمعنى أنّ حقّ الدخول بلا استئذان و حقّ الإبقاء كليهما ضررٍ، فرفعهما النبي صلّى الله عليه و آله، بل ظاهر الحديث هو أنّ نفي الضرر تعليل للحكم الثاني دون الأوّل، خلافاً للمستشكل، فعلى هذا لا- يرد هذا الإشكال أصلاً، لأنّ حقّ الإبقاء نفسه أيضا ضرر كحقّ الدخول، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله من باب نفي الضرر لا من باب الولاية. و أمّا وجه كون حقّ الإبقاء أيضا ضررًا فهو أنّ ضررّيته معلقه على عدم امتثال النهى عن الدخول، و بما أنّ سمره لم يمثل النهى عن الدخول بلا استئذان فصار حقّ الإبقاء ضررًا و استند الضرر إليه، فرفعه النبي صلّى الله عليه و آله، و لا- نحتاج إلى ما قاله المحقّق النائيني من أنّ حقّ الإبقاء علّه لضررّيه الدخول بلا استئذان. (م).

الصلاه مع الغسل (١).

و فيه: أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، ضروره أنّ مقتضاه رفع حكم نجاسه مائع نجس ترك شربه ضررى لرفع حرمة، فإنّ الحرمة للنجاسه و رفع زوجيه من يضرّه التمكين لزوجها كرفع وجوب التمكين، لكونه معلولا للزوجيه و أمثال ذلك ممّا لا يلتزم به فقيه. فالصحيح هو الالتزام برفع حكم نفس ما هو ضررى لا معلوله.

و هذا مضافا إلى أنّ الدخول بقيد كونه بلا استئذان لا يكون معلولا لحقّ الإبقاء، بل معلوله مطلق الدخول، و هو غير ضررى، و إنّما الضررى هو فرد خاصّ منه، و هو المقيّد بعدم الاستئذان.

و قياس المقام بباب ضرريّه المقدمه مع الفارق، ضروره أنّ ضرريّه القيد موجه لضرريّه المقيّد به تكويناً، و لذا يرفع وجوب الصلاه مع الغسل بضرريته حتى على القول بعدم وجوب المقدمه، إذ الضرر لم ينشأ من وجوب المقدمه، بل نشأ من نفس التوقف كما لا يخفى.

فالحقيق بالتصديق ما ذكرنا كما يظهر من روايه ابن مسكان عن زراره حيث إنّ الأمر بالقلع فيها بعد قوله عليه السلام: «لا ضرر و لا ضرار» و لتكن هذه الروايه قرينه على أنّ «لا ضرر» فى روايه زراره عن ابن بكير، المذكور بعد الأمر بالقلع يكون متفرّعا على سابقه لا عليه، كما لا يخفى.

الأمر الثالث: فى فقه الحديث الشريف و معنى هذه الهيئه التركيبيه.

و الاحتمالات أربعه:

الأول: كون «لا ضرر و لا ضرار» نفيا فى مقام النهى بأن كان المراد منه أنّه يحرم على المكلفين الإضرار.

و هذا استعمال شائع وارد فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى:

فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ (١) و «لا رهبانيه فى الإسلام» (٢) و «لا نجش (٣) فى الإسلام» (٤) و «لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق» (٥) و «لا سبق إلّا فى حافر أو نصل» (٦).

فدعوى صاحب الكفايه (٧) عدم تعاوده فى مثل هذا التركيب و إنّما المتعاهد هو الإخبار بوقوع شىء فى مقام طلبه، كما فى «يعيد صلاته» و «يتوضأ» أو الإخبار عن عدم شىء بجمله فعلية فى مقام النهى عنه، كقوله تعالى: لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ (٨) من الغرائب.

١- البقره: ١٩٧.

٢- معانى الأخبار: ١١٣-١١٤ (باب معنى ألزم) الحديث ١، الخصال: ١٣٧-١٣٨-١٥٤، الوسائل ١٠: ٥٢٤، الباب ٥ من أبواب الصوم المحرم و المكروه، الحديث ٤، و ١١: ٣٤٤، الباب ١ من أبواب آداب السفر، الحديث ٤، و فيها: «ليس فى أمّتى رهبانيه».

٣- النجش: الزيادة فى السلعه لسمع بذلك فيزاد فيه. لسان العرب ١٤: ٥٤ «نجش».

٤- لم نعر على نصّه فيما بين أيدينا من المصادر الحديثيه، و الموجود فيها هو: «لا- تناجشوا» انظر: معانى الأخبار: ٢٨٤، و الوسائل ١٧: ٤٥٩، الباب ٤٩ من أبواب آداب التجاره، الحديث ٤، و سنن أبى داود ٣: ٢٦٩-٣٤٣٨، و سنن الترمذى ٣: ٥٩٧-١٣٠٤، و سنن النسائى ٦: ٧٢، و سنن ابن ماجه ٢: ٧٣٤-٢١٧٤، و سنن الدار قطنى ٣: ٧٤-٢٨١، و سنن البيهقى ٥: ٣٤٦.

٥- الفقيه ٢: ٣٧٧-١٦٢٦، و ٤: ٢٧٣-٨٢٨، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ١٢٤، الخصال: ١٣٩-١٥٨، الوسائل ١٥: ١٧٤، الباب ٣ من أبواب جهاد النفس، الحديث ١، و ١٦: ١٥٤، ١٥٥، الباب ١١ من أبواب الأمر و النهى، الحديث ٧ و ١١، و ٢٧: ١٢٩-١٣٠، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١٧.

٦- قرب الإسناد: ٨٨-٢٩١، الوسائل ١٩: ٢٥٣، الباب ٣ من أبواب كتاب السبق و الرمايه، الحديث ٤.

٧- كفايه الأصول: ٤٣٣.

٨- الواقعه: ٧٩.

الثاني: ما أفاده صاحب الكفايه من أنه نفى للحكم بلسان نفى الموضوع الضررى (١).

و هذا أيضا استعمال شائع وارد فى الروايات و غيرها، كما فى «لا شكَّ لكثير الشكِّ» (٢) و «لا سهو فى سهو» (٣) و «لا ربا بين الوالد و الولد» (٤) و «لا ربا بين الزوج و الزوجه» (٥) و «لا غيبه للمتجاهر» (٦) و غيرها.

الثالث: ما أفاده الشيخ- قدس سره- من أنه نفى للحكم الموجب للضرر بمعنى أن الحكم الناشئ منه الضرر- كلزوم العقد الغبني- منفي في الشريعة و غير مجعول (٧).

و الفرق بينه و بين ما أفاده صاحب الكفايه: أن الحكم إذا كان ضرريًا و لم يكن موضوعه ضرريًا- كاللزوم فى المعامله الغبنيه، فإنَّ اللزوم حكم و ضعى ضررى و ليس متعلقه فعلا- من أفعال المكلف موجبا للضرر- يرفع على مبناه قدس سره دون مبنى صاحب الكفايه قدس سره، و أما إذا كان الموضوع ضرريًا كالوضوء الضررى فيرفع حكمه على كلا المبنيين.

١- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٢- استفاد هذا النص من أحاديث الباب ١٦ من أبواب الخلل، من الوسائل ٨: ٢٢٧.

٣- الكافي ٣: ٣٥٨ - ٣٥٩ - ٥، الفقيه ١: ٢٣١ - ١٠٢٨، التهذيب ٣: ٥٤ - ١٨٧، الوسائل ٨: ٢٤٣، الباب ٢٥ من أبواب الخلل، الحديث ٢ و ٣.

٤- الكافي ٥: ١٤٧ - ١ و ٣، الفقيه ٣: ١٧٦ - ٧٩١، التهذيب ٧: ١٨ - ٧٦، الوسائل ١٨: ١٣٥ - ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرِّبَا، الحديث ١ و ٣ بتفاوت.

٥- الفقيه ٣: ١٧٦ - ٧٩٢، الوسائل ١٨: ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الرِّبَا، الحديث ٥ بتفاوت.

٦- ورد فى أمالى الصدوق: ٤٢ - ٧، و الوسائل ١٢: ٢٨٩، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشره، الحديث ٤: «إذا جاهر الفاسق بنفسه فلا حرمه له و لا غيبه».

٧- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

الرابع: ما نسبته الشيخ (١)- قدّس سرّه- إلى بعض الفحول، وهو: أنّ المراد أنّ الضرر غير المتدارك منفيّ و غير مجعول في الشريعة، نظراً إلى أنّ التدارك يوجب سلب عنوان الضرر حقيقه، ضروره أنّه لا يقال لمن أخرج من كيسه ديناراً و اشترى به شيئاً يقابل هذا المقدار: إنّهُ تضرّر، فإذا كان المراد نفي الضرر غير المتدارك و أنّه لا بدّ من تدارك الضرر في الشريعة، يصحّ بلا عنايه نفي الضرر و يكون «لا ضرر» نفياً لحقيقه الضرر حقيقه لا ادّعاء.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه أردأ الوجوه، لعدم سلب عنوان الضرر بالتدارك أصلاً، و المعامله أجنبيه عن باب الضرر و التدارك بالمزّه، و لا يقال لمن كسر كوزه مثلاً و لو تدارك عاجلاً: لم يتضرّر، إلّا مسامحه و بالعنايه و المجاز.

هذا، مضافاً إلى أن حكم الشارع بوجود التدارك ما لم يقع التدارك خارجاً لا يوجب سلب عنوان الضرر بالضروره، و إلّا يلزم أن لا يصدق عنوان المتضرّر على كلّ من سرق منه المال، لأنّ الشارع حكم بوجود التدارك على السارقين و ضمانهم لهم، و أن لا يصدق أيضاً عنوان المضّرّ على أحد من السارقين، فهذا الوجه ساقط من أصله. مع أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، إذ أيّ فقيه أفتى بأنّ الإضرار بالغير مطلقاً حتى في غير موارد الإلتلاف موجب للضمان و التدارك؟ و هل أفتى فقيه بأنّ من باع متاعه الكثير كالقند و السكر و غيرهما بثمن رخيص للإضرار بغيره الذي يكون له متاع مثل ذلك و اشتراه للتجار و الاسترباح بحيث يوجب إفلاس هذا المسكين و عدم وفاء ما عنده من المتاع- لتنزّل السوق- لأداء ديونه، ضامن لما تضرّر به هذا المسكين، و يجب عليه تدارك ما فات منه؟

١- رساله في قاعده نفي الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

نعم، وردت روايه (١) مضمونها أنّ من هدم حائطه إضراراً بجاره بحيث لم يكن له غرض إلّا ذلك يجبر على البناء ثانياً، فإن كانت معمولاً - بها فلا - مانع من الالتزام بها في موردها و لكن ليس لنا دليل آخر غير دليل الإلتلاف يدلّ على وجوب تدارك الضرر و لو لم يكن مصداقاً للإلتلاف.

و بالجمله، حكم الشارع بالتدارك تكليفاً أو وضعاً كالحكم بضمان الضارّ لا يجعل الضرر لا ضرر حقيقه و لا يسلب عنوان المتضرّر عمّن سرق ماله الكثير، إذ لا ريب في كون الضرر موضوعاً عرفياً، و العرف يحكم بتضرّر المسروق منه و لو مع حكم الشارع بوجوب التدارك على السارق أو بضمانه بالقطع و اليقين.

و إن كان نظر هذا البعض إلى غير ما ذكر بل إلى أنّ المراد من الضرر هو الضرر غير المتدارك بنحو التقييد، ففيه - مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ لازمه تأسيس فقه جديد - أنّ التقييد بلا قرينه عليه غير سديد، كما أفاده في الكفايه (٢).

و أمّا الوجوه الثلاثه الأخر فأحسنها ثالثها، و هو نفى الحكم الناشئ منه الضرر في الشريعة المقدّسه. و هذا هو الصواب الذي ليس فيه ارتياب.

و توضيح المرام و تحقيق المقام يستدعي البسط في الكلام.

فنقول: إنّ هذا التركيب لا - ريب في صحّحه استعماله في مقام النهي عن المنفئ ب «لا» كما يمكن استعمال الجمله الخبريّه ك «يعيد صلاته» و غير ذلك في مقام الأمر بالإعاده، و غيرها، فإنّ المولى لشده محبوبيّته الشئ ء أو مبعوضيّته عنده يخبر عن وقوعه أو عن عدمه كناية عن النهي عن الإيجاد أو الأمر به، و قد

١- دعائم الإسلام ٢: ٥٠٤-١٨٠٥، مستدرک الوسائل ١٣: ٤٤٧، الباب ١٠ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٣.

ذكرنا أن أمثاله كثيره فى الآيات و الروايات، كقوله تعالى: **فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ (١)** و «لا عمل فى الصلاه» و النفى فى أمثال ذلك يتعلّق بأمر خارجى، و ليس له ضابط كلى.

و هكذا لا شبهه فى صحّحه استعماله فى مقام نفى فرديه ما هو فرد لطبيعه واقعا، تشريعا، و بيان أنه ليس مصداقا له، لخصوصيته فيه، و لعلّ ذلك أغلب موارد استعماله، و أمثله فى الروايات و غيرها كثيره، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد و الولد» و قوله عليه السلام: «لا غيبه لمن ألقى جلباب الحياء» (٢) و قوله عليه السلام:

«لا صدقه و ذو رحم محتاج» (٣) و «لا- شكّ لكثير الشكّ» و غير ذلك ممّا نفى فرديه فرد لطبيعه فى الخارج، لمكان خصوصيته موجوده فيه، كخصوصيته كون الرّبا بين الوالد و الولد، و خصوصيته كون المغتاب- اسم مفعول- ملقيا لجلباب الحياء، و خصوصيته كون المتصدّق على الغير و له ذو رحم محتاج، و خصوصيته كون الشاكّ كثير الشكّ، الموجهه لسلب الشارع صدق الرّبا و الغيبه و الصدقه و الشكّ عن الفرد المتخصّص بها، المستلزم لسلب حكمه من الحرمة كما فى الأولين، و المحبوبيه فى الثالث، و البطلان أو لزوم البقاء على الأكثر فى الأخير، و الوجوب أو الاستحباب، كما فى «لا طاعه لمخلوق فى معصيه الخالق» و هذا القسم أيضا لا ضابطه له، و يتعلّق النفى بأمر خارجى.

و هنا معنى آخر ربّما تستعمل أمثال هذه التراكيب فيه، و هو نفى الشىء فى الشريعة و الدين إمّا من جهه كونه مشروعاً فى الشرائع السابقه فينتفى فى مقام

١- البقره: ١٩٧.

٢- الاختصاص: ٢٤٢، و عنه فى البحار ٧٢: ٢٦٠-٥٩.

٣- الفقيه ٢: ٣٨-١٦٦، و ٤: ٢٦٧-٨٢٤ و ٢٧٣-٨٢٨، الوسائل ٩: ٣٨٠ و ٣٨٤ و ٤١٢، الأبواب ٧ و ٨ و ٢٠ من أبواب الصدقه، الأحاديث ٢ و ٤ و ٤.

النسخ له، كما في «لا رهبانية في الإسلام» أو من جهة كونه أمرا متداولاً بين العقلاء فينفي في مقام الردع عن سيرتهم و عدم إمضاء رويتهم كما في «لا نجش في الإسلام» بناء على أن المراد من النجش هو الزيادة في الثمن بلا قصد الا-شراء لترغيب المشتري، فإنه أمر متداول بين العقلاء و شىء جائر عندهم، فنفي الشارع إيّاه، و رفع جوازه العقلاني و حكم بأنه غير ثابت في دين الإسلام، و هكذا حكم بأن الرهبانية- التي كانت في شريعته عيسى عليه السلم جائزه- غير ثابتة في هذه الشريعة، و لا تكون محكومه بالجواز. و النفي في هذا القسم يتعلّق بالدين لا بالخارج لا وجود كما في القسم الأوّل و لا انطباقاً كما في القسم الثاني.

و معنى سادس، و هو أن يكون النفي أيضاً ناظراً إلى الدين كالسابق لكن متعلّقه نفس جعل المولى لا فعل من أفعال المكلف كما في السابق، كما في قوله تعالى: ما جعل عليكم في الدين من حرج (١) فإنّ الحرج عنوان ينطبق على فعل المولى كما ينطبق على فعل العبد، فكما يصدق أنّ المكلف أوقع نفسه في الحرج إذا ارتكب أمراً شاقاً كذلك يصدق أنّ الشارع أوقع المكلفين في الحرج إذا كلفهم بتكليف شاقّ حرجي، فالزام بنى إسرائيل بأن يقرضوا ما أصابه البول من بدنهم- و هذا في غير المخرج، لعدم صدق الإصابه فيه- بالمقاريض- كما دلّت عليه روايه (٢)- تكليف شاقّ حرجي كان مجعولاً في شريعتهم، فالمنفي على هذا نفس الحكم الحرجي، و ظرف المنفي الدين الّذي هو عبارته عن مجموعه من الأحكام المجعوله، و النفي على هذا حقيقيّ ليس فيه

١- الحجّ: ٧٨.

٢- الفقيه ١: ٩-١٣، التهذيب ١: ٣٥٦-١٠٦٤، الوسائل ١: ١٣٣-١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٤.

ادّعاء و لا تنزيل، فالحرج منفي في عالم التشريع حقيقه و غير مجعول بلا عنايه.

و قد تلخّص أنّ هنا احتمالات في الحديث الشريف:

الأول: أن يكون المراد نفى الضرر غير المتدارك. و قد عرفت ما فيه.

الثاني: أنّ يكون إخبارا عن العدم الخارجى بادّعاء وجود المقتضى له، و هو إلزام المولى بالترك، و فقد المانع، و هو عصيان العبد، فإنّ إلزام المولى بشىء بمنزله العلّه التامّه له بعد كون العبد في مقام الإطاعه و الانقياد.

و الحاصل: أن يكون إخبارا عن العدم الخارجى كناية عن كون الإضرار منهيا عنه، نظير الإخبار بوجود شىء خارجا كناية عن كونه مأمورا به، كما في «يعيد صلاته».

و هذا الاحتمال و إن كان ممكنا معهودا كما ذكرنا إلّا أنّه خلاف الظاهر من وجهين:

أحدهما: من جهه وجود كلمه «في الإسلام» في بعض رواياته، فإنّ ظاهره أنّ الضرر منفي في عالم التشريع.

ثانيهما: لزوم ارتكاب الادّعاء و التنزيل الذي ليس عليه دليل.

الثالث: أن يكون إخبارا عن عدم الانطباق الخارجى و أنّ الغيبه مثلا- لا تنطبق على غيبه من ألقى جلباب الحياء، في مقام رفع الحكم عن المنفى و نفى الحرمة عن هذا الفرد من الغيبه.

الرابع: أن يكون إخبارا عن عدم ما كان ثابتا في الشرائع السابقه أو ما جرى عليه سيره العقلاء في عالم التشريع نسخا أو ردعا.

و هذا أيضا خلاف ظاهر الحديث، فإنّ الإضرار بالغير لم يكن ثابتا في الشرائع السابقه حتى يكون نسخا له، و لا أمرا جاريا بين العقلاء حتى يكون ردعا لهم، فإنّ كلّ عاقل لا يجوز الإضرار بالنفس أو الغير، بل يعدّه قبيحا.

الخامس: أن يكون نفيًا للحكم الضرري و إخبارًا عن عدم جعل الضرر في عالم التشريع، كما أفاده الشيخ (١).

و هل يكون الحديث من هذا القبيل، كما في ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ أو هو ظاهر في الاحتمال الثالث الذي استظهره صاحب الكفاية (٢) قدس سره؟ الظاهر هو الأول، لما ذكرنا من أن النفي إذا تعلّق بعنوان ينطبق على فعل المكلف و فعل المولى، كالحرج، ففي مثل هذا العنوان ظاهر في عدم جعله في عالم التشريع، فإنّه نفي حقيقي لا يرتكب فيه تكلف مجاز و خلاف ظاهر أصلاً، و عنوان الضرر من هذا القبيل، فإنّه كما يصدق أنّ المكلف أوقع نفسه في الضرر بارتكابه ما يوجب الضرر عليه كذلك يصدق أنّ المولى ألقى عبده في الضرر إذا كلفه بتكليف ضرريّ، و كما أنّ جعل الحكم الناشئ منه الضرر جعل للضرر على المكلف حقيقه كذلك نفي الحكم الضرري نفي للضرر عن المكلفين حقيقه بلا عنايه أصلاً، فمفاد «لا ضرر» بعينه مفاد ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ و استعمال أمثال هذه التراكيب في نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، و نفي فرديّه المنفى للطبيعه المحكوم به و إن كان ممكناً شائعاً كما في «لا ربا بين الوالد و الولد» و نظائره إلّا أنّه في خصوص المقام لا يمكن الالتزام به، لأنّ الحكم المنفى في مثل «لا ربا بين الوالد و الولد» هو الحكم الثابت على نفس الموضوع، و هي الحرمة، و في المقام لا يمكن نفي الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر بلسان نفيه، فإنّه أولاً: يفيد ضدّ المقصود، إذ لا نعقل حكماً لنفس عنوان الضّرر إلّا الحرمة، فنفياً يفيد جواز الضرر و ينافي مورد الروايه أيضاً في قوله عليه السلام: «إنّك رجل مضارّ و لا ضرر

١- رساله في قاعده نفي الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢-٤٣٣.

و لا ضرار»(١).

و ثانيا: لا يعقل ذلك حيث إنّ الضرر- سواء كان تمام الموضوع للحرمه أو جزءه أو قيده- يكون من جهه المفسده المترتبّه عليه مقتضيا للحرمه أو ممّا له دخل في ثبوت الحرمة، و ما يكون كذلك كيف يعقل أن يكون مانعا عن الحرمة؟!

و ثالثا: لا معنى لنفى الضرر فيما يكون جزءا للموضوع أو قيده، فإنّ الموضوع حينئذ ضررى لا أنه ضرر، و فرق بين الضرر و الضررى و الحرج و الحرجى، ف «لا- ضرر في الإسلام» مفاده غير مفاد «لا ضررى في الإسلام» و الموضوع- المذمى يكون الضرر قيده أو جزءا- ضررى فلا يصحّ نفيه إلّا ب «لا ضررى» فنفى الحكم الثابت على نفس عنوان الضرر- سواء كان تمام الموضوع أو جزءه أو قيده- ليس مرادا من هذه القضية قطعا.

و أما احتمال كونها متكفله لنفى الحكم الثابت على الموضوع في حال الضرر و زمان الضرر بأن يكون المنفى هو الحكم الطبعى الثابت على الموضوع مثلا- في حال الضرر بلسان نفي الضرر، فهو ليس نفيا لوجوب الموضوع بلسان نفي موضوعه(٢)، بل نفي له بلسان نفي ظرف موضوعه، و مثل هذا خارج عن طريق المحاورات العرفيه، و هل يصحّ في مقام نفي حكم الصوم في حال السفر قولنا: «لا سفر» أو لا بدّ من القول ب «لا صوم في السفر»؟

و قياس المقام برفع الخطأ و النسيان حيث إنّ المرفوع ليس هو الحكم

١- الكافي ٥: ٢٩٤- ٨، الوسائل ٢٥: ٢٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

٢- المراد من الموضوع ما يعمّ المتعلّق. (م).

الثابت على نفس العنوانين قطعاً كالديه مثلاً، بل هو الحكم الثابت على الفعل الصادر عن خطأ أو نسيان، فهو رفع للحكم بلسان رفع ظرف الفعل، قياس مع الفارق.

أما أولاً: فلأنّ الخطأ و النسيان حيث إنّهما يوجبان وقوع المكلف في خلاف الواقع، فالمكلف من جهه خطئه يكذب و من جهه نسيانه يترك السوره، فرفع الخطأ رفع لحكم المعلول و هو الكذب بلسان رفع علته، و هو موافق للذوق العرفي، بخلاف المقام.

و أما ثانياً: فلأنّ الخطأ لا يعقل معنى لرفعه إلّا رفع حكم الفعل الخطئي، و هكذا النسيان، و ليس ممّا ينطبق على فعل المولى حتى يرفع في عالم التشريع، و لا يكون هو بنفسه قابلاً للجعل حتى يصحّ إسناد الرفع و عدم الجعل في الشريعه إليه حقيقه، و هذا بخلاف عنوان الضرر، كما عرفت.

و بالجملة، لا مناص عن الالتزام بأنّ القضيّه متكفله لبيان عدم جعل الضرر في الدين، و على ذلك لا يفرّق بين كونه ناشئاً من نفس الحكم أو الموضوع، بل الضرر مطلقاً- سواء كان في الحكم أو في الموضوع- لم يجعل في الشريعه المقدّسه بمقتضى ظاهر الحديث الشريف.

و هكذا لا يفرّق بين الأحكام التكليفيه الضرريه و الأحكام الوضعيه الضرريه، بل الكلّ منفيّ بجامع واحد، و هو ما يستتبع جعله جعله الضرر في الدين، و منه جعل ترخيص الإضرار بالغير، فإنّه أيضاً مستلزم لذلك، فهو أيضاً منفيّ، و نتيجته حرمة الإضرار بالغير، و على ذلك يصحّ تطبيق القاعده على مورد روايه سمره، و يحسن ذكر «لا ضرر و لا ضرار» بعد قوله صلّى الله عليه و آله: «إنك

رجل مضارّ» (١) كما لا يخفى.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول:

أنّ الضرر كسائر العناوين - التي أخذت موضوعه للأحكام الإيجابية أو السلبية بنحو القضية الحقيقيه - في عدم فعليّه حكم في مورد إلما مع تحقّق هذا العنوان فيه، فكما أنّ فعليّه وجوب إكرام كلّ أحد تابعه لصدق عنوان «العالم» عليه في قضيه «أكرم العلماء» كذلك نفى كلّ حكم بالقياس إلى أيّ شخص تابع لضرريته بالنسبه إليه، فإذا فرضنا أنّ الوضوء مثلا لبرد الهواء ضرريّ لجميع المكلفين إلّا واحدا منهم، لا يمكن القول بعدم وجوبه على هذا الشخص - الذي لا يكون في حقّه ضررًا - أيضا، و هل تكفي عالميه نوع أهل البلد في وجوب إكرام من كان جاهلا منهم؟

و على هذا فلا معنى للبحث عن أنّ المنفى هو الضرر الشخصي أو النوعي، فالضرر المنفى كسائر العناوين المرفوعه مثل الخطأ و النسيان و ما اضطرّوا إليه و غير ذلك.

نعم، يمكن أن يكون الضرر النوعي حكمه لجعل حكم أو نفى حكم، كما في نظائره من اختلاط المياه، العذى هو حكم لجعل العده في جميع الموارد، إلما أنّه لا يكون في المقام كذلك، ضروره أنّه أخذ موضوعا للنفي كما أخذ الخطأ موضوعا للرفع و هكذا النسيان و غيره، لا حكمه له حتى يقال: إنّ الضرر النوعي موجب لرفع الحكم الضرري بالضرر النوعي عن جميع المكلفين.

لا يقال: أفتى الفقهاء - رضوان الله عليهم - بثبوت خيار الشفعه

١- الكافي ٥: ٢٩٤ - ٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٩، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٤.

للشريك، و تمسّ كوا لذلك بقاعده لا ضرر مع أنّ بين الشفعه و الضرر - كما مرّ - عموما من وجه. و هكذا أفتوا بثبوت خيار الغبن للمغبون. و تمسّ كوا له بهذه القاعده مع أنّه ربّما لا يكون اللزوم ضرريّا للمغبون بل الفسخ يكون ضرريّا، كما إذا تنزّل ما باعه بثمانين - و كانت قيمته مائه - و صار حين الفسخ خمسين، فإنّ الفسخ موجب لتضرّره و إعطائه ثمانين و أخذه ما يساوى بخمسين، حيث نقص من مائته ثلاثون.

و لا معنى للتمسّك بالقاعده في أمثال هذه الموارد إلّا أن يكون الضرر المنفي نوعيّا لا شخصيّا.

فإنّه يقال: أمّا خيار الشفعه: فليس مدركه «لا ضرر» بل له دليل خاصّ، و ذكر قضاء النبي صلّى الله عليه و آله ب «لا ضرر و لا ضرار» في ذيل قضائه بالشفعه (١). إمّا لكون الضرر حكمه أو لكون الجمع بين القضاءين من باب الجمع في الروايه لا الجمع في المرويّ كما ذكرنا.

و أمّا خيار الغبن: فهو أيضا ليس مدركه قاعده لا ضرر، فإنّ مقتضاها بطلان العقد الغبني لا خياريته، إذ مع خياريته أيضا الضرر وارد على البائع مثلا، غايه الأمر أنّه يمكنه أن يتداركه بالفسخ، فضرريّه من جهه صحته لا لزومه، بل المدرك هو تخلف الشرط الضمني الثابت ببناء العقلاء في جميع معاملاتهم، و هو التسويه بين المالين، ضروره أنّ كلّ عاقل في مقام المعامله يعامل على أن يساوى ما يأخذه من صاحبه ما يعطيه، و تخلفه يوجب الخيار بالسيره القطعيه العقلانيه.

الأمر الثاني:

استشكل على القاعده بأنّها مخصّصه بأكثر الأحكام، ضروره

١- الكافي ٥: ٢٨٠-٤، التهذيب ٧: ١٦٤-٧٢٧، الوسائل ٢٥: ٣٩٩-٤٠٠، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعه، الحديث ١.

أنَّ باب الخمس و الزكاه و الحجَّ و الجهاد و الضمانات و الجنائيات بأجمعها ضروريه، و هكذا بعض المحرّمات، كحرمه شرب المائعات من جهه نجاستها و نجاسه مثل الدهن و غيره بالملاقاه، فيلزم تخصيص الأكثر المستهجن.

و أجاب عنه الشيخ- قدّس سرّه- بأنّ ذلك إن كان بإخراج الأفراد عن تحت العامّ، فهو مستهجن قبيح، أمّا لو كان بعنوان يستوعب أكثر أفراد العامّ فلا(١).

و أشكل عليه صاحب الكفايه قدّس سرّه- و نعم الإشكال- بأنّ الأحكام المنفيّه أحكام خارجيه ثابتة في الدين، فالقضيّه خارجيه، و لا- فرق في القضيّه بين إخراج أكثر الأفراد بعنوان مستوعب لأ- كثر أفراد العامّ و بين إخراجه بالتخصيص الأفرادى في كونه مستهجنًا، فكما يستهجن قولنا: «قتل من في العسكر» و إخراج جميع الأفراد من زيد و عمرو و بكر إلى أن يبقى واحد أو اثنان كذلك يستهجن ذلك إذا أخرج هذا المقدار بعنوان يستوعبه(٢).

و الصواب في الجواب أن يقال: أمّا باب الخمس و الزكاه: فخروجه من باب التخصّص لا التخصيص، فإنّ الشارع من الأوّل جعل الفقراء شركاء للزارعين و المالكين الذين تصل أموالهم الزكويه إلى حدّ النصاب و يربحون في تجارتهم، و اعتبر تسعه أعشار للمالك و عشرا للفقير مثلا، و هذا كما اعتبر للذكر مثل حظّ الأنثيين، و من المعلوم أنّ إعطاء ذى حقّ حقّه و أداء ما عنده أمانه إلى صاحبه و مالكه لا- يكون ضررا على المعطى، فالخمس أو الزكاه بحسب اعتبار الشارع أمانه لصاحبيه و مستحقّيه عند من تعلق عليه يجب ردّها إليهم.

و أمّا باب الضمانات بالإتلاف و اليد العاديه- و كذا باب الجنائيات- فهو أيضا كذلك، فإنّ القاعده قاعده امتنائه شرّعت امتنانا على جميع الأمّه، و من

١- فرائد الأصول: ٣١٦.

٢- حاشيه فرائد الأصول: ١٦٩.

الواضح أنّ الحكم بعدم ضمان المتلف لا يكون امتنانا على جميع الأمم، فإنّه وإن كان امتنانا على المتلف إلّا أنّه خلاف الامتنان بالنسبة إلى المتلف منه بل موجب لتضرّره. وهكذا الكلام في الجنايات، فهي مع الضمانات بأجمعها خارجه عن القاعده موضوعا لا من باب التخصيص.

و أمّا باب الحجّ و الجهاد: فحيث إنّ كلّا منهما كان مجعولا معروفا عند كلّ مسلم في زمان صدور الروايه، فإنّها صدرت في المدينه، و كان ضروريّا بالطبع يمكن دعوى انصراف الروايه عنهما، و لذا لم يكن لسمره حقّ الاعتراض بأنّ الحجّ ضروري و الجهاد كذلك فكيف تقول: «لا ضرر و لا ضرار في الإسلام»؟

بل بمقتضى كون القضيّه خارجيه ناظره إلى الأحكام المجعوله في الشريعه حاكمه عليها لا بدّ من الالتزام بأنّ الضرر المنفي هو الضرر الطارئ بعد جعل الحكم لا الطبعي المقوم للحكم، فمفادها- سيّما بقريته موردها- أنّ الأحكام الخارجيه المجعوله التي لم تكن في طبعها ضروريّه إذا استتبع للضرر و طرأ عليها ذلك، فهي منفيّه غير مجعوله، فكلّ حكم كان ضروريّا من أوّل جعله بمعنى أنّه كان حكما من الشارع بالضرر- لا- أنّه لم يكن كذلك بل طرأه ذلك مثل الوضوء الضرري- كالحجّ و الجهاد و الخمس و الزكاه لم يكن مشموولا للقاعده.

و الحاصل: أنّ الروايه لا تدلّ على نفي الأحكام الثابته للموضوعات التي مقومها و محققها الضرر، فهذا الوجه سار في الجميع.

هذا، مضافا إلى أنّ نفس تلك الأحكام أيضا إذا طرأ عليها الضرر و استتبع الضرر أزيد ممّا أخذ في متعلقاتها و أكثر ممّا هو مقوم لموضوعاتها، تكون مرتفعه ب «لا ضرر» كما إذا كان الخمس أو الزكاه أو الحجّ مثلا موجبا لضرر آخر عليه كالضرب في طريق الحجّ و غيره.

و أمّا باب المحرّمات و النجاسات: فإن قلنا: إنّ الضرر عبارته عن النقص

فى المال، فهو أيضا خارج موضوعا، فإن نجاسه الدهن مثلا لا تستلزم خروجه عن كونه مالا و لا ينقص بذلك عنه شىء، بل توجب قلة الانتفاع به و نقص مالتيه، و قلة الانتفاع لا تكون ضررا. و هكذا غير الدهن من المائعات المتنجسه، فإن الانتفاع بها- و لو بمثل الاستصباح و جعلها فى الصابون، و البيع من الكفار- و صرفها فى الصبيان و البهائم ممكن.

و إن قلنا: إنه عباره عما هو أعم من النقص فى المال و المالتيه، فهو من باب التخصيص، و لا ضير فيه بعد ما كان جميع ما سواه من باب التخصيص.

نعم، ورد الدليل على أن «ماء الوضوء يشتري بأغلى ثمن»^(١) فهو أيضا من باب التخصيص و لكن يقتصر على مورده، و لا نتعدى إلى غيره. و هكذا وردت روايات على أن «من أجنب متعمدا يجب عليه الغسل و لا ينتقل فرضه إلى التيمم و لو ترتب على غسله ضرر»^(٢) لكن لم يعمل بها الأصحاب. فأتضح عدم لزوم تخصيص الأكثر.

بل لو فرضنا أن خروج جميع هذه الموارد من باب التخصيص أيضا لا يلزم ذلك، لما عرفت من أن هذه الموارد أيضا إذا ترتب عليها ضرر زائدا على الضرر الطبعي الموجود فى متعلقه تكون مشموله للقاعده، فإذا ضممنا إليها جميع الواجبات و المحرمات الضرريه التى تكون مشموله للقاعده، تكون الأفراد الداخلة أكثر بمراتب من الأفراد الخارجه، بل هى بالقياس إليها أقل قليل.

و بذلك ظهر أن القول بأن القاعده لا يجوز التمسك بها إلا فى خصوص

١- الكافى ٣: ٧٤-١٧، الفقيه ١: ٢٣-٧١، التهذيب ١: ٤٠٦-١٢٧٦، الوسائل ٣: ٣٨٩، الباب ٢٦ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- انظر الوسائل ٣: ٣٧٣، أحاديث الباب ١٧ من أبواب التيمم.

الموارد التي تمسك بها المشهور - كقاعده الميسور - لأجل ذلك لا وجه له.

الأمر الثالث: فى بيان النسبه بين دليل «لا ضرر» و أدلّه الأحكام.

ذكروا أنّ النسبه بينه و بين كلّ واحد من أدلّه الأحكام عموم من وجه، فإنّ دليل الوضوء مثلا شامل لمورد الضرر و غيره، و هكذا دليل «لا ضرر» يشمل الوضوء الضررى و غيره.

فذهب بعض إلى تقديم قاعده «لا- ضرر» و ترجيح دليلها، لعمل المشهور على طبقها، فيعمل بها فى الموارد التى عمل بها المشهور.

و آخر إلى تساقطهما و الرجوع إلى ما ينتج نتيجة العمل بالقاعده، و هو أصل البراءه عن وجوب الوضوء فى المثال.

و ثالث إلى تقديم دليل «لا ضرر» نظرا إلى أنّ النسبه تلاحظ بين مجموع الأحكام و دليل «لا ضرر» فإنّه ناظر إلى نفي الضرر فى الإسلام، و ليس الإسلام إلّا مجموع هذه الأحكام، و من المعلوم أنّ النسبه بينهما عموم مطلق، فيقدّم دليل الخاصّ - و هو «لا ضرر» - على مجموع أدلّه الأحكام الشامله لحال الضرر و غيره.

و رابع إلى تقديم دليل «لا ضرر» و إن كان أعمّ من وجه من كلّ واحد من أدلّه الأحكام كلّا من جهه أنّ تقديم أدلّه الأحكام على دليل «لا ضرر» موجب لصيرورته بلا مورد، و ترجيح بعضها عليه دون بعض ترجيح بلا مرجح، فيتعيّن ترجيح دليل «لا ضرر» لثلا يلزم هذان المحذوران.

و هناك مرجح خامس، و هو ما أفاده صاحب الكفايه - قدّس سرّه - من تقديم ما يتكفّل لحكم العنوان الثانوى على ما يتكفّل لحكم العنوان الأوّلى عرفا، و أنّ العرف يحملون الثانى على إرادته الحكم الاقتضائى، و الأوّل على الفعلى، فمقتضى الجمع العرفى حمل دليل وجوب الوضوء على بيان الحكم

الاقتضائي، و دليل «لا ضرر» على النفي الفعلى للوضوء الضررى(١).

و جميع هذه الوجوه مبته على أساس التعارض، و يأتى إن شاء الله فى بحث التعادل و التراجيح أنه لا تعارض أصلا، و أن دليل «لا ضرر» حاكم على أدله الأحكام و ناظر إليها، و لا تلاحظ النسبه بين الحاكم و المحكوم أبدا.

و لو سلم التعارض، فليس شىء من هذه الوجوه بتام.

أما عمل المشهور: فلا يصلح للتراجيح إلّا فى صورته الاستناد، و أما مجرد الإفتاء على طبق روايه من دون استناد إليها- كما فى المقام- فلا يفيد شيئا، مع أنه لا يجرى فى العامين من وجه.

و أما التساقت و الرجوع إلى الأصل: فهو و إن كان تاما فى المطلقين اللذين بينهما عموم إطلاقى من وجه إلّا أن أصل البراءه عن وجوب الوضوء الضررى لا يثبت انتقال فرضه إلى التيمم.

و أما ملاحظه النسبه بين مجموع الأحكام و دليل لا ضرر: فهى ساقطه من أصلها، إذ مجموع أدله الأحكام ليس دليلا واحدا أو حكما فاردا حتى تلاحظ النسبه بينه و بين دليل «لا ضرر» بل «لا ضرر» قضيه انحلالته ناظره إلى كل واحد من الأحكام، فليل كل يعارض دليل «لا ضرر».

و أمّا تقديم دليل «لا ضرر» من جهه أنه لولاه لما يبقى له مورد أصلا: فهو أيضا غير وجيه، و هذا الوجه ذكر فى تقديم أدله الأمارات على الأصول أيضا لتوهم التعارض و كون كل من دليل الأماره و الأصل عامّا من وجه و خاصّا من وجه، و لا أساس له فى كلا المقامين، و له تفصيل يأتى فى محلّه إن شاء الله.

و مجمله أنه إذا فرضنا ورود دليل على استحباب إكرام العالم، و آخر على

كراهه إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق، فنسبه الثالث إلى كلّ من الأوّلين على انفراده عموم من وجه، و إلى مجموعهما تباين، إذ الفاسق إمّا عالم أو جاهل، و على كلّ لا يحرم إكرامه بمقتضى الأوّلين، و حيث إنّ كلّاً من الثلاثة نصّ بالقياس إلى بعض مدلوله و ظاهر في جميع مدلوله لا- يمكن الجمع بينها بالأخذ بالأوّلين و رفض الثالث لنصوصيته أيضا في الجملة، و لذلك يقع التعارض بينه و بين الأوّلين، و لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان المرجّح للثالث، يقدّم عليهما، و إن كان المرجّح لهما، يقدّمان عليه، و يبقى الثالث بلا مورد، و لا مانع منه، و إن كان المرجّح لأحد الأوّلين يقدّم الراجح فقط.

و يجرى هذا الكلام في العموم و الخصوص مطلقا أيضا، كما إذا ورد دليل على وجوب إكرام العالم، و آخر على استحباب إكرام الجاهل، و ثالث على حرمه إكرام الفاسق.

و بالجملة، ففي المقام لا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فإن كان في دليل «لا ضرر» يقدّم، و إن كان في كلّ واحد من أدلّه الأحكام، يقدّم الجميع عليه، و إن كان في بعضها دون بعض، يقدّم ما فيه المرجّح فقط.

و أمّا حمل دليل الحكم الأوّل على إرادته بيان الحكم الاقتضائي: فلا نعقل له معنى محصّيلا، لأنّ مراده- قدّس سرّه- من الحكم الاقتضائي إن كان أنّه ليس حكما مولويّا بل يكون حكما إرشاديا يرشد إلى وجود المصلحه في متعلّقه، فهو- مضافا إلى أنّه خلاف ظاهر الأدلّه- لازمه عدم وجود الدليل على وجوب الموضوع غير الضروري، إذ المفروض أنّ الحكم حمل على الإرشاد إلى وجود المقتضى له و ثبوت المصلحه، فبأيّ دليل نتمسك لإثبات وجوب الموضوع؟

و صرف وجود المصلحه في شيء ما لم يأمر المولى مولويّا بذى المصلحه

لا يفيد فى الحكم بالوجوب.

و إن كان حكما مولويًا، فما معنى كونه حكما مولويًا و مع ذلك ليس بفعليّ؟ إذ الحكم بأى معنى كان - سواء كانت حقيقته الإراده أو الاعتبار أو جعل الداعى - إذا تحقّق فى الخارج، فبمجرّد فعلية موضوعه يصير فعليًا، و إذا لم يتحقّق، فلا - حكم فى البين.

هذا، مضافا إلى ما ذكرنا من لزوم عدم الدليل على وجوب الموضوع غير الضررى مثلا، فإنّ الحكم الاقتضائى لا امتثال له، فإذا حمل دليل وجوب الموضوع على الحكم الاقتضائى المولوى بمقتضى دليل «لا ضرر» فليس لنا دليل يدلّ على وجوب الموضوع فعلا، لاحتمال وجود مانع آخر غير الضرر، و لا أثر لوجوبه الاقتضائى.

فظهر أنّ الصحيح ما ذكر من عدم المعارضه بين دليل «لا ضرر» و كلّ واحد من أدلّه الأحكام لأجل حكومته عليه، فيقدّم من غير ملاحظه النسبه.

ثمّ إنه لا بدّ من تحقيق أمور ثلاثه: معنى الحكومه، و أنّها ثابتة فى المقام، و الوجه فى تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم.

أمّا الأوّل: فالحكومه الواقعيه - التى هى مربوطه بالمقام - هى أن يكون أحد الدليلين ناظرا إلى الدليل الآخر و مبيّنا و شارحا للمراد الجدّى من الدليل الآخر.

و بعبارة أخرى: يكون مفاد أحد الدليلين هو النتيجة المترتبه على تقديم أحد الدليلين المتعارضين لأقوائيته فى الدلاله من الحكم بكون المراد الجدّى من «أكرم العلماء» مثلا غير عنوان الخاصّ الذى هو «لا تكرم الفساق منهم» و أنّ العالم الفاسق غير مراد من العامّ فى «أكرم العلماء» فالدليل الحاكم ما يتكفّل هو بنفسه لذلك، و هو على أقسام:

قسم يكون بلسان «عنيت» و «أردت» و ما يرادف ذلك، و هذا قليل في الغايه، بل لم نظفر عليه في الروايات إلّا في مورد أو موردين، و الذى أذكر قوله عليه السلام مضمونا: «أردت به الشكّ بين الثلاث و الأربع» بعد ما اتفق للسائل السؤال عن قوله عليه السلام: «الفقيه لا يعيد الصلاه»^(١).

و قسم آخر يكون دليل الحاكم ناظرا إلى عقد الوضع و مبيّنا لسعه دائره موضوع دليل المحكوم أو ضيقها، و هذا كثير شائع بل أغلب موارد الحكومه من هذا القبيل.

فمن أمثله ما يكون دليل الحاكم مضيّقا لموضوع دليل المحكوم:

«لا شكّ لكثير الشكّ» و وجه كونه ناظرا إلى أدلّه الشكوك: أنّ سلب الشكّ عن كثير الشكّ لا يمكن أن يكون سلبا حقيقيا، ضروره أنّ لازمه سلب الشىء عن نفسه، فلا محاله يكون ناظرا إلى الأحكام الثابته على عنوان الشكّ و رافعا لموضوعيه شكّ كثير الشكّ لهذه الأحكام واقعا، و مبيّنا لأنّ المراد الجدّى من الشكّ المأخوذ فى موضوعها هو غير هذا الفرد من الشكّ.

و من أمثله ما يكون دليل الحاكم ناظرا إلى موضوع دليل المحكوم و مبيّنا لسعته: «الطواف بالبيت صلاه» فإنّه ناظر إلى إدخال الطواف فى موضوع أحكام الصلاه و توسعته و مبيّن لترتب أحكام الصلاه عليه و اعتبار ما يعتبر فى الصلاه من الطهاره و الستر و غير ذلك من الشرائط فيه. و هكذا «الفقاع خمر استصغره الناس»^(٢) و قوله عليه السلام: «تلك الخمره المنتنه»^(٣) مشيرا إلى العصير العنبي بعد

١- التهذيب ٢: ١٩٣- ٧٦٠، الاستبصار ١: ٣٧٥- ١٤٢٤، الوسائل ٨: ٢١٥، الباب ٩ من أبواب الخلل، الحديث ٣، و ليس فيها فى الموضوع الثانى قوله: عليه السلام.

٢- الكافى ٦: ٤٢٣- ٩، التهذيب ٩: ١٢٥- ٥٤٠، الاستبصار ٤: ٩٥- ٣٦٩، الوسائل ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١. ٢٥: ٣٦٥، الباب ٢٨ من أبواب الأشربه المحرّمه، الحديث ١.

٣- الكافى ١: ٣٥٠- ٦ و ٦: ٤١٦- ٣، التهذيب ١: ٢٢٠- ٦٢٩، الاستبصار ١: ١٦- ٢٩، الوسائل ١: ٢٣٠، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف و المستعمل، الحديث ٢.

و قسم ثالث يكون دليل الحاكم ناظرا إلى عقد الحمل و شارحا لسعه دائره حكم دليل المحكوم و ضيقها. و هذا القسم أيضا- كالقسم الأول- قليل، و ينحصر ظاهرا فى موردين: «لا حرج فى الدين» و «لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام».

بيانه: أن نفي الحرج و الضرر ليس نفيا لهما فى الخارج بل النفي يتعلّق بالأحكام الحرجية و الضرورية على التقريب السابق، فلا محاله لا بدّ أن يكون هناك أحكام مجعوله مطلقه من حيث الضرر و الحرج و عدمهما حتى يكون «لا حرج» و «لا ضرر» ناظرين إلى تلك الأحكام و مضيّقين لدائرتها و شارحين لأنّ المراد الجدّى منهما هو ما لا يستلزم الحرج و الضرر.

و الجامع بين جميع الأقسام أن يكون أحد الدليلين بحيث يكون لغوا لو لم يكن الدليل الآخر، فإنّ دليل «لا ربا بين الوالد و الولد» لو لم يكن دليل حرّم الرّبا يكون لغوا محضاً، إذ المفروض أنّه لا يستفاد منه حكم، و لم يثبت حكم على الرّبا حتى يكون نافيا له، و ليس المراد منه تضييق دائره معنى الرّبا لغه و أنّ الزيادة بين الوالد و الولد ليس من الرّبا لغه بالضروره، و هكذا فى سائر موارد الحكومه، و هذا بخلاف ما إذا كان نفي الحرمة بلسان التخصيص، مثل ما إذا ورد «الرّبا بين الوالد و الولد ليس بحرام» فإنّه كلام مفيد للحكم الترخيصى و لو لم يكن حرّم الرّبا أصلا.

و ممّا ذكرنا ظهر ثبوت الأمر الثانى و أنّ دليل «لا ضرر» حاكم على أدلّه الأحكام الأوّليه و ناظر إليها.

ثم إن شيخنا الأستاذ قدس سرّه - على ما نسب إليه الشيخ موسى (١) رحمه الله - ذهب إلى أنّ دليل المحكوم لا بدّ من تقدّمه على دليل الحاكم زمانا بخلاف دليل المخصّص، فإنّه يمكن أن يتقدّم على دليل العامّ ويمكن أن يتأخّر عنه.

ولا يخفى ما فيه، إذ التقدّم رتبة - من حيث كون الشارح رتبته متأخّره عمّا يشرحه - فنعم، أمّا التقدّم زمانا فلا يعتبر أصلا، ضروره أنّه من الممكن أن يقول الشارع: أيّها الناس اعلّموا أنّ الأحكام التي أجعلها بعد ذلك إذا كانت ضروريّه أو حرجيّه، غير مجعوله، و اعلّموا أنّ أحكام الشكّ التي أجعلها بعد ذلك لا تترتّب على شكّ كثير الشكّ.

فعلى هذا لو فرضنا أنّ دليل «لا ضرر» ورد في أواسط البعثه، يرفع الأحكام الضروريّه المتأخّره عن زمان الورد كما يرفع الأحكام المتقدّمه عليه، ولا يلزم في نفي جميع الأحكام الضروريّه وورد «لا ضرر» آخر زمان البعثه بحيث يكون هذا الحكم آخر حكم صدر في الشريعه و هذه القضيه أخرى قضيه من قضايا رسول الله صلّى الله عليه وآله كما هو واضح.

أمّا الثالث من الأمور: فوجه تقديم دليل الحاكم - الذي يكون ناظرا إلى عقد الوضع - على دليل المحكوم مع كون النسبه بينهما عموما من وجه - كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» الناظر إلى دليل «من شكّ بين الثلاث والأربع» - أنّ دليل المحكوم يثبت الحكم لعنوان الشكّ على تقدير وجوده بنحو القضيه الحقيقيه، ولا يتكفّل لإثبات وجود الموضوع و نفيه، و دليل «لا شكّ لكثير الشكّ» ينفي الشكّ عن كثير الشكّ، و يخرج عن موضوع ذاك الدليل، فكلّ من الحاكم و المحكوم في هذا القسم يتكفّل لإثبات شىء أو نفي شىء أو اجنبى عمّا يثبت أو

ينفيه الآخر، ولا يرد النفي والإثبات على شىء واحد، بل يتكفل أحدهما لما لا يتكفل له الآخر، فلا تمنع بينهما ولا تعارض، وهذا بخلاف باب التخصيص، فإنّ كل واحد من الدليلين في «أكرم العلماء» و«لا تكرم الفساق» يثبت ضد ما يثبت الآخر، فإنّ الأوّل يثبت وجوب إكرام العالم الفاسق، والثاني يثبت حرمة إكرام العالم الفاسق، وفي «يجب إكرام العلماء» و«لا يجب إكرام الفساق» يثبت الأوّل ما ينفيه الثاني، فالتعارض من جهة أنّ مركز النفي والإثبات أمر واحد في هذا الباب.

وعدم التعارض في هذا القسم من الحكومه من جهة أنّ محطّ الإثبات شىء و محطّ النفي شىء آخر، فدلّيل وجوب الحجّ يثبت الحجّ على من فرض استطاعته، ولا يتكفّل لشىء آخر، فإذا فرض ورود دليل على أنّ «من رجع عن الحجّ غير مالك لمؤونه سنته ليس بمستطيع» فلا تنافى بينه وبين الأوّل أصلاً، لأنّه ينفي ما لا يكون الأوّل مثبتاً له وهو استطاعه هذا الشخص.

و أمّا وجه التقديم فى القسمين الآخرين - يعنى ما تكون الحكومه فيه بلسان «عنيّة» و «أردت» أو ناظره إلى عقد الحمل - فهو الوجه فى تقديم الأمارات على الأصول بملاك واحد. و الوجه المشترك بين المقامين هو: أنّ أحد الدليلين إذا أثبت حكماً لعنوان و الدليل الآخر بيّن المراد من ذلك العنوان، لا يعدّ الثاني معارضا للدليل الأوّل، فإذا سأل زرارته عن الصادق عليه السلام عن حكم العالم، فقال: «أكرم العلماء» و قال محمد بن مسلم مثلاً لزارته: إنّ عليه السلام قال:

«إنّ مرادى بالعلماء هو العدول منهم» لا يكون تناف و تمنع بينهما أصلاً نعم، يكون منافياً لأصل ثابت ببناء العقلاء، و هو أصاله الظهور عند الشكّ فى المراد، فتكون المعارضه بين الأصل و الدليل لا بين الدليلين، و من المعلوم أنّ الدليل يتقدّم على الأصل.

و الحاصل: أنّ أصله الظهور و إن كانت تقتضى حمل لفظ «الأسد» على الحيوان المفترس إلّا أنّه إذا دلّ دليل على إرادته الرّجل الشجاع منه، فلا يبقى مجال لأصله الظهور. و هكذا أصله الحلّ و إن كانت مقتضيه لحليّه ما شكّ في خمريّته إلّا أنّه إذا قامت البيّنه على أنّه خمر لا مجال لها، ضروره أنّ موضوع أصله الظهور هو الشكّ في المراد، و موضوع أصله الحلّ الشكّ في الحليّه و الدليل بين المراد و بين خمريّته و رفع الشكّ تعبداً، فلا يبقى للأصل موضوع أصلاً.

و هذا البيان يجرى في كلّ قرينه بالقياس إلى ذبيها، فكلّ ما ورد قرينه لشيء و لو كان ظهوره أضعف الظهورات يتقدّم عليه و لو كان ظهوره أقوى الظهورات.

و السرّ ما ذكرنا من أنّ ظهور ذى القرينه- أيّ ما كان عامّاً أو مطلقاً أو غيرهما- و حجّيته من جهة أصله الظهور عند الشكّ في المراد، و القرينه ظهورها يرفع موضوع هذا الأصل.

ففى المقام الدليل الناظر إلى عقد الحمل و الشارح لأنّ الأحكام الضرريّه و الحرجيّه غير مجعوله لا ينافى أدلّه الأحكام المطلقه من حيث الضرر و عدمه، بل المنافاه بينه و بين أصله الإطلاق، الثابته عند الشكّ في المراد، و من الواضح أنّه لا مورد لها بعد معلوميّه المراد بسبب دليل «لا- حرج» و «لا- ضرر» و بذلك يصحّ أن يقال: إنّ دليل الحاكم فى جميع أقسام الحكومه رافع للموضوع إمّا موضوع نفس دليل المحكوم كما فى «لا شكّ لكثير الشكّ» أو موضوع الأصل العقلاى الجارى فيه، و هو الشكّ فى المراد.

الأمر الرابع: أنّ الضرر المنفى هو الضرر الواقعى لا الضرر المعلوم عند المكلف،

ضروره أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى الواقعيه لا المعلومه عند

المتكلم.

و لكن ربّما يستشكل فى ذلك بأنهم تسالموا بحسب الظاهر على صحّحه الوضوء و الغسل و الصوم الضرريّه عند اعتقاد عدم الضرر، و هكذا أفتوا بلزوم البيع الغبني مع علم المغبون بالغبن، و هذا لا يجتمع مع القول بأن المنفئ هو الضرر الواقعي.

و لكن لا- يخفى خروج الأ-خير عن محلّ الكلام، لما تقدّم من أنّ مدرّك خيار الغبن ليس هو قاعده لا ضرر، بل هو تخلف الشرط الضمّنى المبني عليه فى كلّ معامله ببناء العقلاء، و هو التسويه بين العوضين فى المائيه، و مع العلم بعدم المساواه و الإقدام على أخذ ما لا يساوى ما يعطيه فى المائيه عن علم ليس هناك تخلف شرط حتى يوجب الخيار، فاللزوم على حسب القاعده.

و أجب عن الباقي بوجه:

أحدها: ما هو المعروف من أنّ القاعده وارده فى مقام الامتنان، و الامتنان فى أمثال ما ذكر يقتضى الحكم بالصحه لا بالبطلان، و قد تقدّم نظير ذلك فى موردين:

أحدهما: فى باب تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط من عدم جريان البراءه عن وجوب الجزء أو الشرط حال التعذر، لكونها خلاف الامتنان، فإنّ لازمه ثبوت التكليف بما عدا المتعذر، بخلاف ما إذا لم تجر البراءه و كان شرطاً مطلقاً حتى حال التعذر، فإنّ لازمه سقوط التكليف بالمرّه.

و الآخر: ما ذكرنا من عدم جريان حديث الرفع بالنسبه إلى من اضطرّ إلى بيع داره بحيث لو لم يبع داره يموت جوعاً، لكونه أيضاً خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضى الحكم بصحّته.

و فى المقام أيضاً رفع مثل هذا الضرر يوقع المكلف فى كلفه التيمّم، و هو

خلاف الامتنان، بل الامتنان يقتضى أن يكون وضوؤه مأمورا به حتى لا يجب عليه شىء آخر.

و ثانيها: ما ذكره شيخنا الأستاذ (١) - قدس سره - من أن مفاد «لا ضرر» لو كان نفى الموضوع الضررى - كما اختاره صاحب الكفايه (٢) - فللاشكال مجال على تقدير عدم تماميه الجواب الأول.

أمّا إذا كان مفاده نفى الحكم الناشئ منه الضرر - كما هو المختار تبعا للشيخ (٣) قدس سره - فيرتفع الإشكال، فإنّ الضرر فى هذه الموارد لم ينشأ من حكم الشارع بالوجوب حتى يرتفع، بل نشأ من اعتقاد المكلف بالوجوب، ولذا لو لم يكن فى الواقع واجبا لوقع فى الضرر أيضا.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ مفاد «لا ضرر» ليس نفى الضرر الخارجى، بل مفاده - كما ذكرنا - نفى الضرر فى عالم التشريع، و من المعلوم أنّ إيجاب الوضوء الضررى جعل للضرر فى عالم التشريع سواء وصل ذلك إلى المكلف و علم به و امتثله أو لم يصل أو وصل و عصى، و نفيه نفى للضرر فى عالم التشريع.

و التحقيق أن يقال: لا بدّ فى رفع الإشكال من الالتزام بأحد أمرين: إمّا إنكار حرمة الإضرار بالنفس فى غير النفس و الطرف و دعوى أنّه لا دليل على عدم جواز أن يهب أحد جميع ما له لغيره و لو مع عدم قصد التقرب، و هكذا أمثال ذلك ممّا يوجب الضرر على النفس، أو عدم إنكار ذلك و البناء على الحرمة كما ادّعى الشيخ - قدس سره - دلالة الأدلّه السمعيه و العقليه عليها (٤)، و إنكار

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٢.

٣- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٢.

٤- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٣.

عدم ترشّح الحرمة من العناوين التوليدية المحرّمة إلى ما يتولّد منها.

و أمّا مع الالتزام بكلا الأمرين فلا يمكن الحكم بصحّحه هذه العبادات أصلاً، بل لا مناص عن الحكم بالبطلان لا من جهة قاعده لا ضرر، لما ذكرنا من أنّ شمولها لأمثال ذلك خلاف الامتنان، بل من جهة أنّ الوضوء الضروري - مع العلم بعدم كونه ضرورياً بعد تسليم أنّ الإضرار بالنفس كالإضرار بالغير محرّم من المحرّمات الذاتية و تسليم أنّ الحرمة ترشّح من عنوان الإضرار المحرّم إلى ما يتولّد منه و هو الوضوء - يقع مبغوضاً و حراماً (١)، و لا ريب في أنّ الحرام و المبغوض لا يصلح لأنّ يتقرّب به.

فما نسب إلى المشهور من حرمة الإضرار بالنفس و مبغوضيّة الوضوء المضّرّ لا يجتمع مع الحكم بصحّحه الوضوء الضروري حال الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، ضروره عدم مدخلية العلم و الجهل في الحرمة، و مع كونه حراماً كيف يكون مقرّباً؟

و نظير ذلك ما ذكروا في باب الصلاة في المكان المغصوب من صحّحه الصلاة مع الجهل بالغصبيّه.

و لا وجه له أيضاً، بل لا بدّ من الحكم بالبطلان و وجوب الإعادة أو القضاء بعد الانكشاف و العلم بالغصبيّه إلّا على القول بجواز اجتماع الأمر و النهي، بل لا بدّ من الحكم ببطلان كلّ عبادته اتّحدت مع عنوان الحرام.

١- أقول: إنّ المانع عن وقوع العمل محبوباً هو كونه مبغوضاً، و الحرام عند الجهل بالحرمة - كما هو المفروض فيما نحن فيه - و إنّ كان حراماً إلّا أنّه غير مبغوض للمولى، و لا - دليل على الملازمة بين الحرمة و المبغوضيه لا - عقلاً و لا شرعاً، فبناء عليه لا إشكال في صحّحه الوضوء الضروري المحرّم عند الجهل بالضرر و اعتقاد عدمه، لأنّه غير مبغوض للمولى و إنّ كان حراماً، فيقع حراماً غير مبغوض، فلا مانع من شمول الأدلّة العامّة و المطلقة، فالصحيح ما ذهب إليه المشهور من صحّحه الوضوء المذكور. (م).

هذا، و لكن للإشكال فى صحّحه مثل الوضوء الضررى باعتقاد عدم الضرر مدفع، و هو أنّ البطلان- كما ذكرنا- يبتنى على أمرين: الالتزام بترشّح الحرمة عن العنوان التولىدى بما يتولّد منه، و الالتزام بحرمة إضرار النّفس.

فالأولى تنقيح هذين الأمرين:

أمّا الأوّل: فقد مرّ تفصيله فى مباحث الألفاظ، و إجماله أنّ عنوان المحرّم مع ما يتولّد منه إن كانا فى نظر العرف موجودين بوجود واحد و إن كان لهما وجودان متغايران بالدقّه الفلسفيّه، يكون ما يتولّد منه أيضا محرّما، و هذا كما فى عنوان التعظيم المتولّد من القيام و عنوان الهتك المتولّد من الشتم مثلا، فإنّ نفس القيام و الشتم عند العرف تعظيم و هتك، و لا يرون القيام موجودا و التعظيم موجودا آخر، فإذا كان الوجود واحدا، فالإيجاد أيضا واحدا، لتبعيّة الإيجاد للوجود وحده و تعدّدا، فإنّهما متّحدان بالذات متغايران بالاعتبار.

و إن كان لكلّ منهما وجود مغاير لوجود الآخر عرفا، كعنوان إحراق الحطب المتولّد من إلقاء الحطب فى النار، لا تترشّح الحرمة منه إلى المتولّد منه، فإنّ وجود المماسّه و الملاقاه مع النار غير وجود الحرقه، فإذا تعدّد الوجود، تعدّد الإيجاد، فالإحراق عباره عن إيجاد الحرقه، و الإلقاء عباره عن إيجاد الملاقاه بين الجسمين، و مع تعدّد الإيجاد عرفا لا يسرى الحكم من عنوان المحرّم إلى ما يتولّد منه.

و بالجمله، فى الفرض الأوّل يرى العرف ما يتولّد منه مصداقا للمحرّم، بخلاف الثانى، و المقام من قبيل الأوّل (١)، فإنّ نفس أكل السّم أو ما يوجب وجع

١- أقول: الحقّ أنّ المقام من قبيل الثانى، فإنّ الوضوء عباره عن الغسلات و المسحات، و هذا سبب و علّه للضرر و هو الحمى مثلا، فإذا بنينا على عدم السرايه فى القسم الثانى، فلا وجه لبطلان الوضوء بتعدّد عنوان الإضرار المحرّم و الوضوء.(م).

العين أو غير ذلك يكون مصداقا للإضرار عرفا، فإن كان الإضرار حراما، فالوضوء أو الصوم أو غير ذلك مما يوجب نقصا في النفس يكون مصداقا للإضرار بالنفس حقيقه.

و أما الثاني: فادّعى الشيخ - قدس سرّه - دلالة الأدلّه السمعيّه و العقليّه عليه، و لكن لم يظهر لنا دليل يدلّ على ذلك.

نعم، خصوص الإلقاء في التهلكه حرام قطعاً بمقتضى قوله تعالى:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) و هكذا قطع اليد و الرّجل و أمثال ذلك ممّا يقطع بحرمة بالإجماع، أمّا مثل فعل يوجب شدّه و جع العين، أو الحمى يوما أو يومين، و أمثال ذلك فمما لا يدلّ على حرمة عقل و لا نقل.

و قوله عليه السلام: «الجار كالنفس لا مضارّ و لا آثم» (٢) أجنبيّ عن المقام، فإنّ الجار في هذه الروايه نزل منزله النفس، فكما أنّ الشخص لا يضرّ نفسه و لا يعدّ نفسه آثما أى لا يعدّ فعله إثما كذلك يجب عليه أن لا يضرّ جاره و لا يعدّ فعل جاره إثما.

و هكذا قاعده لا ضرر أيضا أجنبيّه عن حكم الإضرار بالنفس، و إنّما ما تنفيه القاعده هو الإلزام المستلزم للإضرار بالنفس أو الغير لا جواز الإضرار بالنفس، و اعترف بذلك الشيخ (٣) قدس سرّه أيضا، فلا دليل على حرمة الإضرار بالنفس مطلقا كما فى الإضرار بالغير، الذى دلّت عليه روايات كثيره، منها:

قوله عليه السلام، المروى من طرق العامّه و الخاصّه: «المسلم من سلم المسلمون من

١- البقره: ١٩٥.

٢- الكافي ٥: ٢٩٢- ١، التهذيب ٧: ١٤٦- ١٤٧، الوسائل ٢٥: ٤٢٨، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ٢.

٣- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٣.

يده و لسانه»(١) بل جواز الإضرار بالنفس فى الجملة من بديهيات الفقه، و هل يلتزم أحد بحرمه الإضرار بالنفس بهبه جميع ماله لشخص و لو لم يتقرب بذلك، أو بسبب السفر للتجارة و تحمّل المشاقّ الكثيره من العطش و الجوع المفرطين؟ فعلى هذا ينتج ما ذكرنا التفصيل فى الموارد المذكوره بين ما إذا كان الضرر ضررا يوجب الهلاك أو فقدان عضو من الأعضاء و القول بالبطلان و بين ما لا- يصل إلى هذه المرتبه بل يوجب وجع العين أو شدّه الحّمى و بطء براء المرض و أمثال ذلك و القول بالصحّه، لعدم الدليل على حرمه مثل هذه الأقسام من الضرر.

نعم، فى الفقه الرضوى(٢) ما يدلّ على ذلك، و هكذا فى روايه تحف العقول(٣)، و هناك روايه أخرى رواها الشيخ فى التهذيب(٤) و صاحب الوسائل فى باب الأطمعه و الأشربه من الوسائل(٥)، و مضمونها قريبا «إنّ الله تعالى: حرّم الميتة و الخمر و لحم الخنزير لعلمه بأنّ فيها ضررا» و لكن ذكرنا فى بحث الفقه أنّ الفقه الرضوى لم يثبت كونه روايه فضلا عن كونه معتبرا، و روايه تحف العقول أيضا ضعيفه لا يمكن الاعتماد عليها، و الروايه الأخيره و إن كانت معتبره(٦)

١- صحيح البخارى ١: ١٠- ١٠، صحيح مسلم ١: ٤٥- ٤١، سنن الترمذى ٥: ١٧- ٢٦٢٧، سنن النسائى ٨: ١٠٥، سنن الدارمى ٢: ٣٨٨- ٢٧١٦، مسند أحمد ٢: ٣٤٧- ٦٤٧٩، سنن البيهقى ١٠: ١٨٧، الفقيه ٤: ٢٦٢.

٢- الفقه المنسوب للإمام الرضا: ٢٥٤.

٣- انظر: تحف العقول: ٢٤٧.

٤- التهذيب ٩: ١٢٨- ٥٥٣.

٥- الوسائل ٢٤: ٩٩- ١٠٠، الباب ١ من أبواب الأطمعه المحرّمه، الحديث ١ نقلا عن الكافى [٦: ٢٤٢- ٢٤٣] (باب علل التحريم) الحديث [١] و غيره.

٦- أقول: للروايه طرق أحسنها ما فيه مفضل بن عمر، و هو لا يوجب اعتبار الروايه، أمّا المفضل نفسه فالروايات الوارده فى شأنه و كذا أقوال الرجائين فيه متعارضه، و على فرض كونه ثقه يقع الكلام فى محمد بن مسلم فإنّ من هو من أصحاب الصادقين عليهما السلام لا يمكن لأحمد بن محمد بن خالد البرقى أن ينقل عنه، فهو شخص آخر مجهول. و محمد بن أسلم أيضا لم يثبت وثاقته. و أمّا عبد الرحمن بن سالم فهو ضعيف. و بالجملة لا يمكن إثبات اعتبار الروايه. (م).

إلّا أنّه لم تتعلّق الحرمة فيها بعنوان المضرّ، و لحم الخنزير و الخمر و الميتة لا ضرر فيها بالنسبة إلى المتعودين، و هكذا لا ضرر في قليل منها بالقياس إلى كلّ أحد، فلا يمكن الالتزام بأنّ حرمتها من جهة كونها مضرّة بالبدن، فإنّ لازمه الاقتصار على مورد الضرر و الحكم بعدم حرمة القليل منها و عدم كونها حراما على من لا تضرّ بهم من المتعودين و غيرهم، فلعلّ المراد بالضرر هو الضرر على النفس و انحطاط رتبتها، و يمكن أن يكون حكمه للتشريع أيضا، بل لا يبعد ذلك.

هذا كلّه فيما إذا علم بعدم الضرر، أمّا إذا توجّص و صام مثلا مع العلم بالضرر، فالمعروف بين المتأخّرين، منهم: صاحب العروه (١) و الحاج آقا رضا الهمداني (٢) في باب التيمّم، هو: الحكم بالبطلان، و فرّقوا بين الضرر و الحرج بأنّ الحرج حيث إنّّه لم يدلّ دليل على حرمة فمع تحمّله يحكم بصحّته ما تحمّله من العبادة، لعدم اقتضاء نفى الحرج من جهة كونه واردا في مقام الامتنان إلّا نفى الإلزام بما فيه حرج لا أصل الجواز، فإذا كان الوضوء الحرجيّ - مثلا - جائزا أو مأمورا به حيث لم يرفع إلّا الإلزام المتعلّق به يحكم بصحّته، و هذا بخلاف الوضوء الضروري، فإنّه حرام، لكونه مصداقا للإضرار بالنفس، المحرّم، فلا يمكن أن يتقرّب به.

١- العروه الوثقى، فصل في التيمّم: المسألة ١٩.

٢- مصباح الفقيه ١: ٤٦٣.

و استشكل عليهم شيخنا الأستاذ قدس سره، و ذهب إلى البطلان في كلا البابين بدعوى أنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء و صحته مع جواز التيمم يشبه الجمع بين المتناقضين، فإنّ موضوع الوضوء هو واجد الماء، و موضوع التيمم فاقد الماء، و الحكم بالتخيير بين الوضوء و التيمم لازمه أن يكون المكلف داخلا في عنوان واجد الماء حال دخوله في عنوان الفاقد(١).

و لكن لا- يخفى ما فيه، ضروره أنّ آيه فَلَمْ تَجِدُوا* (٢) لم تدلّ على انحصار حكم الوضوء في حقّ الواجد و التيمم في حقّ الفاقد، و ليس لنا دليل آخر أيضا يثبت ذلك، بل الآيه أثبتت الوضوء على الواجد و التيمم على الفاقد، و لا ينافي ورود دليل آخر مثل «لا ضرر» و «لا حرج» يثبت حكم الفاقد على الواجد أيضا، كما أنّه ورد الدليل على أنّ «من أوى إلى فراشه و ذكر أنّه لم يتوضأ يتيمم على فراشه»(٣).

و التحقيق أن يقال: إن قلنا بأنّ المنفى في دليل «لا حرج» و «لا ضرر» هو الإلزام، فلا بدّ من الحكم بالصحة في كلا البابين، و إن قلنا بأنّ المنفى هو الحكم الضرري أو الحرجي على ما هو عليه و أنّ إطلاقات أدلّه الأحكام تقتيد بغير موارد الضرر و الحرج، فلا مناص عن الحكم بالبطلان في كلا البابين.

و الظاهر هو الثاني، لما عرفت من أنّ دليل «لا ضرر» و «لا حرج» حاكمان على أدلّه الأحكام و ناظران إليها، و لسانهما نفى جعل الضرر و الحرج في عالم التشريع، فبعد ما لم يكن الحكم الضرري أو الحرجي مجعولا في

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منه الطالب): ٢١٦.

٢- النساء: ٤٣، المائده: ٦.

٣- الفقيه ١: ٢٩٦-١٣٥٣، التهذيب ٢: ١١٦-٤٣٤، الوسائل ١: ٣٧٨، الباب ٩ أبواب الوضوء، الحديث ٢.

الشريعة، فلا يمكن الحكم بصحة ما فيه الضرر و الحرج في صورته التحمل، لتقييد إطلاق الدليل الأولى بصوره عدم الضرر، و مرفوعيه الحكم الضررى على ما هو عليه، و لا- وجه لمرفوعيه إزامه فقط، كما أنّ دليل المنخصيص، مثل «لا بأس بترك إكرام العالم الفاسق» يرفع وجوب إكرام العالم الفاسق المستفاد من «أكرم العلماء» على ما هو عليه، لا أنه يرفع إزامه و يبقى مستحبا.

نعم، إذا كان الفعل الضررى مستحبا نفسيا و واجبا غيريا، كالوضوء و الغسل، لا مثل الصوم و القيام فى الصلاة الضررين أو الحرجين، نحكم بصحته، لأنّ دليل «لا ضرر» و «لا حرج» يرفعان الأحكام الإلزامية، و أمّا الأحكام الترخيصية فلا، إذ ليس فى جعل مثل الاستحباب- مثلا- ضرر على المكلف يرفع امتنانا، بل جعله عين الامتنان، فكون الفعل ضرريا و ذا مشقه لا ينافى محبوبيته و مقرّيته، و لذا جعل النبى صلى الله عليه و آله نفسه الزكيه فى مشقه العباده حتى نزل طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى (١) فإذا كان الوضوء استحبابه النفسى باقيا على حاله حال الضرر و الحرج أيضا، فهو صحيح، و الصلاة معه صلاه متقيده بالطهاره، فإنه أحد الطهورين، و لا ينافى ذلك تقييد الأمر بالصلاه بعدم الوضوء بالخصوص بعد ما كان الوضوء طهورا و محصلا للتقييد المعتبر فى الصلاه.

و الحاصل: أنّ الحكم غير الإلزامى حيث لا امتنان فى رفعه، بل الامتنان يقتضى جعله و إن كان ضرريا، فإذا فرضنا أنّ الوضوء- مثلا- مستحب نفسى، فلا يرفع استحبابه حال الضرر، و هو طهور، فتصح الصلاة معه، و هذا بخلاف مثل صوم شهر رمضان، الذى لا يكون مستحبا نفسيا، فإنه إذا كان ضرريا،

لم يكن مأمورا به أصلا، لتقييد أمر الصوم بصوره عدم الضرر، و المفروض عدم تعلق أمر آخر به استجابيا، فيقع الضرر منه باطلا.

و لا يرد على ما ذكرنا في الوضوء من صحته و صحه التيمم أيضا- و عباره أخرى: التخيير بين الوضوء و التيمم- ما أورده شيخنا الأستاذ من لزوم شبه التناقض (١)، لما عرفت من أنه لا مانع من إثبات الشارع حكم الفاقد على الواجد أيضا.

إن قلت: ما الفرق بين «لا ضرر» الذي التزمتم بأنه لا يشمل الأحكام غير الإلزامية و بين حديث الرفع الذي اخترتم أنه يشمل كل مجهول، سواء كان حكما إلزاميا أو غيره؟

قلت: حديث الرفع حيث جعل للترخيص الظاهري بلسان الرفع، و معه يمكن الاحتياط و درك المحبوبيه الواقعيه أو التحفظ عن الوقوع في المبغوض غير الإلزامي الواقعي، فليس رفعه- أي الحكم غير الإلزامي- خلافا للامتنان، و هذا بخلاف نفي الضرر، فإنه واقعي و لسانه نفي ما يوجب الضرر و عدم جعل ما يلقي المكلف في الضرر، و من المعلوم أن الحكم غير الإلزامي حيث إن ترك متعلقه بيد المكلف لا- يصح استناد الضرر إلى الشارع، كما أن الحكومه إذا رخصت في الإضرار بالنفس لا يمكن أن يقال: إن الحكومه ألقت رعيته في الضرر إذا أضروا بأنفسهم، فلا- يكون جعله موجبا لإلقاء المكلف في الضرر، فلا- يكون مرفوعا.

مضافا إلى أنه لا- امتنان في رفعه، لما عرفت من أن الرفع واقعي لا- يمكن معه درك محبوب المولى، بل الامتنان في جعله، و هكذا الكلام في الحكم غير

١- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

الإلزامي الحرجي، كيف لا؟! وقد صَلَّى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ حَتَّى تَوَرَّمت قدماه فنزل طه. ما أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (١) والمستحبات الحرجية و لو شخصا مثل استحباب زياره الحسين عليه السلام، و الحج ماشيا و أمثالهما كثيره جداً لا يمكن إنكارها، و الحرج و الضرر كلاهما من واد واحد.

بقي فرعان هما: ما إذا تيمم باعتقاد عدم وجود الماء أو وجود الضرر ثم انكشف خلافه، فذهب شيخنا الأستاذ - قدس سره - بصحة التيمم فيهما (٢)، نظرا إلى أن موضوع التيمم - وهو فقدان الماء - محقق حقيقته، إذ الفاقد هو الذي لا يتمكن من استعمال الماء عقلا أو شرعا لا من ليس عنده الماء، و من المعلوم أن المعتقد بعدم وجود الماء لا يتمكن من استعمال الماء الموجود عنده المجهول له، و لذا لا يمكن تكليفه في هذا الحال بالوضوء، فإنه تكليف بما لا يطاق، لعدم إمكان انبعائه عنه.

و ما أفاده - قدس سره - فيما إذا تيمم باعتقاد عدم الماء من صدق عنوان الفاقد عليه حقيقته تام لا ريب فيه، و أما في الفرع الثاني فلا بل يأتي فيه التفصيل المتقدم من أن الضرر على النفس إن قلنا بحرمة مطلقا، فحيث إن الوضوء باعتقاده مصداق للعنوان المحرّم و هو غير متمكن منه شرعا و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فيصدق عليه أنه غير واجد للماء حقيقته، فيصح تيممه، فلا تجب إعادته الصلاة بعد انكشاف الخلاف مع الوضوء مطلقا أو في خصوص خارج الوقت على الخلاف.

و إن لم نقل بحرمة، فالوضوء لا - يكون ممنوعا شرعا لا - واقعا و لا باعتقاده، بل يعتقد شمول دليل «لا ضرر» له، و أنه مأمور بالتيمم، و لا يجب

١- طه: ١ و ٢.

٢- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

عليه الوضوء، فإذا انكشف فساد اعتقاده يعلم بأنه أتى بخلاف وظيفته، فلا وجه لصحة تيممه، فإنّ المفروض أنّه كان واجدا للماء و لم يكن ممنوعا من استعماله لا عقلا و لا شرعا، و لم يكن مشمولا لدليل «لا ضرر» حتى يجوز له التيمم تخيرا على التقرير السابق، فتجب عليه الإعادة في الوقت و القضاء في خارجه. هذا بحسب القاعده الأوّليه.

أمّا بحسب الروايات الواردة في الباب: فيستفاد من الروايات- التي أخذ فيها عنوان الخوف على النفس أو على قلبه الماء أو على العطش أو خوف البرد في موضوع وجوب التيمم- أنّ الخوف له موضوعيته، و أنّه كلما تحقّق أحد هذه العناوين الأربعة بل عنوان خوف ذهاب الرفقه في السفر أيضا- كما يستفاد من روايه أخرى(١)- ينتقل الأمر إلى التيمم واقعا، و أنّه هو الوظيفه الواقعيه، لا أنّه حكم ظاهري، فإذا كان الخوف على ما ذكر حكمه كذا فالقطع بتحقق ذلك أولى بذلك.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ(٢)- قدّس سرّه- ذكر هنا فرعا استطرادا لا بأس بذكره، و هو: أنّ الوضوء المحرّم من جهه الضرر أو وجوب صرف الماء في حفظ النفس المحترمه هل يمكن تصحيحه بالترتب- بأن يقال: إنّّه يجب أن يصرف الماء في حفظ النفس أولا و يحرم عليه صرفه في الوضوء و لكن على تقدير العصيان يصير الوضوء مأمورا به بالأمر الترتبي، كالصلاه المزاحمه مع الإزاله- أو لا؟ الظاهر هو الثاني، و ذلك لأنّ الترتب و إن كان- كما أفاده شيخنا الأستاذ(٣)-

١- الكافي ٣: ٦٤-٦٦، التهذيب ١: ١٨٥-١٨٦، الوسائل ٣: ٣٤٢، الباب ٢ من أبواب التيمم، الحديث ١.

٢- قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢١٦.

٣- أجود التقريرات ١: ٣٠٣.

تصوّره مساوقاً لتصديقه إلّا أنّ مجرد الإمكان لا يكفي ما لم يكن الدليل على الوقوع، ففي مثل الصلاة و الإزالة- حيث إنّ الأمر المتعلّق بكلّ منهما مطلق بحيث لو قدر المكلف على امتثالهما معا لوجب عليه و إنّما التزاحم في مقام الامتثال- لا بدّ من الالتزام بالترتّب، فإنّه لا- موجب لرفع اليد عن إطلاق دليل الصلاة إلّا حال اشتغال المكلف بالإزالة، و هذا بخلاف المقام، فإنّ الأمر بالوضوء من الأوّل مقيّد بصوره التمكن من استعمال الماء عقلا و شرعا، فمع وجوب صرفه في غير الوضوء شرعا لا يكون واجدا للماء شرعا.

و هذا يجري في كلّ ما أخذت فيه القدره الشرعيه، مثلا: الاستطاعه أخذت شرعا في موضوع وجوب الحجّ، فلا يمكن الحكم بوجوب الحجّ ترتّبا على من هو غير متمكّن منه، لكونه مديونا مع تمكّنه بعصيان أمر أداء الدّين، ضروره أنّه غير مستطيع شرعا و إن كان مستطيعا عقلا و لكنّ الموضوع هو الاستطاعه الشرعيه دون العقليه.

الأمر الخامس: أنّ دليل «لا ضرر» ناف للحكم الناشئ منه الضرر

، لا أنّه مثبت لحكم في مورد الضرر يرفع به الضرر، فمن تسبّب إلى ضرر أحد بحيث لا يصدق عليه الإلتلاف- كفكّ صيد الصائد أو فتح قفص طائر الغير حيث إنّه يصدق على ذلك الإلتلاف حقيقه، ضروره أنّ الغزال الوحشى المربوط أو الطائر المحبوس في القفص لا يبقى بعد فكّه أو فتح القفص، بل كان مجرد فعل أو ترك يترتّب عليه الإضرار بلا صدق الإلتلاف عليه، كما في ترك إنفاق الزوج، فإنّه ضرر على الزوجه، و حبس أحد يترتّب على حبسه سرقة ماله- لا يمكن الحكم بضمانه من جهه قاعده لا ضرر، و لا الحكم بحكم آخر يرفع به الضرر، كالحكم بولاية الحاكم أو الزوجه على الطلاق.

و قد تمسّك بعض بقاعده لا ضرر، و حكم بضمان الحابس ما تضرّر به

المحبوس بسبب حبسه، و حكم أيضا بولايه غير من أخذ بالساق من الزوجه أو الحاكم على الطلاق من جهة أنّ عدم حكم الشارع بضمان الحابس ضررى.

و هكذا عدم جعل الولايه على طلاق زوجه الممتنع من الإنفاق للحاكم أو الزوجه، فيرفع بدليل لا ضرر.

و قد تصدى شيخنا الأستاذ(١)- قدس سرّه- لإبطال ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ دليل «لا ضرر» ناظر إلى الأحكام الثابته فى الشريعة و ناف للضررى منهما، فكلّ حكم نشأ منه الضرر فهو مرفوع، و أمّا إذا ترتب ضرر على عدم الحكم كما فى المثالين، فلا يشمل دليل «لا ضرر» مثل هذا الضرر المترتب على عدم الحكم.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم حكم الشارع بالضمان بحكم بعدم الضمان، فإنّ مقتضى قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(٢) أنّ الضمان- الذى لم يبين و حجب علمه عن العباد- مرفوع عن هذا الحابس، فالشارع أبقى هذا العدم الأزلى على حاله و لم يقلبه إلى الوجود، فإبقاؤه العدم الذى هو فعل اختياريّ له حكم بالعدم، فإذا كان حكم عدمى ضررى، يرفع بحديث «لا ضرر» و لا فرق بين الأحكام الوجوديه الضرريه أو العدميه الضرريه.

ثانيهما: أنّ مفاد «لا- ضرر» ليس رفع الضرر غير المتدارك كما تقدّم، و من المعلوم أنّ الضرر فى المثالين وقع خارجا على المحبوس و الزوجه، و حكم الشارع بالضمان و ولايه غير الزوج يتدارك هذا الضرر الواقع، و لا يدلّ

١- قاعده لا ضرر(المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢١.

٢- الكافي ١: ١٦٤- ٣، التوحيد: ٤١٣- ٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٣٣.

دليل «لا ضرر» على أنّ الشارع حكم في كلّ مورد ضررٍ بحكم يتدارك به الضرر، ضروره أنّ لازمه تأسيس فقه جديد، فإنّ مقتضاه أنّه إذا احترق مال أحد أو انهدم دار شخص بسبب سماوى، يجب أن يتدارك هذا الضرر من بيت المال أو الزكاه، و هكذا من مرض يجب أن يداوى من بيت المال أو الزكاه، فلا يمكن القول بضمان الحابس و لا بولاية الحاكم أو الزوجه على الطلاق من هذه الجهة، بل الحكم بطلاق الحاكم أو الزوجه لا- بدّ له من مدرك آخر غير دليل «لا ضرر» فإنّه ينفي الحكم الضررى.

و هذا الجواب هو الجواب الممتين.

و يمكن الجواب بجواب آخر، و هو: أنّ الحكم بعدم الضمان أو عدم و لايه غير الزوج لو سلّم أنّه ضرر على المحبوس و الزوجه، فالحكم بضمان الحابس أو و لايه غير الزوج أيضا ضرر على الحابس و الزوج.

لا يقال: إنّ الحابس بنفسه أقدم على ضرر نفسه، و هكذا الزوج.

فإنّه يقال: لو كان حكم الضمان ثابتا بدليل آخر و كان الحابس عالما به، لكان إقدامه على الحبس إقداما على ضرر نفسه، فلم يكن دليل «لا ضرر» شاملا له، لكنّ الكلام فى ثبوت الضمان، و إثباته بدليل «لا ضرر» دور محال، فإنّ شموله للضرر الوارد على المحبوس، المستلزم لضمان الحابس متوقّف على إقدام الحابس، و الإقدام متوقّف على ثبوت الضمان و العلم به.

هذا بحسب القاعده، أمّا بحسب الروايات: فالمستفاد من مجموعها أنّه يجب على الزوج إمّا الإنفاق أو الطلاق، فإذا كان أحد الأمرين واجبا عليه، فيمكن القول بولاية الحاكم على الطلاق بعد إجباره بأحد الأمرين و امتناعه من باب أنّه وليّ الممتنع.

و هذه الروايات- الدالّه على وجوب أحد الأمرين على الزوج- حسنه من

حيث السند و الدلاله، و لا- يعارضها ما ورد في المفقود من أنه تصبر امرأته حتى يأتيها يقين موته أو طلاقه(١)، و في زوجه لا يأتيها زوجها من أن هذه امرأه ابتليت فلتصبر(٢)، فإن الحكم بالصبر في هاتين الروايتين من جهة غيبه الزوج و الشك في موته في الأولى، و من جهة عدم إتيان الزوج، لا من جهة ترك إنفاق الزوج حتى يعارض تلك الروايات.

الأمر السادس: في تعارض الضررين

إشاره

على شخص واحد أو شخصين.

أما الأول:

فعلى ما اخترناه من عدم حرمة الإضرار بالنفس إلّا في بعض الموارد: فلا شبهه في جواز اختيار أى منهما، و على القول بالحرمة لا ريب في وجوب اختيار أقلهما ضرراً، فإن مقتضى الامتنان رفع الضرر الأعظم فيما إذا توجه على شخص واحد ضرران.

و أما الثانى:

إشاره

فكما إذا كان المالك محتاجاً إلى حفر بالوعه في داره بحيث لو لم يحفر يتضرر و تخرب داره، و لو حفر يوجب ضرر جاره. و هذه المسأله- كما اعترفت بها شيخنا الأنصارى و شيخنا الأستاذ قدس سرهما- غير منقحه في كلماتهم(٣).

و تنقيح البحث فيه بمقدار يمكننا أنه قد عرفت أن مفاد دليل «لا ضرر» هو عدم مجعوليته الحكم الضررى في الشريعة لا عدم الضرر الخارجى و نفيه بحيث لو تضرر أحد في تجارته مثلاً يتدارك ضرره من بيت المال أو يدفع

١- الكافي ٦: ١٤٨-٤، التهذيب ٧: ٤٧٨-١٩٢١ و ٤٧٩-١٩٢٣، الوسائل ٢٠: ٥٠٦، الباب ٤٤ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، الحديث ١ و ٢.

٢- المناقب- لابن شهر آشوب- ٢: ٣٦٥، مستدرک الوسائل ١٥: ٣٣٧، الباب ١٨ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٧.

٣- رساله في قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٤، قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢٣.

عوضه من كيس شخص آخر، و على ذلك فدليل «لا ضرر» أجنبي عن الضرر الواقع خارجا غير المستند إلى الشارع، فلو أجبر ظالم أحدا على دفع مال، لا يجب دفعه من بيت المال أو من كيس شخص آخر.

و بذلك ظهر أنّ البحث عن تعارض الضررين الخارجيين على شخصين لا ربط له بدليل «لا ضرر» بل المربوط به هو البحث عن تعارض الضررين اللذين يعلم إجمالاً بمجوعتيه أحدهما شرعا بحيث يكون كلّ منهما على تقدير وقوعه مستندا إلى الشارع،

فهنا مسألتان:

أشاره

الأولى: في تعارض الضررين الخارجيين.

الثانية: في تعارض حكيمين ضررين يعلم بمجوعتيه أحدهما إجمالاً.

أما الأولى

فمثالها ما إذا دخل رأس دابّه أحد في قدر شخص آخر و توقّف إخراجه على أحد أمرين: إمّا كسر القدر أو ذبح الدابّه، فإنّ أحد الضررين لا بدّ من وقوعه في الخارج و لو لم يكن شرع في البين.

ثمّ إنّ هذا الفعل إمّا من المالك أو الأجنبي أو من قبل الله، لا إشكال في الأوّل و أنّ الفاعل غاصب يجب ردّ مال صاحبه إليه و لو تضرّر بأى مقدار من الضرر، فلو كان صاحب الدابّه، يجب عليه ذبح دابّته و تقطيع رأسها و إخراجه عن القدر و ردّه إلى صاحبه و لو كانت قيمه الدابّه أضعاف القدر، و هكذا العكس.

نعم، لو تضرّر الغاصب بضرر يعلم بعدم محبوبيته للشارع، كما إذا أدخل رأس عبده في القدر، فلا إشكال في وجوب كسر القدر و ردّ مثله أو قيمته إلى صاحبه.

و هكذا لا إشكال في ضمان الأجنبي، فإنّه غاصب يجب ردّ مال كلّ أحد إلى صاحبه إمّا عينه أو قيمته، و حيث لا يقدر على ردّ عين المالكين فيردّ عين

ما هو الأهم، و يدفع مثل الآخر أو قيمته، و يتخير في صوره التساوى، فلو كسر القدر، يجب عليه ردّ قيمته إلى صاحبه، و لو ذبح الدابّة، يجب عليه ردّ قيمتها.

و المشهور في الثالث- كما ادّعى الشيخ (١) قدّس سرّه- أنّه يراعى أقلّ ضررا، لأنّ المكلفين و المسلمين بمنزله شخص واحد عند الشارع، فكما يراعى أقلّ ضررا في شخص واحد كذلك في شخصين، فيكسر القدر مثلا إن كانت قيمته أقلّ، كما هو الغالب، و يدفع صاحب الدابّة قيمته إليه. و لعلّ بعضا قال بالقرعه، و قيل بالتخير.

و لا وجه لما نسب إلى المشهور، الّذى مرجعه إلى تخسير صاحب الدابّة، إذ أنّ مرجح في توجيه الضرر و الخساره إليه دون صاحب القدره؟

فالتحقيق أن يقال: إن كان أحد المالين المقيد بالآخر ممّا لا يجوز إتلافه كالعبد المحترم دمه، يتعيّن إتلاف مال الآخر للتخليص، و إن لم يكن كذلك كالمثال المذكور، فإن تراضى المالكان بشىء فهو، و إن لم يتراضيا بشىء و رفع أمرهما إلى الحاكم، فالظاهر أنّ قاعده العدل و الإنصاف- التى هى قاعده عقلايته، و موردها ما إذا توقّف حفظ مال أحد على إتلاف بعض ماله، كما إذا توقّف حفظ مال مسلم عن الجائر على إعطاء درهم أو درهمين من ماله إليه، أو توقّف حفظ أموال شخص عن الاحتراق على كسر باب داره، فإنّ هذا الإتلاف إحسان محض على المالك، و ما على المُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (٢) أو إذا توجه إلى شخصين ضرر كانت نسبته إليهما على حدّ سواء، كما فى روايه الودعى، الأمره بإعطاء درهم و نصف إلى صاحب الدرهمين و نصف درهم إلى

١- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٤.

٢- التوبه: ٩١.

صاحب الدرهم^(١)، فإنه يمكن تطبيقها على هذه القاعدة- تقتضى إتلاف أقلهما ضررا و تخسير مالك الآخر نصف هذا الضرر، فإن حفظ مال كل منهما عن الإتلاف يتوقف على إتلاف مقدار من ماله بمالته لا شخصه، فيجب على الحاكم حسبه- على تقدير كون المالكين حاضرين- أو ولايه- على تقدير كونهما غائبين- حفظ المالكين عن الإتلاف بالكليته، و رفع النزاع من البين بإتلاف بعض مال من كل منهما، المتحقق من توزيع ما يتلفه من القدر- مثلا- فى المثال إلى المالكين.

و إن شئت قلت: إن حفظ ماله كل من المالكين يتوقف على التخليص، و بالتخليص يتحقق ضرر فى الخارج لا محاله، و نسبه هذا الضرر إلى كل منهما على حد سواء، فتوجيهه إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، فيجب أن يوجه إليهما معا بالسوية.

و أما المسألة الثانية:

فمثالها ما إذا أراد مالك الدار حفر بئر أو بالوعه يضرّ بالجار. و هو يتصور على صور أربع، فإن المالك إما أن يتضرر بترك الحفر أو أنه يفوته نفع فقط أو أنه لا يتضرر بالترك و لا ينفع بالفعل، و عليه إما أن يفعل عبثا أو يفعل إضرارا بالجار.

ثم إن المشهور- على ما نسب إليهم الشيخ^(٢) قدس سره فى رسالته الضرريه- ذهبوا إلى جواز الحفر فى الصورتين الأوليين، و عدم ضمان مالك الدار ما يخسره الجار، و إلى عدم جوازه فى الأخيرين، و ضمانه له على تقدير فعله.

و وجه ذلك فى الصورتين الأخيرتين واضح، لشمول دليل «لا ضرر»

١- الفقيه ٣: ٢٢- ٥٩، التهذيب ٦: ٢٠٨- ٤٨١ و ٢٩٢- ٨٠٩، الوسائل ١٨: ٤٥٠، الباب ٩ من أبواب كتاب الصلح، الحديث ١.

٢- رساله فى قاعده نفى الضرر (المطبوعه مع المكاسب): ٣٧٥.

لهما، بل ادعى صاحب الرياض - كما حكى عنه - أنّ مورد دليل «لا ضرر» هو مورد قصد الإضرار بالغير^(١).

و بالجمله، وجهه ما عرفت من أنّ دليل «لا ضرر» يستفاد منه أمران:

أحدهما: عدم جعل الإلزام الضررى.

و الآخر: عدم جعل ترخيص يترتب عليه ضرر الغير، فإنّ ترخيص هذا التصرف فى ماله، الذى يترتب عليه ضرر الغير جعل للضرر فى الشريعة، فتخصّص الأدلّه الأوليه الدالّه على سلطنه المالك على التصرف فى ماله بغير هذا التصرف المضّر بالغير.

و أمّا وجه الجواز و عدم الضمان فى الصورتين الأوليين: فقد ذكر أنّ ترك الإضرار بالجار مثلا حيث إنّه حرجى فيكون المورد موردا لدليل «لا ضرر» و «لا حرج» و حيث إنّ «لا حرج» حاكم على دليل «لا ضرر» يتقدّم و يحكمم بالجواز، و على تقدير عدم الحكومه يتساقط الدليلان بالتعارض، و يرجع إلى عموم الفوق، مثل: «الناس مسلّطون على أموالهم»^(٢) أو إلى أصاله الإباحه.

و لا يخفى ما فيه، فإنّ عدم حفر البالوعه، الموجب لفوت النفع أو الضرر لا يلازم حرجيته، بل بين الحرج و الضرر و عدم النفع عموم من وجه ربّما يجتمعان و ربما يفترقان، فإنّ المالك إذا كان موسرا، أو صار ترك حفر البالوعه موجبا لخراب داره أو فوت منفعه منه لا يكون ذلك حرجا عليه.

نعم، إن فسّر الحرج بالمشقّه الروحيه لا المشقّه البدنيه الخارجيه التى لا تتحمّل عاده، يكون الضرر أو فوت النفع حرجا و مشقّه على النفس، لكن

١- حكاه عنه المحقّق النائنى - قدّس سرّه - فى رساله قاعده لا ضرر (المطبوعه مع منيه الطالب): ٢٢٤.

٢- غوالى اللثالى ٢: ١٣٨ - ٣٨٣.

ليس ذلك معناه، فإنَّ التكاليف كُلِّها- مائه كانت أو بدئيه- فيها مشقَّة على النَّفس، إذ النَّفس بحسب طبعها تختار النَّفع و الحرِّيَّة، و التكاليف مخالف لمقتضى طبعها، فإنَّه مأخوذ من الكلفة و المشقَّة.

ثمَّ لا- وجه لحكومته دليل «لا حرج» على دليل «لا ضرر» بل كلاهما فى عرض واحد، فإنَّ كلاً منهما ناظر إلى الأحكام الثابتة فى الشريعة، و ينفى الأوّل الحرجيّ منها، و الثانى الضررّيّ منها، فلم لا يكون دليل «لا ضرر» حاكماً على دليل «لا حرج»؟.

ثمَّ على تقدير تسليم التعارض أيضاً لا وجه للرجوع إلى عموم «الناس مسلّطون على أموالهم» ضروره أنّه ناظر إلى الحكم الأوّلى و جواز التصرّف فى المال بحسب طبعه الأوّلى و فى نفسه، و لا يكون ناظراً إلى التصرّف المضّرّ الذى هو عنوان ثانوى.

مثلاً: إذا فرض مائع يضرّ بالبدن و يترتّب على شربه القتل، يثبت دليل السلطنة جواز التصرّف فى هذا المائع فى نفسه، و لا يثبت جواز القتل، و هل يجوز ضرب العصا على رأس الغير بمقتضى دليل السلطنة؟

و ذكر وجه آخر أيضاً، و هو: أنّ دليل «لا ضرر» حيث إنّّه وارد فى مقام الامتنان لا يشمل المقام، فإنَّه خلاف الامتنان، فيرجع إلى أصل الإباحه.

و هذا الوجه أيضاً لا يتمّ على إطلاقه، فإنَّ شموله لصوره ترتّب الضرر على ترك الإضرار بالجار و إن كان خلاف الامتنان إلّا أنّ شموله لصوره فوت النَّفع من جهه ترك الإضرار لا يكون من خلاف الامتنان، ضروره أنّ الامتنان و عدمه إنّما يلاحظ من حيث الضرر لا من جهات آخر، فجعل حرمة الإضرار الذى لا يترتّب عليه ضرر ليس من خلاف الامتنان.

فالحقّ هو التفصيل بين صوره عدم النَّفع و صوره ترتّب الضرر، لعدم

مانع من شمول دليل «لا ضرر» للأول، فيحكم بعدم الجواز، وهذا بخلاف الثاني، فإنه - مضافا إلى أن شموله له خلاف الامتنان بل يستأنس منه أن الحكم بحرمة الإضرار من جهة أن لا يقع ضرر في الخارج، فإذا لزم منه الضرر فجعله نقض للغرض - نقطع بجعل أحد الحكمين الضرريين، إذ لو كان الإضرار بالجار مثلا جائزا، فالجواز ضرري على الجار، وإن كان حراما، فالحرمة ضرريه على مالك الدار، فإذا كان دليل «لا ضرر» مخصيا في المقام قطعا إما بغير الترخيص الضرري أو بغير الحرمة الضرريه، فمن جهة هذا العلم الإجمالي لا يمكن التمسك بدليل «لا ضرر» فيرجع إلى أصالة الإباحة، و يحكم بجواز هذا الإضرار.

هذا من حيث الحكم التكليفي، و أمّا الضمان فثبت بمقتضى «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» ففي كلّ أمور قلنا فيه بجواز الإضرار بالغير لا بدّ من الحكم بالضمان إذا ترتب عليه ضرر مالى، فلا وجه لحكم المشهور بعدم الضمان أيضا.

هذا تمام الكلام في قاعده لا ضرر. و الحمد لله، و هو خير ختام، و الصلاة على أفضل بريته و أشرف خليقته و محمّد و آله البرره الكرام.

[تمه المقصد السابع فى الأصول العمليه]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و الحمد لله رب العالمين، و الصلاه و السلام على محمد و آله الطاهرين

فصل: فى الاستصحاب

و قبل الورود فى البحث عنه ينبغى التكلّم فى جهات:

الأولى: فى تعريفه، و قد عرّف بتعاريف عديدة:

قال الشيخ قدّس سرّه: أسدّها و أخصرها هو: إبقاء ما كان (١).

و عرّفه صاحب الكفايه بأنّه هو: الحكم ببقاء حكم أو موضوع متيقّن الحدوث فى السابق، مشكوك البقاء فى اللاحق. و ادّعى أنّ كلّ التعاريف يشير إلى هذا المعنى الواحد و المفهوم الفارد (٢).

و التحقيق: أنّه لا- يمكن أن يعرّف الاستصحاب بتعريف ينطبق على جميع الأقوال، فإنّه لو كان من الأمارات- كما ذهب إليه المتقدّمون من الأصوليين- لا يصحّ تعريفه بأنّه الحكم بالبقاء، ضروره أنّه على ذلك كاشف عن الحكم الشرعى من حيث إفادته للظنّ نوعاً أو شخصاً، و حكم الشارع ببقاء ما كان مدلول للاستصحاب، و منكشف بهذا الكاشف، لا أنّه نفس الاستصحاب، فعلى هذا القول لا بدّ من تعريفه بما عرّفه بعض (٣)- على ما حكى الشيخ (٤). قدّس سرّه- من أنّه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق، مشكوك البقاء فى الآن اللاحق.

١- فرائد الأصول: ٣١٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٥.

٣- هو المحقق القمى فى القوانين ٢: ٥٣.

٤- فرائد الأصول: ٣١٨.

و لا يرد عليه ما أورده الشيخ قدس سره من أنّ هذا محقق مورد الاستصحاب لا نفسه (١)، و ذلك لأنّ ما هو أماره و مفيد للظنّ هو نفس هذه الحالة، و أركان الأماره شامله لنفس الظنّ أيضا، فإنّ أماريّه الخبر- مثلا- من حيث إفادته الظنّ، فكون نفس الظنّ أماره أولى، فلا بدّ من تعريفه بنحو يشمله أيضا.

و لو كان من الأصول- كما هو الصحيح- فتعريفه بأنّه الحكم ببقاء اليقين السابق عملا حين الشكّ تعديدا هو الصحيح على ما يستفاد من روايات الباب، و أمّا الحكم ببقاء المتيقّن فليس منه أثر في الروايات، فكما أنّ الشارع تعيّد كثير الشكّ بعدم كونه شاكّا مع كونه شاكّا وجدانا، فيجب عليه أن يعمل عمل المتيقّن، كذلك تعيّد في المقام ببقاء اليقين، و عدم انتقاضه بالشكّ، فمع كونه شاكّا وجدانا حكم الشارع ببقاء يقينه تعبدا، فيجب عليه أن يعمل على يقينه.

الجهه الثانيه: في أنّ البحث عن حجّيته مسأله أصوليه أم لا؟

الجهه الثانيه: في أنّ البحث عن حجّيته مسأله أصوليه أم لا (٢)؟

و الميزان في المسأله الأصوليه- كما مرّ غير مرّه- هو أن يستنبط منها حكم

١- فرائد الأصول: ٣١٨.

٢- ظاهر هذا الكلام و المستفاد من كلمات الأعظم هو كون البحث عن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه إن ثبتت حجّيته مطلقا، أى سواء كان في الأحكام أم في الموضوعات، و كونه مسأله فقهيّه إن ثبتت حجّيته في الأخير فقط، هذا هو المستفاد من الكلمات. و لكنّه غير صحيح، لأنّ نتيجة البحث لا- تؤثّر في حقيقته و تصييره أصوليه أو فقهيّه، كما أنّ البحث عن حجّيه خبر الواحد مسأله أصوليه و لو كانت النتيجة هي عدم حجّيته. و كذا سائر المسائل. فالبحث عن حجّيه الاستصحاب مسأله أصوليه و لو كانت النتيجة هي حجّيته في الموضوعات فقط، و كون قاعده واحده أصوليه و فقهيّه باعتبارين لا- يوجب كون البحث كذلك، فإنّ البحث عامّ و مسأله أصوليه مطلقا و لو كانت الحجّيه مختصّه بقسم خاصّ من الاستصحاب، فلا مجال للقول بأنّ «البحث عن حجّيته» أى شىء؟ و بعبارة أخرى: إنّ البحث عن كون الاستصحاب باعتبارين مسأله أصوليه أو قاعده فقهيّه أو مسأله أصوليه و فقهيّه معا نفسه مسأله أصوليه. (م).

فرعى كلى إلهى بلا مدخليه شىء آخر، مثلا: حجّيه خبر الواحد مسأله أصوليه، حيث إنّه بعد تعبّد الشارع بطريقته إذا قام خبر على وجوب الجمعه، فالمجتهد يجب أن يعمل به، و عمله به هو فتياه بوجوب الجمعه، و المقلّد - بمقتضى أدلّه وجوب التقليد - يجب أن يعمل على طبق فتوى مجتهده، فوجوب الجمعه - الّذى هو حكم كلى - استنبط من مجرد تحقّق موضوع مسأله حجّيه خبر عند المجتهد بلا مدخليه شىء آخر.

و الاستصحاب فى الأحكام الكليه أيضا كذلك، فإنّ الميزان هو يقين المجتهد و شكّه، فإذا تيّقن المجتهد بوجوب الجمعه فى زمان، و شكّ بعد ذلك فى نسخه و عدمه، يتحقّق له موضوع «لا تنقض اليقين بالشكّ» فيجب عليه إبقاء يقينه عملا، بمعنى العمل بيقينه السابق فعلا، و عمله به هو فتياه بوجوب الجمعه كما كان يفتى به حال كونه متيقّنا به، و المقلّد - سواء كان له يقين و شكّ أو كان غافلا - محضا - يجب أن يعمل بفتيا مجتهده بوجوب الجمعه، بمقتضى أدلّه وجوب التقليد، و لا اعتبار بيقينه و شكّه أصلا، فالمجتهد يفتى بمجرد تحقّق موضوع الاستصحاب كما يفتى بمجرد تحقّق موضوع مسأله حجّيه خبر الواحد.

و أمّا الاستصحاب فى الموضوعات الخارجيه - كاستصحاب بقاء نجاسه الثوب - فهو مسأله فقهيّه، حيث إنّ الميزان هو يقين كلّ شخص، و شكّه، فإذا تحقّق موضوعه عند المجتهد، وجب العمل بيقينه، و عمله ليس هو الفتوى بنجاسه الثوب، بل هو ترتيب آثار النجاسه عليه، و إذا تحقّق عند المقلّد - سواء كان للمجتهد يقين و شكّ أم لا - يجب أن يعمل بمقتضى الحاله السابقه.

و لا - مانع من كون قاعده واحده أصوليه و فقهيّه باعتبارين، كما أنّ دليل حجّيه خبر الواحد لو كان شاملا - للموضوعات الخارجيه - كما هو كذلك إلّا فى

موارد دلّ الدليل الخاصّ على اعتبار التعدّد فيها- تصير مسأله حجّيه خبر الواحد أصوليه و فقهيته باعتبارين.

الجهه الثالثه: فى الفرق بين قاعده الاستصحاب و قاعده اليقين و قاعده المقتضى و المانع.

فنعول: إذا كان متعلّق اليقين مباينا لمتعلّق الشكّ ذاتا و صفه مع ارتباط بينهما- بأن يكونا جزءين من أجزاء علّه واحده أو غير ذلك، لا أن يكون اليقين متعلّقا بوجود النار، و الشكّ متعلّقا بطلوع الفجر- و كان زمان الشكّ و اليقين واحدا، فهو مورد قاعده المقتضى و المانع.

و إن كان المتعلّقان أمرا واحدا ذاتا، فإن كانا مغايرين صفه و خصوصيه- بأن تعلق اليقين بعداله زيد من حيث الحدوث فى يوم الجمعه، و تعلق الشكّ أيضا بعداله زيد لكن من حيث بقائها إلى زمان الشكّ- فهو مورد الاستصحاب.

و لازم اتّحاد المتعلّقين ذاتا و التغاير صفه هو اختلاف زمانى المتعلّقين و اجتماع زمانى اليقين و الشكّ، بمعنى أن المستصحب- بالكسر- حين إجراء الاستصحاب يكون متيقّنا و شاكّا معا سواء حدث الشكّ و اليقين فى زمان واحد، أو حدث اليقين بعد الشكّ، أو العكس، فقوام الاستصحاب هو اجتماع الشكّ و اليقين فى زمان واحد و هو زمان الإجراء.

و إن كانا متّحدين صفه أيضا، كما يكونان متّحدين ذاتا- و لآزمه تغاير زمانى الشكّ و اليقين، فإنّهما ضدّان لا يمكن اجتماعهما مع اتّحاد متعلّقيهما ذاتا و صفه فى زمان واحد- فهو على قسمين:

قسم يكون اليقين فيه سابقا على الشكّ، و هو مورد قاعده اليقين، كما إذا تيقّن بعداله زيد يوم الجمعه، و شكّ يوم السبت فى أنّه هل كان عادلا يوم الجمعه أم لا؟ و فى الحقيقه يشكّ فى أنّ يقينه بعداله زيد هل كان يقينا أو جهلا

مركباً؟ فالشكّ قهراً يسرى إلى اليقين، ولذا يسمّى هذا القسم بالشكّ السارى أيضاً.

وقسم آخر يكون الشكّ فيه سابقاً على اليقين، وهو يسمّى بالاستصحاب القهقرى، ولا دليل على حجّيته فى شىء من أدلّه الاستصحاب، فإنّ الأخبار - على ما سيجىء - دالّة على حرمة نقض اليقين بالشكّ، لا نقض الشكّ باليقين، وبناء العقلاء وسيرتهم أيضاً لم يثبت فى مثله.

نعم، بناء العقلاء مستقرّ فى مورد واحد، وهو استصحاب عدم نقل الألفاظ الظاهره فيما نفهمه فعلاً من المعانى، ونحتمل أن تكون فى الأزمنة السابقه ظاهره فى غير ما نفهمها الآن، ضروره أنّ العقلاء يبنون على بقاء الألفاظ على ما هى ظاهره فيه فعلاً فى الأزمنة السابقه، ويحكمون بأنّ مراد المتكلّم بها ليس إلّا ما يفهم منها فعلاً، ولا يصغون إلى احتمال إرادته خلاف ذلك فى ذلك الزمان.

ثم إنّ المراد من المقتضى والمانع إمّا التكوينيّ منهما كإقتضاء النار للإحراق ومانعيه الرطوبه عنه تكويناً.

ومثاله فى الفقه هو ما إذا شكّ فى وصول الماء إلى البشره فى الوضوء أو الغسل من جهه الشكّ فى وجود مانع عن الوصول كالقير ونحوه، فالقائل بحجّيه هذه القاعده يحكم بصحّه الغسل أو الوضوء لو أراد هذا المعنى من المقتضى والمانع، فإنّ المقتضى التكوينيّ - وهو إجراء الماء على الأعضاء - محرز، والمانع التكوينيّ - وهو وجود القير ونحوه - مشكوك، فيحكم بوجود المقتضى بالفتح.

وهكذا الشكّ فى طهاره مخرج البول من جهه الشكّ فى خروج الودى بعد البول حتى يحتاج إلى الاختبار ولا يطهر بصبّ الماء، وعدم خروجه حتى

لا يحتاج إلى ذلك و يطهر به، فإنّ الودى مانع تكوينى عن المقتضى التكوينى لوصول الماء إلى مخرج البول و هو الصبّ.

أو التشريعى منهما، بمعنى موضوع الحكم و ما اعتبر عدمه فى ترتّب الحكم عليه، و مثاله فى الفقه ملاقاه النجاسه، التى يستفاد من أدلتها أنّها مقتضيه للنجاسه و موضوعه لها، و أنّ الكرّيه أو الاتّصال بالمادّه مانع و عاصم عن الانفعال، و كم له فى الفقه من نظير.

أو المراد من المقتضى ما هو ملاك الحكم، و من المانع ما يزاحم ملاك الحكم، مثلا: لو فرضنا أنّ ملاك الحكم بوجود إكرام زيد العالم هو علمه، و أنّ ظهور الفسق يزاحم هذا الملاك.

و بالجملة، المراد من المقتضى و المانع لا بدّ و أن يكون أحد هذه الأمور، و لا نعلم أنّ مراد القائل بحجّته القاعده أىّ منها؟ هل الأوّل أو الثانى أو الثالث أو ما يعمّ الجميع، أو الاثنين منها؟ و نتكلّم على جميع التقادير بعد ذكر أدلّه الاستصحاب إن شاء الله.

و لا يخفى أنّ مراد الشيخ قدّس سرّه من المقتضى و المانع فى تفصيله جريان الاستصحاب بين الشكّ فى المقتضى و المانع ليس شيئا من هذه الأمور، و سيجىء المراد منهما.

إذا عرفت ذلك، نقول: إنّ الشيخ قدّس سرّه قسّم الاستصحاب - من حيث المستصحب باعتبار كونه حكما - كليّا أو جزئيا، تكليفيّا أو وضعيّا - أو موضوعا، و من حيث دليل المستصحب - على تقدير كونه حكما - باعتبار كونه الكتاب، أو السنّه، أو الإجماع، أو العقل، و من حيث الشكّ باعتبار أنّه فى المقتضى، أو وجود المانع، أو مانعيّه الموجود - بتقسيمات، و نقل عن القوم تفصيلات، و اختار هو قدّس سرّه التفصيل بين الشكّ فى المقتضى، فحكم بعدم

جريان الاستصحاب فيه، و بين الشكّ في المانع، فحكم بالجريان فيما كان المستصحب موضوعاً أو كان حكماً مستفاداً من غير العقل، و أمّا الاستفادة من العقل فلا يجرى فيه (١).

و المختار عندنا هو جريان الاستصحاب في الموضوعات و الأحكام الجزئية مطلقاً دون الأحكام الكلية، كنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره، إلّا استصحاب عدم النسخ، فعلى هذا يكون الاستصحاب هو قاعده فقهيه لا يستنبط منها الحكم الكلي، فالأولى ذكر أدلّه الباب، و بيان ما يستفاد منها.

فقول: قد استدلّ على حجّيه الاستصحاب بوجوه:

الأول: استقرار بناء العقلاء و سيرتهم على العمل على طبق الحاله السابقه،

و لم يثبت الردع، و هو دليل على الإمضاء.

و فيه: أنّ بناءهم على ذلك ليس لمحض التعيّد بأن عمل واحد منهم بذلك جزافاً، فتبعه الباقي، بل لأجل الاطمئنان بالبقاء، أو الغفله، أو الرجاء، و لم تستقرّ سيرتهم على ذلك لأجل غير هذه الأمور من الظنّ بالبقاء نوعاً أو شخصاً، ضروره أنّ الاستصحاب دائماً لا يفيد الظنّ و لو نوعاً.

و دعوى شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - من أنه لو لا العمل بالاستصحاب، لاختلّ النظام (٢) - لا وجه لها، ضروره أنّ المنكرين لحجّيه الاستصحاب مطلقاً جماعه كثيره، و لم تختلّ أمور معاشهم و معادهم.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه أشكل في المقام على التمسك بالسيره بأنّها مردوعه بما دلّ من الكتاب و السنّه على النهي عن اتباع غير العلم (٣).

١- فرائد الأصول: ٣٢٢ - ٣٢٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٧.

٣- كفايه الأصول: ٤٣٩.

و هذا الكلام يناقض ما سبق منه قدس سره في بحث حججه خبر الواحد، فإنه جعل عمده أدله حججه الخبر هي السيره.

و أورد على نفسه بأن السيره مردوعه بالآيات الناهيه عن أتباع غير العلم.

و أجاب بأن رادعيتها للسيره دوريه، مع «إن قلت» و «قلت»^(١) إلى آخر ما أفاده في المتن.

و ذكر في هامش الكتاب ما حاصله: أنه لو سلمت دوريه كل من مخصصيه السيره للآيات و رادعيتها للسيره، يكفينا استصحاب حججه السيره الممضاه قبل نزول الآيات بزمان^(٢).

و قد ذكرنا هناك أن الآيات لا تصلح للرادعيه لا من جهه الدور، بل من جهه أن العقلاء حيث لا يرون العمل بخبر الثقة مصداقا للعمل بغير العلم، لأنه علم في نظرهم، لا يمكن ردعهم عن سيرتهم بمثل هذه العمومات، بل يحتاج الردع إلى دليل خاص، كما أن القياس معمول به عند العقلاء في الجمله لا بمثابه خبر الثقة، و قد وردت خمسمائه روايه- على ما أفاده بعض أساتيدنا- على النهى عن العمل به، و أنه موجب لمحق الدين.

و ذكرنا أيضا أن الاستصحاب أيضا يكون دليلا على حججه السيره على العمل بخبر الثقة دون السيره على العمل بالاستصحاب، إذ لا يمكن إثبات حججه الاستصحاب بنفس الاستصحاب.

الوجه الثاني: هو دعوى الإجماع عليه من جماعه.

و لا يخفى ما فيه، مع الغض عن أن نقل الإجماع لا دليل على حججه، و لا يكون مشمولاً لأدله حججه خبر الواحد، فإنها لا تشمل الإخبار عن حدس،

١- كفايه الأصول: ٣٤٨ - ٣٤٩.

٢- كفايه الأصول: ٤٣٩ الهامش (١).

إذ من المحتمل بل المظنون أنّ مدرّك المجمعين ليس إلّا هذه الأدلّة.

الوجه الثالث: الأخبار، و هي العمده في الباب:

إشارة

منها: صحاح ثلاث لزراره، و لا ينبغي الإشكال في سندها من حيث الإضمّار، فان الشيخ (١) قدّس سرّه و من تأخّر عنه تلقّوها بالقبول و جعلوها صحيحه من جهه أنّ راويها مثل زراره الّذى هو من الفقهاء، و من أجله أصحاب الصادق و الباقر سلام الله عليهما، و لا يحتمل في حقّه أن ينقل عن غير الإمام عليه السّلام، بل الإضمّار نشأ من تقطيع المقطعين و تقسيمهم فقرات روايه واحده مشتمله على أسئلته متعدّده- عبّرت بمثل «سئل الصادق عليه السّلام عن كذا» و «سأله عن كذا» و «سألته عن كذا» و ذكر اسم الإمام عليه السّلام في الأولى منها- على الأبواب من دون ذكر قرينه على مرجع الضمير بأن يذكر المقطّع بعد «سأله» بين القوسين (أى الباقر عليه السّلام) مثلاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ الشيخ قدّس سرّه نقلها في تنبيهات الاستصحاب- عن النراقي أو التونى (٢)- مسنده و إن نقلها في أوّل الاستصحاب مضمرة. و هذا غريب منه.

و نقل بحر العلوم أيضاً في فوائده، الأولى و الثانيه عن الباقر عليه السّلام، و الثالثه عن أحدهما (٣) سلام الله عليهما.

و بالجمله، لا إشكال في سندها، فينبغى التكلّم في دلالتها.

فالمصحيحه الأولى:

قال: قلت له: الرّجل ينام و هو على وضوء، أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زراره! قد تنام العين،

١- فرائد الأصول: ٣٢٩-٣٣١.

٢- لم نعثر على النقل المذكور، في فرائد الأصول.

٣- الفوائد الأصوليه: ١١٠.

و لا- ينام القلب و الاذن، و إذا نامت العين و الاذن، فقد وجب الوضوء» قلت: فإن حرك في جنبه شىء و هو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجىء من ذلك أمر بين، و إلا فإنه على يقين من وضوئه، و لا ينقض اليقين بالشك أبدا، و لكنّه ينقضه بيقين آخر»(١).

و لا يخفى أنّ صدر هذه الرواية سؤال عن الشبهه الحكميه، فإنّ قوله:

أ توجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء؟ سؤال عن حكم الخفقه و الخفقتين إمّا لعدم معلوميه مفهوم النوم و احتمال شموله لهما، أو لمعلوميه مفهوم النوم و احتمال أن تكون الخفقه و الخفقتان أيضا موجبتين للوضوء، و جواب الإمام عليه السّلام بقوله: «قد تنام العين» إلى آخره، جواب عن الحكم الواقعي، و بيان لأنّ النوم اللذى هو موجب للوضوء هو النوم الغالب على الحاستين: الاذن و العين، لا غير.

ثمّ السؤال بعد ذلك عن الشبهه الموضوعيه، فإنّه بعد ما عرف أنّ النوم الموجب للوضوء هو الغالب على العين و الاذن، قال: «فإنّ حرك في جنبه شىء و هو لا- يعلم؟»، فإنّ عدم إدراكه لذلك يحتمل أن يكون لأجل تحقّق النوم، و يحتمل أن يكون لأجل مشغوليته القلب حين النوم بالأفكار المناسبه له، و الجواب عن هذا السؤال بقوله عليه السّلام: «لا» إلى آخره، حكم ظاهرى.

و بالجمله، مورد الاستدلال هو السؤال الثانى و جوابه، و لا شبهه فى دلالتة على حجّيه الاستصحاب فى باب الوضوء، كما عنوانه الأصحاب بالخصوص فى باب الطهاره، و إنّما الإشكال فى أنّه هل تستفاد منها كبرى كليّه تدلّ على حجّيه الاستصحاب فى جميع الأبواب أو لا؟

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

و الحق هو الأول، فإن ظاهر قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» بعد قوله: «وإلا» أنه عله للجزاء - كما أفاده الشيخ (١) قدس سره - لا نفس للجزاء - كما أفاده شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره - و الجزء محذوف معلوم من قوله عليه السلام: «لا» بعد قول زراره: «فإن حرّك في جنبه شيء».

و نظائره كثيره، كقوله تعالى: فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَ رَسُولٌ مِنْ قَبْلِكَ (٣)، وقوله تعالى: وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ (٤) فإن الجزء في الأول: «فلا تحزن» و في الثاني: «فلا يضرب الله» مثلا، و المذكور عله للجزاء لا نفسه.

ولا يمكن جعله جزءا، فإنه إمّا إخبار عن أنّ غير المستيقن على يقين من وضوئه، أو إنشاء، بمعنى أنه يمضي على يقينه، و لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

أمّا الأول: فلأنّ المتيقن و غيره مشتركان في أنّهما على يقين من الوضوء، فإنّ المفروض حدوث اليقين بالوضوء، و الاستيقان بالنوم رافع للشك في البقاء، فأى خصوصيته لذكر غير المستيقن فقط؟

و أمّا الثاني: فلأنّ الجملة خبرية تستعمل في مقام الإنشاء إن كانت من قبيل «هي طالق» كما ورد النصّ (٥) على ذلك، و «هذا ملك لك» إن لم نعتبر الماضوية في العقود، أو كانت جملة فعلية، مثل: «يعيد صلاته» و غيره ممّا أخبر فيه عن وقوع المادّة خارجا كناية عن شدّه محبوبيته و تأكّد طلبه.

١- فرائد الأصول: ٣٢٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٩.

٣- آل عمران: ١٨٤.

٤- آل عمران: ٩٧.

٥- انظر: الوسائل ٢٢: ٤١ أحاديث الباب ١٦ من أبواب مقدمات الطلاق.

و أما الجملة الاسميّه مثل «زيد قائم»: فلم نظفر على مورد واحد استعملت فى مقام الطلب بحيث يكون معنى «زيد قائم» أنّه يجب القيام على زيد.

ثمّ لو سلّمت صحّحه الاستعمال، فلا يصحّ فى المقام، إذ لازمه طلب الكون على اليقين من الوضوء، و أين هذا من طلب المضى على اليقين، الذى هو المدعى؟

ثمّ إنّ جعل جملة «فإنّه على يقين من وضوئه» توطئه للجزاء، و جعل قوله: «و لا- ينقض اليقين» إلى آخره، نفس الجزاء أيضا لا يصحّ، لعدم صلاحية جملة «لا ينقض»- مع اقترانها بالواو- لذلك.

نعم، لو لم تكن الواو فى البين، لكان ذلك ممكنا، و كان المعنى أنّه لأجل كونه على يقين من وضوئه لا ينقض اليقين بالشكّ.

فظهر أنّ الصحيح ما أفاده شيخنا الأنصارى من أنّ الجزاء محذوف، و المذكور علّه للجزاء. و على ذلك تستفاد من الروايه قاعده كليّه لا- تختصّ بباب دون باب، إذ لازم الاختصاص بخصوص باب الوضوء أن يكون التعليل لغوا محضا، فإنّه على ذلك إعادته لما ذكر أولا من وجوب إبقاء اليقين بالوضوء عملا، من غير زياده.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه- من أنّه تستفاد منه قاعده كليّه فى خصوص باب الوضوء شامله لمورد الروايه- و هو الشكّ فى ناقضيه النوم- و لغيره أيضا من ناقضيه شىء آخر (١)- غير تامّ، إذ أى خصوصيه لليقين بالوضوء حتى يعلّل بأنّه لا ينقض بالشكّ؟ و المناسب للتعليل أن يكون بأمر ارتكازى لا تعبدى

فظهر أنه لا ريب في أنه جملة «فإنه على يقين» إلى آخرها، عله الجزء، و نفس الجزء محذوف.

ولا- يرد عليه ما أفاده شيخنا الأستاذ من أنه يلزم على هذا، التكرار في الجواب، و بيان الحكم مرتين بلا فائده في البين(١)، و ذلك لأن جواب قوله:

«وإلا محذوف، و معه كيف يلزم التكرار؟! نعم، لو كان مذكورا لكان لهذا الكلام مجال.

و بالجملة، تستفاد من الرواية قاعده كليته غير مختصه بباب دون باب بلا شبهه و ارتياب، و لا يتوقف ذلك على كون جملة «فإنه على يقين من وضوئه» عله الجزء، بل لو تنزلنا و قلنا بأنها نفس الجزء أيضا، يتم ما ذكرنا بمقتضى قوله: «و لا ينقض اليقين بالشك».

و توهم إرادته اليقين بالوضوء بالخصوص من «لا ينقض اليقين» بقريته ما فرضنا أنه جزء، و هو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» مدفوع أولا(٢): بأن اليقين - كالظن و الإرادة و القدره و الشوق- من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه التي لكل منها طرفان: موضوع تقوم فيه، فإنها أعراض يحتاج وجودها إلى موضوع كسائر الأعراض، و متعلق تتعلق به، فلا يتحقق يقين في الخارج إلا و يتعلق بشيء، و ذكر مثل هذا المتعلق لا يدل على تقييد الحكم.

نعم، لو كان القيد مثل «في الدار» في قولنا: «إذا ضربت في الدار فكذا»

١- أجود التقريرات ٢: ٣٥٨-٣٥٩.

٢- لا إشكال في كون اليقين من الصفات الحقيقيه و كونه تعلقى الوجود و له موضوع و متعلق لكن يكفي في تحققه متعلق ما، فإذا أخذ أو أريد أمر خاص كالوضوء، فالحكم يختص به، و لا يصح التعدى منه إلى غيره كما فيما نحن فيه، فإن الظاهر بقريته المقام و تقدم الوضوء هو تعلق اليقين بالوضوء لا شيء عام. (م).

لكان موجبا لتقييد الحكم.

و ثانيا (١): بأن مناسبة الحكم و الموضوع تقتضى تعلق النقض بمطلق اليقين، فإنَّ النقض - كما سيجىء - لا- يتعلّق إلّا بالأمر المبرم المحكم، كالعهد، فيقال: نقضت العهد، و أئى مناسبة لليقين بالوضوء بالخصوص مع النقض؟ بل يناسب تعلق النقض بمطلق اليقين.

و ثالثا (٢): بأن قوله: «لا ينقض اليقين بالشكّ أبدا» سيّما مع لفظ «أبدا» و تطبيقه على غير الوضوء أيضا فى روايات آخر قضيه ارتكازيه للعقلاء، و تقرير لما هو المرتكز فى أذهانهم من عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بواسطة أمر غير مبرم، ضروره أن كلّ عاقل يأخذ بالمبرم و لا يتركه إذا دار الأمر بينه و بين الأخذ بغير المبرم.

و لا ينافى هذا إنكار استقرار بناء العقلاء، و جريان سيرتهم على العمل

١- لا بأس فى هذا فى مقام تأييد التعميم، أمّا كونه قرينه لصرف الظهور بغير صحيح، لأنّ القرينه ما يصرف اللفظ عن الظهور المذى لولاها لكان ظاهرا فيه، نحو «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» و ليس الأمر هكذا فيما نحن فيه، فإنّ اليقين ظاهر فى اليقين بالوضوء، و لا يوجب هذا صرف ظهوره فيه عنه إلى غيره عند العرف. (م).

٢- الحقّ أنّ تطبيق هذه الكبرى فى روايات آخر على غير الوضوء لا- يوجب ظهورها هنا فى غيره، فإنّ المنفصل من القرائن لا يصرف ظهور «اليقين» الظاهر فى اليقين بالوضوء عنه إلى غيره حتى يكون المراد من اليقين هو الأعمّ فيثبت حجّته الاستصحاب فى غير الوضوء أيضا. و بعبارة أخرى: لا تكون تلك الروايات بمنزلة «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» الذى يصرف ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس. و أمّا قوله: «أبدا» فظهوره فى الدوام ممّا لا- إشكال فيه، لكن ليس فيه دلالة على المدعى، فإنّ صحّه استعماله فى الخاصّ أيضا لا- تنكر، فإنّه يصحّ أن يقال: اليقين بالوضوء لا ينقض بالشكّ أبدا. و إذا قال: لا أتوضأ من ماء غير الأنوب أبدا، ليس معناه أئى لا أغتسل منه أيضا و لا أشرب و هكذا. (م).

بالاستصحاب، فإنّ المدعى أنّ هذه الكبرى- وهي عدم رفع اليد عن الأمر المبرم بواسطة أمر غير مبرم- ارتكازيه لكلّ عاقل، و أمّا تطبيقها على اليقين بالحدوث و الشكّ في البقاء مع تعدّد المتعلّق، فهو تعيّد محض بحيث لو طبّقها غير الشارع على مورد الاستصحاب، لأنكرناه غايه الإنكار، و كثيرا ما طبق في الروايات كبرى كليته على مورد نأخذ فيه بالكبرى و نترك المورد، كما في قول الصادق عليه السّلام- على ما روى- للسّفاح حين سأله عن اليوم المشكوك في أنّه من رمضان أو شوال: «ذلك إلى إمام المسلمين إن صمت صمنا، و إن أفطرت أفطرتنا»^(١).

و هكذا قول الإمام عليه السّلام في جواب من سأله عن حلفه بالطلاق و العتاق و صدقه ما يملك مكرها: «رفع ما استكروهوا عليه»^(٢).

بقي الكلام في أمور:

الأول: أنّ الشيخ قدّس سرّه فصل بين الشكّ في المقتضى، فالتزم بعدم جريان الاستصحاب فيه، و بين الشكّ في الرفع، فذهب إلى الجريان^(٣)، و في جملة من عباراته في المكاسب تمسك بالاستصحاب، و أشكل عليه بأنّه من الشكّ في المقتضى، الذي لا يقول بجريان الاستصحاب فيه. و من جملتها تمسّكه بالاستصحاب في باب بيع المعاطاه^(٤)، و لا بدّ من بيان أنّ مراده قدّس سرّه من المقتضى أيّ شيء يكون حتى نرى أنّ الإشكالات في محلّها أو لا؟

١- الكافي ٤: ٨٣-٧، الوسائل ١٠: ١٣٢، الباب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٥.

٢- المحاسن: ٣٣٩-١٢٤، الوسائل ٢٣: ٢٢٦، الباب ١٢ من أبواب كتاب الأيمان، الحديث ١٢.

٣- فرائد الأصول: ٣٢٨.

٤- المكاسب: ٨٥.

فقول: إنّ مراده قدّس سرّه من المقتضى ليس هو المقتضى التكويني، لما ذكرنا في بحث الواجب التعليقي و الواجب المشروط من أنّ مقتضى الحكم، و عله الجعل ليس إلّا إرادته الشارع و اختياره، و أمّا الأمور التكوينيّة الخارجيّة - كالدلو ك - فهي أجنبيّة عن التأثير في جعل الشارع.

و لا المقتضى التشريعي، بمعنى موضوع الحكم، إذ اعتبار إحراز المقتضى بهذا المعنى ليس إلّا اعتبار اتّحاد القضيّة المشكو كة و المتيقّنه، الّذي التزم به في آخر الاستصحاب(١)، و لا ريب في اعتباره، إذ الحكم بثبوت حكم المتيقّن للمشكو ك مع عدم إحراز الموضوع ليس من الاستصحاب في شيء، بل إسرائ حكم من موضوع إلى موضوع آخر، الّذي هو داخل في القياس.

و لا- المقتضى الملا- كي بمعنى أنّه لا- بدّ في جريان الاستصحاب من إحراز ملاك الحكم في زمان الشكّ، ضروره أنّ ذلك يحتاج إلى علم الغيب، إذ لا طريق لنا إلى استكشاف ملاكات الأحكام غير نفس الأحكام.

هذا، مضافا إلى أنّنا إن أحرزنا ملاك الحكم، لا يبقى لنا الشكّ في الحكم حتى نحتاج إلى الاستصحاب، مع أنّ الشيخ يجري الاستصحاب في الأمور العدميّة(٢)، و الأمر العدمي ليس له ملاك حتى يلزم إحرازه.

و أنّ(٣) البحث عن حجّية الاستصحاب لا يبتنى على تبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد، بل يجري حتى على قول الأشعري بعدم تبعيتها لها.

فأضح أنّ شيئا من المعاني الثلاثة للمقتضى لا يراد منه، بل مراده منه

١- فرائد الأصول: ٣٩٩-٤٠٠.

٢- فرائد الأصول: ٣٦١.

٣- عطف على قوله: أنّ ذلك ...

- على ما يظهر من بعض عبارته في باب الخيارات من المكاسب (١)، و من كلام المحقق الخوانساري (٢)- هو مقتضى الجرى و الاستصحاب لا مقتضى المستصحب و المتيقن.

و الظاهر أنّ أوّل من أبدى هذا التفصيل - فيما نعلم - هو المحقق الخوانساري، و الشيخ قدّس سرّه تبعه على ذلك.

و توضيح ذلك أنّ المستصحب إمّا حكم أو موضوع، و نفرض الكلام أوّلاً- في الحكم، ثمّ تتكلّم في الموضوع، فنقول: إنّ الحكم إمّا غير مغيا بغايه مخصوصه زمانيه، كطهاره الثوب و نجاسته، فإنّ الثوب إذا تنجّس لا يرتفع حكمه بنفسه، و ليست له غايه زمانيه بحيث يرتفع بواسطه حصولها. و بعبارته أخرى: يكون الحكم بحيث لو بقي جميع ما في العالم على حاله، و لم تصر الموجودات معدومه، و المعدومات موجوده، ليبقى على حاله، و لا يرتفع إلى الأبد، و مثاله الظاهر العقد الدائم.

و إمّا مغيا بغايه مخصوصه زمانيه، كما في أتمّوا الصيام إلى الليل (٣)، فإنّ وجوب الصوم ليس مرسلا بحيث يبقى إلى الأبد لو لا وجود شيء، أو عدم شيء رافع له، بل هو مغيا بوجود الليل، فنفس الزمان رافع له، و لا يحتاج إلى رافع آخر، و مثاله الظاهر العقد المنقطع.

و إمّا مهمل بحسب الظاهر، بمعنى أنّه لا يعلم أنّه في الواقع هل جعل مغيا بغايه أو مرسلا كما في خيار الغبن؟

و الشيخ قدّس سرّه يجرى الاستصحاب في القسم الأوّل، مثلا: إذا قال الزوج:

١- المكاسب: ٢٤٣.

٢- مشارق الشمسوس: ٧٥-٧٧.

٣- البقره: ١٨٧.

«أنت خليه» أو «بريّه» فشكّ في ارتفاع الزوجيّه بهذين اللفظين و عدمه، فهو عند الشيخ من الشكّ في الرفع، و يجرى استصحاب بقاء الزوجيّه.

و الأخير عند الشيخ قدّس سرّه من الشكّ في المقتضى، فلا يجرى استصحاب بقاء خيار الغبن عند مضيّ زمان التمكن من الفسخ، و عدمه، إذ لا يعلم أنّ الخيار هل جعله الشارع مرسلاً و غير مغيا بغايه أو جعله مغيا بزمان خاصّ؟.

و أمّا القسم الثاني: فإن كانت الغايه معلومه، فالحكم معلوم وجوده قبل حصول الغايه، و معلوم عدمه و ارتفاعه بعده، و إن شكّ في حصول الغايه، فهو على ثلاثه أقسام، فإنّ الشبهه إمّا مفهوميّه، أو حكميّه، أو موضوعيّه.

فالأوّل: كما في الغروب الذي هو غايه لوجوب الظهرين بحسب الروايات، فإنّ مفهومه لا يعلم أنّه هو استتار القرص عن الأنظار، أو وصول الشمس إلى الأفق الحقيقي، الملازم لذهاب الحمره؟ و هذا القسم أيضا ملحق بما يكون الحكم فيه مهملا في عدم جريان الاستصحاب، لأنّ أمد الحكم غير معلوم، و استمراره إلى ذهاب الحمره مشكوك.

و الثاني: كما في غايه وجوب العشاءين، فإنّه قيل: إنّها نصف الليل.

و قيل: طلوع الفجر، فلا يعلم أنّ الشارع جعل أيّا منهما غايه له، و هذا أيضا ملحق بسابقه و من الشكّ في المقتضى.

و الثالث: كما إذا شكّ في طلوع الشمس - الذي هو غايه لوجوب صلاه الصبح - بواسطة أمور خارجيّه، و هذا ممّا يجرى فيه الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب في الزماتيات، فإنّه ليس من الشكّ في المقتضى، ضروره أنّ المقتضى معلوم، و هو وجوب الصلاه بين طلوع الفجر و طلوع الشمس، و إنّما الشكّ في تحقّق الغايه و هي طلوع الشمس.

فتلخص أنّ الشيخ قدّس سرّه يدعى جريان الاستصحاب فيما يكون الحكم

مرسلا، و ما يكون مغيا بغايه شكّ في حصولها بشبهه موضوعيه، و عدم جريانه فيما يكون مهملا و ما يكون مغيا بغايه شكّ في حصولها من جهه الشبهه المفهوميه أو الحكميه. و يتّضح لمن تتبّع موارد تمسك الشيخ قدّس سرّه بالاستصحاب في المكاسب أنّ جميعها من موارد الشكّ في الرفع، و أنّ شيئا من الإشكالات غير وارد عليه.

و من ذلك حكمه بعدم فسخ العقد، و استصحاب بقاء العوضين على ملك مالكيهما بمجرد قول أحد المتبايعين: «فسخت» في البيع المعاطاتي بعد تلف إحدى العينين (١)، فإنّ الملكيه الحاصله بالمعاطاه ممّا لا يرتفع بنفسه، و يحتاج رفعه إلى رافع غير الزمان، فلا يكون الشكّ فيها من الشكّ في المقتضى، و هكذا حكمه باستصحاب طهاره المتيمّم الواجد للماء في أثناء صلاته (٢)، فإنّ الطهاره أيضا ممّا لا يرتفع إلّا برفع، و غير ذلك ممّا يظفر عليه المتتبّع.

و بالجملة، يظهر من ملاحظه كلماته قدّس سرّه في موارد يجرى الاستصحاب فيها و فيما لا يجرى فيه أنّ مراده قدّس سرّه من الشكّ في المقتضى هو الشكّ في مقتضى الجرى العملي، و العمل على وفق المتيقّن. هذا ما يظهر لنا من دعوى الشيخ قدّس سرّه في المقام.

و أمّا الوجه فيما أفاده من التفصيل فهو أنّ المراد من اليقين ليس هو المتيقّن - و إن كان يظهر من جملة عبارته - فإنّه لا علاقه بينهما مصحّحه لاستعماله فيه، فإنّ المراد المتيقّن من اليقين تعدّد من الأغلاط، لكن الاستدلال لا يتوقّف على عدم إرادته المتيقّن من اليقين، و ليس المراد منه هو تلك الصفه

١- انظر على سبيل المثال: المكاسب: ٩١.

٢- لم نعثر عليه.

الخاصة القائمة بالنفس، ضروره أنّ اليقين بعداله زيد إذا لوحظ نفسه مع قطع النظر عن الزمان فهو منتقض قطعاً، فلا معنى لحرمة نقضه، وإذا لوحظ مع ظرفه، فبالنسبه إلى ظرف الحدوث باق قطعاً، فإنّ اليقين بعداله زيد في يوم الجمعة الآن أيضاً موجود، إذ الكلام ليس في الشكّ السارى، و بالنسبه إلى ظرف البقاء مرتفع جزماً، فما معنى حرمة نقضه؟ بل المراد منه هو اليقين بما هو مقتض للجرى العملى، و الحركة على طبق المتيقّن به، فإنّ الإنسان- بمقتضى جبلته و طبيعته الأولى- جالب لما ينفعه، و متحرّك نحو ما تيقّن أنّه نافع له، و دافع لما هو مضرّ له.

ثمّ إنّ اليقين له مزيّه على العلم و القطع، فإنّه- على ما يظهر من موارد استعماله- يطلق على ما له ثبوت و استمساك و إبرام فى النفس، فإنّه من «يقن الأمر» من باب «تعب»: إذا ثبت، و لا يطلق إلّا على ما حصل العلم به بمقدّمات و تعب، و لذا لا يطلق (١) على الله تبارك و تعالى أنّه متيقّن، و هذا بخلاف القطع، فإنّه فى مقابل التردد، و معناه الوقوف، فكأنّ القاطع انقطع و وقف على

١- أقول: إن كانت لهذه العناوين: العلم، و القطع، و اليقين خصوصيّة اعتباريّة، لا توجب عدم صحّح إطلاق بعضها على الباريّ تعالى، بل إطلاقها عليه تعالى صحيح. نعم إطلاق «القاطع» و «المتيقّن» على نحو العلم عليه تعالى غير صحيح لكن ذلك من حيث توقيفیه أسماء الله تعالى لا أن يكون غير صحيح واقعا، فإطلاق «القاطع» و «المتيقّن» كإطلاق «العالم» بلا فرق إلّا أنّ هذا ورد فى القرآن و الأدعية و أنّهما لم يردا، و لا- يكون هذا فارقاً فى صحّح الإطلاق واقعا، و لذا لا- يوجب إطلاق «القاطع» و «المتيقّن» عليه تعالى كفرا، و لا- فرق بينها فيما نحن فيه أيضاً. هذا أولاً- و ثانياً: أنّ لازمه أنّه لو كان المستصحب مقطوعاً أو معلوماً، لما كان يجرى الاستصحاب، و ليس كذلك. و ثالثاً: كثيراً ما يستعمل الأعظم كلمه العلم و القطع مكان اليقين، و هذا كاشف عن أنّ كلّها بمعنى واحد. (م).

المقطوع، و بخلاف العلم، فإنه الانكشاف في مقابل الجهل و الظلمه، و ليس لمقابل اليقين لفظ خاص يعبر عنه، بل مقابله مطلق الأمر الذى لا ثبوت و لا استمساك له من الشك أو الظن اللذين يزولان بأدنى شىء.

و لفظ «النقض» (١) لا يسند إلّا إلى ما له ثبوت و استمساك، كالعهد و البيعه، و لذا لا يصح إسناده إلى العلم و القطع بأن يقال: لا تنقض العلم أو القطع، فالعنايه المصححه لإسناد النقض إلى اليقين ما ذكرنا من أنه أخذ في معنى اليقين الإبرام و الاستمساك.

فحينئذ نقول: إذا كان اليقين مقتضيا للجري و العمل على طبقه لو لا الشك كاليقين بالطهاره و اليقين بالزوجيه الدائميّه - فإننا لو فرضنا عدم الشك في البقاء، لكانت الطهاره و الزوجيه باقيتين في عمود الزمان إلى الأبد، فإن شيئا منهما غير محدود بحد زمانى، و هكذا الشك في تحقق الغايه في الشبهه الموضوعيه كالشك في تحقق غايه و جوب الصبح - و هى طلوع الشمس - من جهه الأمور الخارجيه - فنقض مثل هذا اليقين منحصر بالشك، إذ لولاه لكان المتيقن عاملا بيقينه بحسب جبلته.

و أمّا إذا لم يكن اليقين كذلك، بل كان بحيث لو فرض محالا عدم وجود الشك أيضا، لما كان باقيا إلى الأبد، بل كان من أول الأمر مقتضيا للجري في أمد خاص، و هذا كخيار الغبن ممّا لا يعلم أنه مرسل أو محدود في عمود الزمان، أو

١- أقول: لزوم تعلق النقض على شىء خاص كأن يكون له ثبوت و استمساك غير صحيح. نعم، كثيرا ما يكون الأمر كذلك لكن كثره الاستعمال غير كون مفهومه كذلك، بل استعماله في بعض الموارد غير صحيح و لو كان ما أسند إليه مستمسكا كالحديد، فإنه لا يصح أن يقال: انقض الحديد، فليس كلّ ما كان مستمسكا كان استعمال النقض بالنسبه إليه صحيحا، و كذا ليس كلّ ما ليس له استمساك أن يكون استعماله فيه غير صحيح، بل تختلف الموارد. (م).

وجوب العشاءين المرَدَّه غايته بين نصف الليل و طلوع الفجر، و وجوب الظهرين، المرَدَّه غايته من حيث المفهوم بين استتار القرص و ذهاب الحمره، فنقض مثل هذا اليقين ليس نقضا لليقين بالشك، إذ لو فرض محالا عدم وجود الشك في البقاء أيضا، لما كان اليقين مقتضيا للجري و موجبا لبقاء الخيار بعد ساعه مثلا في الأول، أو بقاء الوجوب- أي وجوب العشاءين- إلى طلوع الفجر في الثاني، و بقاء وجوب الظهرين إلى ذهاب الحمره في الثالث، فالشك في هذه الموارد ليس موجبا لعدم الجري على طبق اليقين في زمان الشك، بل اليقين من أول الأمر لم يكن مقتضيا للجري أزيد من المقدار المتيقن.

و الحاصل: أنّ أخبار الباب لا تشمل موارد لا يكون للمستصحب فيها بقاء و استمرار في عمود الزمان لو لا وجود شيء أو عدم شيء، إذ النقض في هذه الموارد ليس نقضا لليقين بالشك، بل هي شامله لموارد يكون للمستصحب فيها اقتضاء للجري لو لا الشك، كالشك في وجود الرفع أو رافعيته، أو تحقّق الغايه موضوعا، إذ النقض في هذه الموارد نقض لليقين بالشك.

بقي شيء، و هو: أنّ شيخنا الأستاذ قدس سرّه بعد ما بنى على ما بنى عليه الشيخ قدس سرّه من التفصيل، أورد على نفسه سؤالا، و هو: أنّ الروايات التي ذكر فيها لفظ «النقض» أو ما يلحق به- مثل قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» كما في روايه (١)، أو «لا يدفع بالشك» كما في أخرى (٢)، فإنّ (٣) الدخول أو الدفع فرع

١- الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢-٣، التهذيب ٢: ١٨٦-١٨٧، الاستبصار ١: ٣٧٣-١٤١٦، الوسائل ٨: ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- وجه الإلحاق. (م).

اقتضاء اليقين للجرى فى نفسه، وإلا فإن كان اليقين غير مقتضى لذلك من أول الأمر، بل يزول بنفسه فى عمود الزمان، فلا يقين حتى لا يدخل أو لا يدفع بالشك - غير شامله لمورد الشك فى المقتضى، لا أنها تكون مانعه عن جريان الاستصحاب، فتبقى الروايات التى ليس فيها لفظ «النقض» - مثل قوله عليه السلام فى روايه محمد بن مسلم: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه» (١) إلى آخره، و غير ذلك مما أمر بالمضى على طبق اليقين السابق - على عمومها من شمولها للشك فى المقتضى أيضا.

و أجاب عن ذلك: بأن التعدى عن موارد هذه الروايات من الشك فى الطهاره و غير ذلك إنما يقتصر عليه بمقدار نقطع بعدم الخصوصيه له، و أمّا الشك فى المقتضى فنحتمل - احتمالا قويا - أن تكون له خصوصيه لا يجرى معها فيه الاستصحاب، و لا نقطع بعدم الفرق بينه و بين الشك فى الرفع، فلا يمكن التمسك بها على ذلك (٢). هذا ملخص مرام الشيخ و شيخنا الأستاذ قدس سرهما، و ما يمكن أن يقال فى توجيه ما أفاده فى المقام.

لكن التحقيق عدم اختصاص الحججه بمراد الشك فى الرفع و موارد الشك فى الغايه فيما كانت الشبهه فيه مصداقيه، بل مقتضى القاعده هو التعميم، و ذلك لأن لازم هذا التقريب أن لا يجرى الاستصحاب فى موارد الشك فى الغايه فى الشبهه المصداقيه أيضا، فإن اليقين بوجوب صلاه الصبح من الأول لم يكن مقتضيا للجرى العملى بالنسبه إلى زمان الشك سيما إذا كان الشك بين الأقل و الأكثر، مثلا: لو شكنا أن ما بين الطلوعين فى هذا الفصل

١- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦-٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٧٨-٣٨١.

مقدار ساعتين إلّا الربع، أو ساعه و نصف، فاليقين بوجوب صلاه الصبح من الأول محدود بساعه و نصف، فالمقتضى قاصر عن زمان الشكّ من الأول.

و هكذا لازمه أن لا يجرى الاستصحاب في موارد الشكّ في النسخ بناء على ما هو الحقّ من أنّ حقيقه النسخ هي الدفع، و أنّ الحكم من الأول غير مرسل، و له أمد خاصّ لم يبيّن إلّا زمان ورود دليل النسخ، فإنّ مقتضى الجرى العملى فيه أيضا قاصر من الأول، مع أنّه نقل الاتفاق على جريان الاستصحاب فيه، بل ادّعى المحدث الأسترآبادى ثبوت الضروره على ذلك(١).

هذا، مضافا إلى أنّ ما ذكر من التقريب جار في جميع موارد الشكّ في الرفع، بداهه أنّه في الزوجيه أو الملكيه في المعاطاه و غير ذلك- ممّا يكون مرسلا في عمود الزمان- أيضا لم يكن اليقين مرسلا، بل الزوجيه بعد قول الزوج: «أنت خليه» أو «بريه» أو الملكيه بعد قول أحد المتبايعين: «فسخت» لم تكن متيقنه من أول الأمر حتى يحرم نقض اليقين المتعلّق بها بالشكّ.

و بالجمله، اليقين في جميع الموارد محدود، غايه الأمر أنّ حدّه هو الزمان في موارد- و سميّناه بالشكّ في المقتضى- و الزمانى في غيرها، فلازم هذا التقريب إنكار الاستصحاب مطلقا حتى في الشكّ في الغايه فيما كانت الشبهه فيه مصداقيه، مع أنّ مورد بعض روايات الاستصحاب ذلك على ما سيجىء، فإنّ قوله عليه السّلام: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه»(٢) مورد الشكّ في حصول الغايه مع أنّ وجوب الصوم لا يعلم تعلّقه من الأول بأزيد من تسعه و عشرين يوما، فالمقتضى بالقياس إلى اليوم الثلاثين قاصر من أول الأمر.

١- كما في فرائد الأصول: ٣٤٧.

٢- التهذيب ٤: ١٥٩-٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤-٢١٠، الوسائل ١٠: ٢٥٥-٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

و حلّ المطلب: أنّ الأمر في الاستصحاب و صدق نقض اليقين بالشكّ لو كان مبيّناً على الدقّة، لكان الأمر كما أفاده، و قد عرفت أنّ لازمه إنكار حجّيه الاستصحاب بالمرّه.

و أمّا لو كان الأمر مبيّناً على المسامحة العرفيه، و أنّ نقض اليقين بالشكّ عرفاً هو رفع اليد عملاً عن اليقين بشىء في زمان- كعداله زيد في يوم الجمعه- بواسطة الشكّ في بقاء ذلك الشىء بعينه بعد ذلك الزمان و لا يعتبر أزيد من ذلك في اعتبار الاستصحاب، فلا- بدّ من التعميم بالنسبه إلى جميع الموارد، و لا- وجه للتفصيل، و حيث لا- يمكن إنكار الاستصحاب على الإطلاق، فلا مناص عن عدم الفرق بين الشكّ في المقتضى و المانع، و العنايه المصحّحه لاستعمال النقض و إسناده إلى اليقين في جميع الموارد هي أنّ اليقين أمر مبرم مستحكم في قبال الظنّ و الشكّ اللذين لا يكونان كذلك.

ثمّ لو أغمضنا عن جميع ذلك، فما ذكر إنّما يتمّ في استصحاب الأحكام التي اعتبار إرسالها و تقييدها بيد الشارع، و أمّا في الموضوعات التي ليست كذلك فيرد عليه ما أورده الشيخ نفسه على المحقّق القمّي (١) من أنّه يلزم الهرج و المرج في الفقه، إذ في غالب الموارد لا- يعلم مقدار الاستعداد، و لا- يدخل تحت ضابطه، و يتفاوت الحال بالنسبه إلى الصحيح و المريض، و الضعيف و القويّ، و الشابّ و الشائب، و غير ذلك من الحالات التي يختلف مقدار الاستعداد باختلافها.

بقي الكلام فيما أفاده من التفصيل بين ما كان دليل المستصحب هو الكتاب أو السنّه أو الإجماع، فيجوز الاستصحاب، و بين ما كان دليله هو العقل

١- لم نعثر عليه في مظانّه.

فلا يجرى (١).

فقول: إنَّ الشبهه في هذه الموارد تاره موضوعيه و أخرى حكميه.

أمّا الموضوعيه: فعباره الشيخ قدّس سرّه فيها مشوّشه، و قد استظهر من كلامه أنّه يجرى الاستصحاب- بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ- فيما إذا كان المستصحب هو إضرار السمّ- مثلا- الّذى حكم العقل بقبح شربه، فيجرى الاستصحاب، لأنّه يحصل منه الظنّ بالضرر، فيترتب عليه حكم العقل بقبح الشرب، و لا- يجرى بناء على اعتباره من باب التبعّد (٢).

و فيه: أنّ الاستصحاب على تقدير إفادته للظنّ لا يفيد إلّا الظنّ النوعي، و موضوع الحكم بالقبح هو الظنّ الشخصى بالضرر لا غير.

هذا، مضافا إلى أنّ موضوع حكم العقل بالقبح هو خوف الضرر، المجتمع مع احتمالاه أيضا، لا خصوص الظنّ بالضرر.

و التحقيق: أنّ الاستصحاب في الشبهه الموضوعيه جار بلا إشكال، فإنّ موضوع حكم العقل- بعد ما أحرز له بالوجدان أو بالتبعّد الاستصحابي- يترتب عليه حكمه لا محاله، مثلا: لو فرضنا أنّ العقل استقلّ بأنّ من كان مستقيما في دينه و عادلا، يحسن إكرامه، فإذا كان زيد- مثلا- عادلا مستقيما في دينه في زمان ثمّ شككنا في بقاءه على استقامته و عدالته، فلا مانع من استصحاب عدالته، و بعد حكم الشارع بعدالته يحكم العقل بحسن إكرامه.

و أمّا الشبهه الحكميه: فوجه عدم جريان الاستصحاب فيها أنّ المناط في الجريان و عدمه في جميع الموارد هو صدق نقض اليقين بالشكّ عرفا، لا من باب أنّ العرف نبيّ مشرّع، بل من جهه أنّه المقصود بالخطابات الإلهيه

١- فرائد الأصول: ٣٢٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٨-٣٧٩.

الشرعيه، ففهمه هو المتبع في استفاده الأحكام، و من المعلوم أنه لا يصدق نقض اليقين بالشكّ إلا إذا كان المتيقن بنظر العرف عين المشكوك.

و حينئذ إن أخذت في موضوع الحكم قيود و خصوصيات، فتارة تكون هذه القيود- كلّاً أو بعضاً- بنظر العرف ممّا له دخل في الحكم، و ممّا يكون قوام الحكم به، و هذا كما في قيد «المجتهد» المأخوذ في موضوع وجوب التقليد، فإنّ العرف يرى أنه من مقومات الموضوع بحيث ينتفى بانتفائه، و لذا لا يتأمل- فيما إذا زال اجتهاد شخص بسبب النسيان أو الجنون أو غير ذلك- في عدم شمول الحكم له، و لو حكم الشارع بوجوب تقليده في هذا الحال أيضاً، يرى هذا حكماً جديداً في موضوع جديد، لإبقاء للحكم السابق، ففي مثل ذلك لا يجرى الاستصحاب قطعاً، لعدم صدق النقض عرفاً يقيناً.

و أخرى لا تكون كذلك، و ليس القيد ممّا يكون قوام الموضوع به عرفاً، و هذا كما في قيد «التغير» المأخوذ في موضوع نجاسه الماء المتغير، فإنّ العرف لا يرى التغير إلّا علّه لحدوث النجاسه، و الموضوع في نظره هو الماء لا غير، و لذا لو حكم الشارع بنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره، يرى هذا الحكم بقاء للحكم السابق، لا حكماً جديداً في موضوع جديد، و في مثله لا ريب في جريان الاستصحاب، لصدق النقض عرفاً.

و ثالثه يشكّ العرف في صدق النقض من جهه الشكّ في أنّ القيد ممّا له دخل في الموضوع كالاكتفاء، أو ممّا يكون علّه لحدوث الحكم كالتغير، و في مثله لا يجرى الاستصحاب من جهه الشكّ في صدق النقض، فالتمسك ب «لا تنقض» تمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، ففي كلّ مورد لم يصدق فيه نقض اليقين بالشكّ، أو شكّ في ذلك لا يجرى الاستصحاب، و هذا لا يصدق فيما إذا شكّ في بقاء الحكم الذي مدركه العقل بمقدّمين:

الأولى: أنّ العقل الحاكم، بل كلّ حاكم و مقنّن لا- يعقل أن لا يدري موضوع حكمه و قانونه، و أنّ أيّ شىء له دخل فى حكمه، و أيّ شىء ليس كذلك، فالعقل إذا حكم بحكم على موضوع، يكون جميع ما أخذ فى الموضوع من القيود و الخصوصيات ممّا له دخل فى حكمه، و ممّا له قوام موضوع حكمه، فإذا انتفى قيد من القيود، يرتفع موضوع حكمه، و يقطع بأنّه لا حكم له.

الثانية: أنّ الحكم الشرعى الثابت لهذا الموضوع يتبع حكم العقل بقاعده الملازمه أيضا يرتفع بارتفاع موضوع الّذى هو عين موضوع حكم العقل بسبب انتفاء قيد من قيوده، فالموضوع إن كان باقيا بجميع قيوده، فلا شكّ فى بقاء الحكم أيضا، و إن لم يكن باقيا كذلك، يقطع بارتفاع الحكم، فنقض اليقين باليقين لا بالشكّ(١).

و أجاب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه عن مقدّمته الأولى بأنّ حكم العقل ليس مركّبا من قضيه إيجابيه و قضيه أخرى سلبيه، بمعنى أنّه يحكم بوجود ملاك الحكم الشرعى فى هذا الموضوع مع هذه الخصوصيات العشر، و يحكم أيضا بعدم الملاك فيما إذا انتفت واحده منها حتى يكون حكمه إمّا مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، بل العقل يدرك أنّ هذا الموضوع مع هذه الخصوصيات العشر، فيه ملاك الحكم الشرعى، و فى صورته انتفاء إحداها لا يدرك وجود الملاك، لا أنّه يدرك عدمه، فإذا كان الموضوع باقيا بنظر العرف، و يحتمل أنّ مناط حكم الشارع أعمّ من مناط حكم العقل، فلا مانع من استصحاب الحكم الشرعى(٢).

و هذا الجواب غير تامّ، إذ مراد الشيخ من الحكم العقلى فى المقام- على

١- فرائد الأصول: ٣٧٨- ٣٧٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥١- ٣٥٢.

ما هو صريح عبارته (١) و تمثيله بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان و قبح الظلم - هو ما استقلَّ العقل به و لو لم يكن في العالم شرع و دين، لا - ما يدركه من ملاكات الأحكام، ضروره أنّ العقل إذا أدرك ملاك الحكم و علته التامه، فلا - محاله يقطع بالحكم الشرعي، و لا - مجال للبحث عن ثبوت الملازمه بين الحكمين، إذ لم يستشكل عاقل في متجيه الشكل الأوّل حتى الأشعري، و إدراك العله إدراك للمعلوم، و القطع بالملزوم قطع بلازمه لا محاله.

و بالجملة، ما أفاده الشيخ في المقدمه الأولى تامّ لا إشكال فيه.

نعم، يرد على مقدمته الثانيه ما أورده شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه من أنّه لو كان الأمر في الاستصحاب مبتيا على المسامحه العرفيه لا - على الدقه العقلية، يجرى استصحاب الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي و لو انتفى بعض القيود التي لها دخل في مناط حكم العقل، إذ يمكن أن يكون ملاك الحكم الشرعي قائما بالأعمّ من الواجد و الفاقد، فإذا كان الموضوع باقيا عرفا و كان محكوما بحكم شرعي في زمان و شكّ فيه بعد، يصدق نقض اليقين بالشكّ، فيجرى الاستصحاب بلا إشكال.

و بالجملة، في كلّ مورد صدق فيه نقض اليقين بالشكّ عرفا، يجرى الاستصحاب، فلا وجه لتفصيلات المذكوره في المقام.

نعم، هناك تفصيل - أشرنا إليه سابقا و أنّه المختار وفاقا للفاضل النراقي (٣) و قاطبه المحدثين - و هو جريان الاستصحاب في الشبهات الموضوعية، و الأحكام الكليه التي نشأ الشكّ فيها من الشكّ في النسخ و عدمه، و الأحكام

١- فرائد الأصول: ٣٧٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٥٢-٣٥٣.

٣- مناهج الأصول: ٢٤١-٢٤٢.

الجزئيه كطهاره الثوب و نجاسته، و عدم جريانه فى الأحكام الكليّه التى نشأ الشكّ فيها من الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها كنجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره من قبل نفسه.

و توضيح ذلك: أنّه قد مرّ غير مرّه أنّ للحكم مرحلتين:

الأولى: مرحله الجعل. و فى هذه مرحله يوجد الحكم بعد ما لم يكن موجودا، و يجعل - مثلا- وجوب الحجّ على المكلف المستطيع الذى لوحظ مفروض الوجود، فيقال: إنّه جعل وجوب الحجّ فى الشريعة المقدّسه.

و الثانيه: مرحله المجعول. و هذه مرحله مرحله انقلاب موضوع الحكم- و هو المكلف المستطيع فى المثال- من عالم الفرض و التقدير إلى عالم الواقع و التحقيق، فإذا وجد فى الخارج مستطيع جامع لجميع شرائط الوجوب، يقال: إنّ الحجّ وجب عليه، و جعل على عهدته، فهو مجعول فى حقّه، و نحن نسميهما بالاعتبار و المعتبر- و قد ذكرنا هناك أنّه ليس من باب الإيجاد و الوجود، و أنّه نظير الإيضاء بملكيه زيد لشىء بعد الموت، فلا مانع من تأخّر المعتبر عن الاعتبار- و إن شئت، فسمّهما بالجعل و المجعول، و الإنشاء و الفعلية، و لا مناقشه فى الاصطلاح.

و بعد ذلك نقول: إذا شككنا فى بقاء اعتبار الشارع لحليّيه البيع مثلا بعد ما اعتبرها يقينا، يصدق نقض اليقين بالشكّ، فيجرى الاستصحاب، و نحكم ببقاء اعتبار حليّيه البيع، و ليس منشأ الشكّ فى بقاء الجعل و الاعتبار على ما هو عليه من سعه و ضيقه إلّا الشكّ فى النسخ و عدمه، فهذا الاستصحاب عبارته أخرى عن استصحاب عدم النسخ.

و إذا تحقّق فى الخارج بيع، و انتقل العوضان من كلّ من المتبايعين إلى الآخر، ثمّ شككنا فى بقاء هذا المعتبر- و هو الملكيه التى اعتبرها الشارع لهما

بسبب البيع - وعدمه، نستصحب بقاءه، وهذا هو استصحاب المجعول والمعتبر، ونحن نسّميه باستصحاب الحكم الفعلي، وهكذا استصحاب بقاء نجاسه الثوب، وبقاء الوضوء، وانشأ الشكّ في هذه الأحكام ليس إلّا الأمور الخارجيّة، وإلّا فالحكم من الحليّة أو الطهاره - أى الوضوء - أو نجاسه ملاقى النجس لا شكّ في جعله فى الشريعة، والشكّ فى هذين القسمين ليس فى سعه الحكم وضيقة، بل الحكم على ما هو عليه من السعه و الضيق معلوم الحدوث، وإنّما الشكّ فى بقاءه من جهه النسخ أو من جهه أمور خارجيّة.

و إذا شككنا فى بقاء الحكم الشرعى من جهه الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها كما إذا شكّ فى بقاء نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغييره، فإنّ منشأ الشكّ هو أنّ حكم النجاسه هل هو حكم وسيع يشمل حال ثبوت التغيير للماء و حال زواله أو أنّه حكم ضيق متعلّق بالماء المتغير ما دام متغيراً دون ما إذا زال تغييره؟ و فى هذا القسم - كما أفاده الفاضل النراقى (١) - لا - يجرى الاستصحاب، لا من جهه عدم شمول دليله له، بل من جهه المعارضه بين استصحاب عدم الجعل، و استصحاب المجعول، فإنّ عندنا يقينين و شكّين: يقينا متعلّقاً بنجاسه هذا الماء الشخصى حال تغييره، و شكّ فى بقاءه، فيشملة «لا تنقض اليقين بالشكّ» و يقينا آخر متعلّقاً بعدم جعل هذا الحكم فى زمان، إذ نقطع بأنّ الماء المتغير لم يكن محكوماً بحكم النجاسه فى زمان لا حال تغييره و لا - حال زوال تغييره، فصار محكوماً بالنجاسه حال تغييره، و جعلت له النجاسه فى هذا الحال قطعاً، و شكّ فى أنّه هل حكم بالنجاسه و جعل له هذا الحكم بعد زوال تغييره أيضاً أم لا؟ مقتضى «لا تنقض اليقين بالشكّ» أنّه لم تجعل له النجاسه فى

حال الزوال، و لم يعتبر له هذا الحكم.

و نظير ذلك ما مثل به الفاضل النراقي (١) قدس سرّه من أنّه إذا علم بوجوب الجلوس إلى زوال يوم الجمعة، و شكّ في وجوبه بعد الزوال، يعارض استصحاب الحكم المجعول - أي وجوب الجلوس، المتيقّن قبل الزوال - باستصحاب عدم جعل الوجوب أزيد من هذه المدّة المعلومه.

و على هذا التقريب لا يرد عليه ما أورده صاحب الكفايه من أنّه لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقّه و نظر العقل، لا يجرى إلّا استصحاب عدم وجوب الجلوس، و أمّا إذا كانت العبره بنظر العرف، فلا مجال إلّا لاستصحاب الوجوب (٢).

و هكذا لا يرد عليه ما أورده الشيخ قدس سرّه من أنّ الزمان إن أخذ قيّدا، فلا مجال إلّا لاستصحاب عدم الوجوب، و إن أخذ ظرفا، فلا مجال إلّا لاستصحاب وجوب الجلوس، فالجمع بينهما يشبه الجمع بين النقيضين (٣).

و ذلك لأنّ ظاهر كلامه قدس سرّه ما ذكرنا من أنّ استصحاب عدم الجعل أزيد من وجوب هذه المدّة المعلومه يعارض استصحاب المجعول و الحكم الفعلي الّذي هو الوجوب قبل الزوال، و لكلّ من الاستصحابيين يقين و شكّ مستقلّ، لا أنّ استصحاب ثبوت المجعول يعارض استصحاب عدمه الأزلي حتى يرد عليه ما ذكر.

و لا مورد أيضا للإيراد الّذي أورده النراقي (٤) على نفسه - و أجاب عنه - من

١- مناهج الأصول: ٢٤٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٦٦.

٣- فرائد الأصول: ٣٧٧.

٤- مناهج الأصول: ٢٤٢.

أَنَّ الشكَّ في استصحاب عدم الوجوب غير متّصل باليقين، ضروره أنه لا يعتبر اتّصال الشكّ باليقين في الاستصحاب، و لذا نستصحب العدالة المتيقّنه بعد أن نمنا، بل المعتبر اتّصال المشكوك بالمتيقّن.

فالصحيح هو ما أفاده النراقي قدّس سرّه من ثبوت التعارض بين الاستصحابيين في أمثال المقام.

و أوضح من ذلك: ما إذا كان الحكم المشكوك في سعه دائرته و ضيقها انحلالياً، كحرمه الوطء، فإنّ كلّ فرد من أفراد الوطء في الخارج له إطاعه و عصيان، فإذا علمنا بحرمه أفراد الوطء، التي تتحقّق في زمان الحيض، و شككنا في حرمه الأفراد المتحقّقه بعد النقاء قبل الاغتسال من جهه تردّد يَطْهُرْنَ بين قراءته بالتشديد و قراءته بالتخفيف، فتعارض استصحاب عدم جعل الحرمة لهذه الأفراد المشكوكه من الوطء مع استصحاب حرمه الوطء، المتيقّنه قبل النقاء واضح، إذ ليس التكليف هنا تكليفا واحدا حتى يتوهّم أنه لا مجال لاستصحاب عدم الجعل.

هذا، و قد ذكر و توهّم عدم معارضة الاستصحابيين لأمر:

الأوّل: أنّ استصحاب عدم جعل النجاسه لهذا الماء مثلا- في مرتبه معارض باستصحاب عدم جعل الطهاره له أيضا، فيبقى استصحاب الحكم الفعلي الذي هو النجاسه الثابته قبل زوال التغيّر بلا معارض.

و فيه أوّلا: أنّ استصحاب عدم جعل الطهاره لا يجرى حتى يعارض استصحاب عدم جعل النجاسه، فإنّ مقتضى أدلّه البراءه- من قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١) و قوله: «لا يكلف الله نفسا إلّا ما

١- الكافي ١: ١٦٤-٣، التوحيد: ٤١٣-٩، الوسائل ٢٧: ١٦٣، الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٣.

آتاها»^(١) و ما يظهر من روايه عكاشه^(٢) - المذكوره فى قاعده الميسور- عند السؤال عن تكرار الحجّ من أنّ الهلاك بكثرة السؤال، و أنّ المكلف لا بدّ أن يأتى بأمر الشارع و ينتهى عن نهيه دون أن يسأل عمّا لم يأمر به و لم ينه عنه- هو: أنّ الأشياء فى أوّل الشريعة كانت مباحه و مرخصا فيها و إنّما جعلت الأحكام الإلزاميه تدريجا و شيئا فشيئا، فكلّ حكم إلزامى كان مسبوقا بالإباحه فالنجاسه أيضا كانت مسبوقه بالطهاره، فاستصحاب عدم جعل النجاسه ليس له معارض فى مرتبه.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم جعل الطهاره لو سلّم جريانه، فلا مانع من استصحاب عدم جعل النجاسه أيضا، إذ لا تلزم من إجراء الاستصحابين مخالفه عمليه، و لا من التعبد بهما التعبد بالمتناقضين أو الضدّين، و سيجىء - إن شاء الله فى آخر الاستصحاب- أنّ التمانع بين الاستصحابين ليس إلّا من جهه المخالفه العمليه أو التعبد بالضدّين أو المتناقضين، كما فى استصحاب طهاره كلا المائعين اللذين يعلم بنجاسه أحدهما لملاقاته البول مثلا، فإنّه تلزم منه مخالفه عمليه، و كاستصحاب النجاسه و الطهاره فيما إذا عرضت له الحالتان و اشتبهت المتقدمه منهما بالمتأخره، فإنّ التعبد بهما تعبد بالضدّين، و أمّا إذا لم يلزم شىء من ذلك، كاستصحاب نجاسه المائعين النجسين اللذين علم بإصابه المطر لأحدهما إجمالا، فلا محذور فى إجراء استصحاب النجاسه فى كليهما، و المقام من هذا القبيل.

و ثالثا: لو سلّمنا التعارض، فاستصحاب عدم جعل النجاسه إنّما يعارض كلا الاستصحابين، و هما: استصحاب عدم جعل الطهاره،

١- الكافى ٤: ٥٦- ٨، الوسائل ٢١: ٥٥٦، الباب ٢٨ من أبواب النفقات، الحديث ٣.

٢- انظر مجمع البيان ٣- ٤: ٣٨٦، و الدر المنثور- للسيوطى - ٣: ٢٠٦.

و استصحاب بقاء النجاسه المجهوله له قبل زوال تغيره، و ذلك لأنّ الشبهه - على الفرض - حكميه، و الميزان فيها - كما ذكرنا - إنّما هو يقين المجتهد و شكّه، و فى المقام تحصل للمجتهد آن الالتفات إلى هذا الحكم ثلاثه يقينات و ثلاثه شكوك فى عرض واحد و فى مرتبه واحده، فتعارض الاستصحابات الثلاثه بأجمعها فى عرض واحد.

الثانى: دعوى أنّ استصحاب النجاسه ليس فى مرتبه استصحاب عدم جعل النجاسه، فإنّ الشكّ فيها مسبب عن الشكّ فى سعه دائره الجعل و ضيقها، فهو محكوم لا يجرى مع وجود الأصل الحاكم، و هو استصحاب عدم جعل النجاسه.

و بالجملة، لا تعارض فى البين، أى بين استصحاب عدم الجعل و استصحاب بقاء النجاسه المجهوله، بل إنّما يجرى استصحاب النجاسه المجهوله فقط على تقدير تعارض الاستصحابين فى مرتبه الجعل، أو استصحاب عدم جعل النجاسه فقط على تقدير عدم تعارضه مع استصحاب عدم جعل الطهاره، لكونه حاكما على استصحاب النجاسه المجهوله.

و هذه الدعوى ساقطه، فإنّ الاستصحاب المسببى و إن كان فى طول الاستصحاب السببى و متأخرا عنه فى الرتبّه إلّا أنّ كلّ ما يكون الشكّ فيه سببا للشكّ فى غيره لا يكون استصحابه مقدّما على استصحاب الغير المسبب شكّه عنه ما لم تكن السببويه شرعيه، و السببويه فى المقام ليست بشرعيه، ضروره أنّ رفع الشكّ فى نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره لا يكون أثرا شرعيّا لاستصحاب عدم جعل النجاسه له، بل ممّا يترتب عليه عقلا و من لوازمه القهريه، و ليس كالحكم بطهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، التى هى من الآثار الشرعيه للطهاره الاستصحابيه.

الثالث: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أنّ استصحاب عدم جعل النجاسه أو عدم جعل الوجوب فيما بعد الزوال ليس له أثر، فإنّ عدم الجعل كالجعل لا يترتب عليه أثر ما لم يصير المجعول فعلياً في حقّ المكلف، مثلاً: جعل الحجّ على المستطيع أو عدم جعله عليه لا يترتب عليه أثر- وهو لزوم التحرك عن هذا التحريك عقلاً، أو جواز ترك الحجّ- ما لم يصير هذا التكليف فعلياً بأن وجد جميع شرائطه التي منها الاستطاعه، فاستصحاب عدم الجعل بنفسه ليس له أثر، و إجراؤه لإثبات عدم المجعول الذي له أثر يكون من الأصل المثبت الذي لا نقول به (١).

و هذا الذي أفاده غير تامّ، لما ذكرنا في بحث البراءه من أنّ نسبه استصحاب عدم المجعول إلى استصحاب عدم الجعل ليست من نسبه اللوازم العقليّه إلى ملزوماتها، إذ ليس هناك وجودان حتى يكون أحدهما لازماً للآخر، بل هناك وجود واحد، و هو استصحاب عدم اعتبار الشارع، و عدم جعله للنجاسه، و الأثر العقلي- الذي هو الترخيص في الاستعمال و عدم لزوم الاجتناب- إنّما يترتب على نفس عدم الجعل، بمعنى عدم اعتبار الشارع نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيّره.

بيان ذلك أنّ الاعتبار نظير التصوّر، فكما يمكن أن نتصوّر الموجود بالفعل و نحكم عليه بشي ء، و نتصوّر أيضاً أمراً متأخراً، و نحكم عليه بشي ء، فنقول: قيام زيد غداً حسن، كذلك يمكن اعتبار أمر بالفعل بحيث يكون زمان واحد ظرفاً للاعتبار و المعتبر معاً، و اعتبار أمر متأخراً، فعلاً بحيث يكون ظرف الاعتبار متقدّماً على ظرف المعتبر، و الأوّل نظير اعتبار ملكيه عين من الأعيان

لشخص ببيع ونحوه، و الثاني نظير الإيضاء، فإنه اعتبار للملكية بعد الموت، و الواجب المشروط أيضا حقيقته ترجع إلى هذا، فإنه يعتبر قبل الزوال وجوب الصلاة عند الدلوك، أو يعتبر - حين يعتبر - وجوب الحج عند حصول الاستطاعة، و فرقه مع الواجب التعليقي على هذا ظاهر، فإن الواجب التعليقي نظير إجاره العين المستأجره سنه، فإن الموجر بالفعل يعتبر ملكيه المنفعه للمستأجر، لكن زمان متعلق معتبره - و هو المنفعه بعد انقضاء سنه - متأخر.

و الحاصل: أن زمان الاعتبار و المعتبر في الواجب التعليقي واحد، و إنما يكون متعلق المعتبر متأخرًا، و زمان الاعتبار في الواجب المشروط فعلي، و أن المعتبر مقيد بالزمان المتأخر أو زمانى كذلك.

و بالجملة، إذا اعتبر الشارع كون فعل على ذمه المكلف، و جعله على عهده في أى وعاء من الأوعيه، فما دام هذا الاعتبار باقيا، يترتب عليه حكم العقل بوجوب الانبعاث عن بعث المولى و لزوم إطاعته في ظرفه، و إذا ثبت عدم الاعتبار و لو بالأصل، فلا بعث حتى يحكم العقل بلزوم الانبعاث عنه، فإذا استصحبنا عدم جعل وجوب الجلوس بعد الزوال، فالعقل يحكم بعدم استحقاق العقاب على ترك الجلوس في ظرفه، و هذا عين استصحاب عدم المجعول لا أمر ملازم له.

و مما يوضح ذلك: أنه لم يستشكل أحد في استصحاب عدم النسخ عند الشك في النسخ، مع أن استصحاب بقاء الجعل و عدم نسخه لو لم يترتب عليه أثر إيجابته لبقاء المجعول الذى يترتب عليه الأثر من الأصل المثبت.

هذا، و لكن مع ذلك لا نوافق النراقي قدس سره على الإطلاق، بل نفصل بين ما كان المستصحب حكما إزاميًا أو مستتبعا له كالنجاسه، و ما لم يكن كذلك، بل كان حكما غير إزامى أو ما يستتبع ذلك، كما في الطهاره عن الحدث،

المستصحبه عند خروج المذى، فنلتزم بعدم الجريان فى الأول، للتعارض، و بالجريان فى الثانى، لعدم تعارض استصحاب عدم الجعل مع استصحاب المجعول فى هذا القسم، بل هو ممّا يعاضده و يؤكّده، فإنّ المستصحب فى استصحاب الحكم الفعلى إذا كان الإباحه- مثلا- فالاستصحاب فى مقام الجعل يقتضى ذلك، إذ الأصل عدم جعل حكم إلزامى على هذا المشكوك و بقاؤه على حالته الأولى التى هى الإباحه، و هكذا استصحاب بقاء الوضوء، و عدم ارتفاع الطهاره الحاصله منه لا يعارضه الاستصحاب فى مقام الجعل، بل الاستصحاب فى هذا المقام يعاضده، فإنّا نعلم بناقضيه أمور سنّته: البول، و الغائط، إلى آخرها، و نشكّ فى أنّ الشارع هل جعل المذى أيضا ناقضا للوضوء، أو لا؟

فنستصحب عدم جعل الناقضيه له.

و من ذلك ظهر ما فى جعله قدّس سرّه هذا المثل مثلا لتعارض الاستصحابين، نظرا إلى تعارض استصحاب بقاء الطهاره و عدم ارتفاعها بخروج المذى مع استصحاب عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذى موجبا للطهاره و سببا لها، إذ لا ريب فى سببيه الوضوء للطهاره، و أنّ الشارع جعله موجبا لها، و أنّه لو لا وجود رافع، ليبقى قطعاً، و إنّما الشكّ فى بقائه من جهه احتمال جعل الناقضيه للمذى كجعلها للبول، فالأصل الجارى فى مقام الجعل هو أصاله عدم جعل الناقضيه للمذى، لا أصاله عدم جعل الوضوء المتعقب بالمذى موجبا للطهاره، فالأصلان متعاضدان.

و بالجملة، فى كلّ مورد يكون فيه الحكم الفعلى المشكوك بقاؤه لأجل الشكّ فى سعه دائره الجعل و عدمها حكما غير إلزامى أو مستتبعا لحكم كذلك، فالاستصحاب فى مقام الجعل معاضد له، فيجريان معا بلا محذور، و كلّما يكون الحكم المذكور حكما إلزاميا يكون الاستصحاب فى مقام الجعل منافيا

له، فيقع التعارض بينهما، فلا يجرى شىء منهما. وهذا واضح لا ستره عليه.

بقى فى المقام توهم بارد نتعرض له تبعاً لشيخنا الأستاذ- وإن لم يقبله لذلك- وهو: أن غاية ما يدل عليه «لا تنقض اليقين بالشك» هو سلب العموم وأن مجموع أفراد اليقين لا ينقض بالشك، لا عموم السلب وأن شيئاً من أفراد اليقين لا يجوز نقضه بالشك كما هو المدعى (١).

وفيه- مضافاً إلى ظهور كل عام في العموم الاستغراقى لا- المجموعى كما مرّ فى بحث العام والخاص- أنه إنما يتم لو ورد السلب على العموم، كما فى «ليس كل رجل بعادل» لا فيما يستفاد العموم من السلب، كما فى المقام، فإن العموم يستفاد من وقوع الجنس فى سياق النفي أو النهى، وليس «اليقين» عاماً ورد عليه النفي أو النهى حتى يكون سلباً للعموم.

هذا، مع أنه لا ينطبق على مورد الرواية، إذ لا يصحّ الجواب عن قول زراره: «فإن حرك فى جنبه شىء وهو لا يعلم» بقوله عليه السلام: «لا» حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر بين، وإلما فإنه على يقين من وضوئه ولا- ينقض اليقين أبداً بالشك (٢) ضروره أن المنهى حينئذ هو نقض مجموع أفراد اليقين بالشك، فلزراره أن يقول: أنا أنقض هذا اليقين ولا أنقض يقينا آخر إن شاء الله. هذا كله فى الصحيحه الأولى لزراره.

أما صحيحته الثانية:

فهى أنه قال: قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من المنى (٣)، إلى آخرها.

١- أجود التقريرات ٢: ٣٦٠-٣٦١.

٢- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- التهذيب ١: ٤٢١-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-٦٤١، الوسائل ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

و تستفاد من هذه الروايه الشريفه جمله من الفروع:

منها: وجوب إعادة الصلاه الواقعه فى الثوب النجس - المعلوم تفصيلا - نسيانا، و يستفاد من بعض الروايات أنّ الإعادة عقوبه لما توانى فى الغسل حتى نسى و صلّى (١).

و منها: عدم وجوب إعادة الصلاه فيما إذا ظنّ المصلّى بالنجاسه فصلّى ثمّ انكشف وقوعها فى النجس.

و منها: وجوب الإعادة فيما إذا علم إجمالا بنجاسه موضع من ثوبه أو بدنه، و أنّه يجب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، و تجب إزاله جميع أطرافه للصلاه.

و منها: عدم وجوب الفحص و النظر فيما إذا شكّ فى النجاسه.

و منها: حكم من رأى النجاسه فى أثناء الصلاه بأقسامه الثلاثه:

١- مع العلم بحدوث النجاسه قبل الصلاه و نسيانها حتى تذكّر فى أثنائها.

٢- و عدم العلم بها قبل الصلاه و العلم فى الأثناء بحدوثها قبل الصلاه.

٣- و هذه الصوره مع احتمال حدوثها فى أثنائها.

ففى الأوّل: حكم بوجوب النقض، و إعادة الصلاه، و هكذا فى الثانى، و لكنّ المشهور على الظاهر أفتوا بالصّحه من جهه وجود المعارض.

و أمّا دعوى الأولويه، و أنّ الحكم بالصّحه بعد الفراغ يوجب الحكم بها فى الأثناء بطريق أولى، فممنوعه بعد ورود النصّ الصحيح على الإعادة لو لا كونه معارضا.

و فى الثالث: حكم بعدم وجوب النقض و وجوب الإزاله أو التزع أو

١- التهذيب ١: ٢٥٤-٢٥٥-٧٣٨، الاستبصار ١: ١٨٢-١٨٣، الوسائل ٣: ٤٨٠-٤٨١، الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٥.

التبديل في الأثناء إذا لم يكن ذلك موجبا لبطلان الصلاة من جهة الاستدبار أو الفعل الكثير أو غير ذلك، و البناء على الصلاة من غير إعادته. و هذا القسم يستفاد من الروايه صريحا كالقسم الأول.

و أمّا القسم الثانى فيستفاد من قوله عليه السّلام: «لأنّك لا تدري لعلّه شىء أوقع عليك» (١) فيفهم من هذا التعليل أنّه لو لم يحتمل وقوعها في الأثناء بل علم وقوعها قبل الصلاة، يجب نقض الصلاة و استئنافها بعد الإزاله.

و محلّ الاستشهاد من هذه الروايه موردان:

أحدهما: قوله عليه السّلام في ذيل هذه الفقرة: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا».

و الآخر: قوله عليه السّلام عند قول زراره: «لم ذلك؟» و سؤاله عن وجه حكم الإمام عليه السّلام بغسل ما صلّى فيه بظنّ الإصابه و نظره و عدم رؤيته و عدم وجوب إعادته الصلاة: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبدا».

و تقريب الاستدلال بها هو عين التقريب المتقدّم في صحيحته الأولى، فلا إشكال في دلالتها على حجّيه الاستصحاب، بل دلالتها أوضح من الأولى، لمكان لفظ «ليس ينبغي لك» الظاهر في أنّ العاقل ليس من شأنه ذلك، فتكون أظهر في عدم الاختصاص بباب دون باب، و إنّما الإشكال في تطبيق هذه الكبرى المذكوره في الصدر على موردها، و هو عدم إعادته الصلاة مع العلم بوقوعها في النجس، مع أنّ الإعادته مع ذلك ليست من نقض اليقين بالشكّ، بل من نقض اليقين باليقين.

١- التهذيب ١: ٤٢١-٤٢٢-١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣-١٨٤، الوسائل ٣: ٤٨٢-٤٨٣، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

نعم، لو كان التعليل تعليلا لجواز الدخول في الصلاة، لكان منطبقا على المورد، لكنّه ليس كذلك.

و توهم انطباقه على قاعده اليقين بحمل اليقين على اليقين الحاصل بعد النظر و الرؤيه، لا اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه، واضح الدفع، إذ فيه - مضافا إلى أنه خلاف الظاهر في نفسه - أنّ عدم الرؤيه أعمّ من حصول اليقين بالعدم و لم يفرض في الروايه أنّه بعد النظر و عدم الرؤيه حصل اليقين بالعدم، مع أنّه لو سلّم ذلك، لا ينطبق على قاعده اليقين أيضا، فإنّها متقومه بأمرين: اليقين المنقلب إلى الشكّ بقاء، و الشكّ المتعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، و ليس شىء منهما في المقام، فإنّ المفروض حصول العلم بالنجاسه، فلا شكّ حتى يكون ساريا و موجبا لانقلاب اليقين السابق.

و الحاصل: أنّه لا يمكن انطباق التعليل على قاعده اليقين بوجه من الوجوه، و أمّا انطباقه على قاعده الاستصحاب فمما لا شبهه فيه، فلا بدّ من بيان وجه تطبيق التعليل على المورد و إن لا يضرّ عدم إمكان توجيهه بصحّه الاستدلال بها على الاستصحاب.

و قبل ذلك ينبغي أن نرى أنّ الطهاره شرط لصحّه الصلاه أو النجاسه مانعه؟ و على تقدير كون الطهاره شرطا هل هو الطهاره بوجودها الواقعي، أو الإحرازى؟ و لا - يخفى أنّه لا - يمكن أن تكون الطهاره شرطا و النجاسه أيضا مانعه، لما مرّ في بعض المباحث السابقه من أنّ الضدّين - سيّما مع عدم الثالث لهما - لا يمكن اعتبار أحدهما شرطا و الآخر مانعا، لأنّ اعتبار أحدهما مغن عن الآخر، فجعل الآخر لغو محض لا فائده فيه أصلا.

و الظاهر أنّه لا - تترتب على هذا البحث ثمره عمليّه أصلا، فإنّ الغافل عن حكم الصلاه في الثوب النجس لا ينبغي الشكّ في صحّه صلاته الواقعه في

النجس، و لا تكون الطهاره شرطاً في حقّه، و لا النجاسه مانعه، و الملتفت إن كان ناسياً، فلا ريب في وجوب إعادته صلواته، و إن كان شاكاً، فلا شبهه في أنّه لا يجوز له الدخول في الصلاه ما لم يحرز الطهاره بمحرز و لو كان أصلاً سواء كانت الطهاره شرطاً أو النجاسه مانعه.

و توهم أنّ الثمره تظهر فيما إذا صلّى صلاتين في ثوبين - أي كلّ صلاه في ثوب - يعلم إجمالاً بنجاسه أحدهما، ثمّ انكشفت نجاسه كليهما، فعلى القول بمانعيه النجاسه تصحّ إحدى الصلاتين، و على الشرطيّه تبطل كليهما، لأنّ المصلّى لم يكن محرزاً للطهاره في شىء منهما، و المفروض أنّ الثوبين في الواقع كانا نجسين، فلم يقع شىء من الصلاتين مع الطهاره لا- الطهاره الواقعيّه، فإنّه المفروض، و لا الطهاره المحرزّه، لمكان العلم الإجمالي بنجاسه أحد الثوبين، الموجب لتساقط الأصول في أطرافه.

و يدفع هذا التوهم ما مرّ في بعض المباحث السابقه من أنّ منجزيه العلم الإجمالي تكون بمقدار المعلوم بالإجمال، فإذا علمنا بحرمة أحد مائعين أو نجاسته، و شككنا في حرمة الآخر أو نجاسته، فالعلم بالنسبه إلى واحد منهما منجز، و أمّا الآخر المشكوك فلا- مانع من إجراء الأصل فيه و الحكم بأنّ أحد هذين حرام أو نجس بالقطع، و الآخر حلال أو طاهر بحكم الشارع، غاية الأمر أنّه لا يميّز الحرام من الحلال و النجس من الطاهر.

و لذا يحكم بفراغ ذمّه من صلّى فريضته - كالظهر - في كلّ من الثوبين - بناء على عدم تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي مع التمكن - لأنّه يعلم بوقوع طبيعيّ صلاه الظهر في طبيعيّ الثوب الطاهر و إن لا يميّز أنّه هو الأوّل أو الثاني.

و بالجمله، هذه الثمره ليست بمثمره، بل إحدى الصلاتين وقعت

صحيحه سواء قلنا بمانعيه النجاسه أو شرطيه الطهاره.

و كيف كان فمقتضى ظواهر بعض الأخبار و إن كان مانعيه النجاسه إلّا أنّ المستفاد من جميعها هو شرطيه الطهاره، فإنّه ورد «لا صلاه إلّا بطهور» في روايه مذيّله بذيل يكون قرينه على أنّ الطهور المراد منه هو ما يتطهر به، و هو الماء مثلاً، كالوضوء لما يتوضأ به، و الوقود لما يتوقّد به، و إن كان هذا اللفظ يستعمل في الطهارات الثلاث أيضاً لكن في هذه الروايه مستعمل في الطهاره الخبيثيه، فالمراد أنّه لا صلاه إلّا باستعمال الماء و غيره في إزاله الخبث بقريته ذيلها المذى مضمونه أو لفظه أنّه «يجزئك في الاستنجاء ثلاثه أحجار و بذلك جرت السنّه»^(١).

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه - على ما كتبناه - ذهب إلى أنّ الشرط هو الأعمّ من الطهاره المحرزه بمحرز - و لو كان أصلاً - و الطهاره الواقعيه^(٢). و الأمر كذلك، إذ لا يصحّ جعل الشرط خصوص الطهاره المحرزه، فإنّ لازمه بطلان صلاه من صلّى في الثوب النجس و كان مضطراً إلى الصلاه فيه، أو قلنا بتقدّم الصلاه في الثوب النجس على الصلاه عارياً في ظرف الانحصار مع تمسّى قصد القربه منه بأن اعتقد انحصاره ثمّ انكشف وجود ثوب آخر طاهر له لم يعلم به حال الصلاه مع أنّه لا شبهه في الصحه بمقتضى الروايات.

فلنرجع إلى وجه تطبيق التعليل على المورد، فنقول: إن كان التعليل ناظراً إلى حال الفراغ من الصلاه، و العلم بوقوعها في النجس، فلا يمكن تصحيحها أصلاً، فإنّه على هذا يكون من السالبيه بانتفاء الموضوع، إذ لا شكّ

١- التهذيب ١: ٤٩ - ٥٠ - ١٤٤ و ٢٠٩ - ٦٠٥، الاستبصار ١: ٥٥ - ١٦٠، الوسائل ١: ٣١٥، الباب ٩ من أبواب أحكام الخلوه، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٦٣ - ٣٦٤.

فى هذا الحال فى النجاسه حتى يحرم نقض اليقين بالطهاره به، بل الموجود هو العلم بالنجاسه، فلا مناص عن أن يكون التعليل بملاحظه ما قبل الصلاه، و بالنسبه إلى جواز الدخول فيها، و دالاً على أنّ من كان على يقين من طهارته لا ينبغي أن ينقض يقينه بالشكّ فى الطهاره بعد ذلك، بل يجوز له الدخول فى الصلاه.

نعم، عدم وجوب الإعادة من جهه كبرى مستفاده من الخارج، و هى: أنّ من جاز له الدخول فى الصلاه بمجوز شرعى، لا تجب عليه الإعادة، فتكون إعادته الصلاه مع معلوميه هذه الكبرى من نقض اليقين بالشكّ، إذ لا- وجه لها حينئذ إلا عدم حجّيه الاستصحاب، و جواز نقض اليقين بالشكّ كما هو واضح.

بقى الكلام فى أنّ توسعه الشرط فى المقام هل هى أمر مغاير لإجزاء الأمر الظاهرى، أو أنّهما أمر واحد و إنّما الاختلاف فى التعبير فقط؟

فنقول: لا بدّ للمكلف فى جميع حالاته و أوقاته أن يستند إلى حجّجه من قبل الشارع.

فتاره تكون له الحجّجه حدوثاً و بقاء، كما إذا أخبرت اليّنه بكون القبلة فى طرف فصلّى إليه، فإنّه لو سئل عنه و قيل له: لما ذا صلّيت إلى هذا الطرف مع أنّك كنت شاكّاً فى أنّه القبلة؟ يجب بأنّى اعتمدت على ما جعله الشارع حجّجه لى، و هو إخبار اليّنه بأنّ هذا الطرف قبله. و لو سئل عنه: إنّك لما ذا لا تعيد صلاتك مع أنّ الوقت بعد باق و أنت لم تكن متيقّناً بإتيان الصلاه إلى القبلة؟

يجيب بعين هذا الجواب أيضاً.

و أخرى تكون له الحجّجه بقاء فقط، كما إذا صلّى إلى طرف معتقداً بكونه قبله، ثمّ شكّ فى ذلك، فأخبرت اليّنه بكونه قبله، فإنّه يستند فى عدم إعادته للصلاه إلى هذه الحجّجه، و جميع موارد قاعدتى الفراغ و التجاوز من هذا القبيل.

و ثالثه تكون له الحجّه حدوثا لا بقاء، كما إذا ظهر فسق البيّنه التي أخبرته بشىء، أو قطع بعدم مطابقه المخبر به للواقع، فإنّه لا حجّه له فى ظرف البقاء، فما دامت الحجّه باقيه يجرى ما أتى به عن الواقع. و هذا القسم من الأجزاء نسّميه بالأجزاء الظاهريه بمعنى حكم الشارع بمطابقه عمله للواقع و صحّته فى مقام الظاهر، و فى ظرف الشكّ و الجهل بكونه صحيحا و مطابقا للواقع، فهو متقوم بالشكّ.

و أمّا الأجزاء الواقعيه بمعنى حكم الشارع بصحّه المأتى به و مطابقته للواقع واقعا و لو انكشف الخلاف فهو ملازم لسقوط الواقع فى حقّ الآتى بالعمل، إذ لا معنى لبقاء الواقع و فساد عمله مع عدم لزوم الإتيان بالواقع، ضروره أنّ الحكم بأنّ المأتى به فاسد و أنّ الأمر المتعلّق به باق و مع ذلك لا يجب امتثاله و يكتفى بهذا الفاسد عن المأمور به، مناقضه ظاهره، فلا محاله يكون الأجزاء الواقعيه فى الشبهات الحكميه ملازما للتصويب، و كون الحكم الواقعي من الأوّل مقيدا بعدم ذلك، و ثابتا فى حقّ غير الآتى بهذا العمل، و فى الشبهات الموضوعيه مساوقا للتوسعه و التعميم، و أنّ الطهاره - مثلا - ليس وجودها الواقعي شرطا لا غير، بل الشرط هو الأعمّ من وجودها الواقعي و الإحرازي.

و حيث دلّت الأدلّه على صحّه صلاه من صلّى - باستصحاب الطهاره أو بشىء آخر من البيّنه و غيرها - فى الثوب النجس، و أنّه لا - تجب عليه الإعاده حتى بعد انكشاف مخالفه الاستصحاب للواقع، فلا مناص عن الالتزام بتوسعه الشرط و تعميمه للواقعي و الإحرازي منه، و إلّا لا يعقل الحكم بالأجزاء واقعا و عدم وجوب الإعاده حتى مع انكشاف الخلاف، كما عرفت.

فانّضح أنّ التعميم و توسعه الشرط ليس إلّا اقتضاء الأمر الظاهري

للإجزاء، غايه الأمر أنه في خصوص هذا المقام، أى باب الطهاره عن الخبث.

و ظهر أنه لا وجه لإيراد صاحب الكفايه و الشيخ قدس سرهما على القائل بأن التعليل بلحاظ اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء: بأنه لو كان كذلك، لكان الأنسب بل المتعين هو التعليل بذلك، لا بنقض اليقين بالشك (١). و لا لإيراد شيخنا الأستاذ عليهما بأن حسن التعليل و انطباقه على المورد كما يتم بتوسعه الشرط، كذلك يتم باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء (٢).

و أما الصحيحه الثالثه لزراره:

فهى قوله عليه السلام: «إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع و قد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، و لا شىء عليه، و لا ينقض اليقين بالشك» (٣) إلى آخره.

و قد استدل بهذه الروايه على حججه الاستصحاب فى كل باب، و أن «لا ينقض» و إن كان ضميره راجعا إلى الشاك بين الثلاث و الأربع إلّا أن ذيل الروايه - سيما قوله عليه السلام: «و لا يعتد بالشك فى حال من الحالات» - قرينه على عدم اختصاص الحكم بباب دون باب، و أن مثل اليقين لا ينبغى نقضه بالشك فى حال من الحالات.

و الشيخ قدس سره أسقط هذه الروايه عن دلالتها على حججه الاستصحاب و ادعى أن مفادها هو قاعده البناء على الأكثر، نظير قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين» قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (٤)، نظرا إلى أن مقتضى حملها على الاستصحاب هو إتيان الركعه المشكوكه متصله، و هو ينافى مذهب العدلية،

١- كفايه الأصول: ٤٤٨، فرائد الأصول: ٣٣١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٦٦.

٣- الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢، التهذيب ٢: ١٨٦-٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣-١٤١٦، الوسائل ٨: ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٥، الوسائل ٨: ٢١٢، الباب ٨ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

و يوافق مذهب العامه، و حمل كبرى «لا- تنقض» إلى آخره، على بيان الحكم الواقعي و تطبيقها على مورد الاستصحاب أيضا ينافي صدر الروايه، الحاكم بأن الركعه المشكوكه لا بد أن تؤتى بفاتحه الكتاب، و ظاهره هو وجوب ذلك تعيينا لأن تحسب المشكوكه- على تقدير زيادتها و تماميه الصلاه فى الواقع- صلاه مستقله، إذ لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب.

هذا، مضافا إلى أن أصل التقيّه خلاف الظاهر. مع أن حمل المورد و تطبيق الكبرى عليه على التقيّه و حمل أصل الكبرى على بيان الحكم الواقعي أيضا خلاف الظاهر، ففي الحمل على التقيّه خلاف الظاهر من جهات(١).

و أشكل عليه صاحب الكفايه بأن لزوم إتيان الركعه المشكوكه مفصوله لا ينافي الاستصحاب، فإن مقتضى الاستصحاب عدم إتيان الركعه الرابعه، و لزوم الإتيان بها مطلقا مفصوله أو موصوله، غايه الأمر أن الأدله الأخر الداله على لزوم الإتيان بها مفصوله تنافي إطلاق هذه الروايه فتقيدها(٢).

و أزيد بعض الأساطين كلام الشيخ قدس سره بما حاصله: أن الاستصحاب ملغى فى باب الصلاه و لو لم يكن دليل على لزوم الفصل، فإن غايه ما يترتب على الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعه الرابعه، و هو لا يثبت أن ما يأتى به بعد ذلك هى الركعه الرابعه، و لا- بد أن يقع التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه، فما لم يحرز كون ما يأتى به هو الركعه الرابعه- إما بالوجدان أو بالتعبّد- لإحراز وقوع التشهد و التسليم فى محلّهما لا يقطع بفراغ الذمه. و من ذلك نحكم فى جميع موارد الشكوك- غير ما هو منصوص بالخصوص- بالبطان(٣).

١- فرائد الأصول: ٣٣١- ٣٣٢.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٠.

٣- نهايه الدرايه ٥: ٨٢.

و فى أصل الكلام و الإشكال و التأيد نظر.

أمّا التأيد: فلأنّ الظاهر أنّه ليس لنا دليل على لزوم إتيان التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه بهذا العنوان، و المعتبر هو إتيان جميع أجزاء الصلاه مرتبه من غير زياده و لا- نقيصه، و لزوم إتيان التشهد و التسليم فى الركعه الرابعه من جهه أنّ إتيانهما فى الركعه الثالثه موجب للنقيصه، و فى الخامسه موجب للزياده، لا من جهه أنّه مدلول لدليل بهذا العنوان.

هذا، مضافا إلى أنّ هذا الشاكّ إذا رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه التى أتى بها بمقتضى الاستصحاب يعلم إجمالا بأنّه مضى عليه زمان رفع رأسه من السجده الثانيه من الركعه الرابعه، و يشكّ فى أنّه هل انتقل من هذه الحاله إلى حاله الدخول فى الركعه الخامسه أو لم ينتقل إلى ذلك؟ فيستصحب بقاءه على تلك الحاله، و هى حاله رفع الرأس من سجده الركعه الرابعه، فيجب عليه التشهد و التسليم، و يقعان فى محلّهما بمقتضى الاستصحاب، و هذا نظير ما إذا علم بأنّه كان محدثا بالحدث الأكبر أو الأصغر ثمّ تطهر قبل ربع ساعه أو ساعه، و شكّ فى ارتفاع حدثه، و لا محذور فى هذا الاستصحاب على ما يأتى - إن شاء الله- فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، كما إذا علم بدخول أحد مردّد بين زيد و عمرو فى الدار و شكّ فى بقاء الداخل، و نبيّن - إن شاء الله- أنّ الاستصحاب جار، و المستصحب هو الفرد الداخل المعلوم عند الله، و تسميته باستصحاب الكلّى مع كون المستصحب هو الفرد باعتبار أنّ الأثر للجامع يالغاء خصوصيّة الزيديه و العمرية، و الجهل بالخصوصيّة غير مانع عن استصحاب الخاصّ.

و لا يفرّق بين أن تكون الخصوصيّة المجهوله هى خصوصيّة نفس المستصحب كما ذكر، أو تكون خصوصيّة زمان حدوثه، كما إذا علم بوقوع

عقد متعه بمدّه شهر، و تردّد أمره بين وقوعه قبل شهر حتى يكون منقضيًا قطعاً، أو قبل عشره أيام حتى يكون باقياً يقيناً، فيستصحب بقاؤه و إن كان منشأ الشكّ هو الشكّ في زمان الحدوث، و المقام من هذا القبيل، فإنّ زمان حدوث المستصحب- و هو الفراغ عن الركعه الرابعه يعنى رفع الرّأس عن سجدتها- مشكوك، و الشكّ في البقاء- أى بقاء حاله عدم الانتقال إلى الخامسه- ناش من هذا الشكّ.

و من ذلك موارد تبادل الحاليتين على المكلف، مثل ما إذا علم بالطهاره و الحدث، و شكّ في المتقدّم منهما، فإنّ الشكّ في بقاء كلّ منهما ناش من الشكّ في زمان حدوثه.

و بالجملة، لا إشكال في استصحاب بقاء الحادث اليقيني الحدوث إذا شكّ في بقائه من جهه الشكّ في زمان حدوثه.

نعم، على مسلک صاحب الكفايه- من اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين، و أنّه لا بدّ من زمان معيّن يشار إليه تفصيلاً، و يقال: إنّ كان على يقين منه في ذلك الزمان، فشكّ- لا يجرى الاستصحاب في هذه الموارد، لكن يأتي- إن شاء الله- أنّه لا يعتبر ذلك في الاستصحاب، ففي موارد تبادل الحاليتين لو فرض وجود الأثر لأحد المستصحبين دون الآخر، يجرى الاستصحاب فيما له الأثر دون الآخر على مسلکنا دون مسلک صاحب الكفايه.

و يترتّب على هذا البحث ثمر مهمّ في باب الإرث، فإذا شككنا في موت الغائب الذي له أخ يرثه مثلاً من جهه الشكّ في زمان تولّده، و أنّه هل تولّد قبل مائه و خمسين حتى لا يبقى قطعاً، أو خمسين حتى يمكن بقاؤه إلى الآن؟

نستصحب بقاءه، و يترتّب عليه أنّه يرث من أخيه الميّت بالفعل، و على مسلک صاحب الكفايه لا يجرى الاستصحاب.

و هكذا فى موارد تبادل الحالين لو كان لأحد الاستصحابين أثر دون الآخر، يجرى فيما له الأثر على مسلكننا، و لا يجرى على مسلكه، كما أنه فيما إذا كان لكل منهما أثر، يجرى فى كليهما، و يتساقط الأصلان بالتعارض على مسلكننا، و لا يجرى فى شىء منهما على مسلكه قدس سره، و كيف كان فلا إشكال فى هذا الاستصحاب على ما نبينه إن شاء الله.

و بذلك ظهر أن مقتضى القاعده فى موارد الشكوك فى باب الصلاه مع قطع النظر عن الأدله الخاصه هو الحكم بالصحه بمقتضى الاستصحاب.

و أما إشكال صاحب الكفايه: فيدفعه أنه لا إطلاق للروايه من حيث الفصل و الوصل، بل ظاهرها أن الشاك بين الثلاث و الأربع يبنى على يقينه عملا، و على أنه لم يأت بالرابعه، و يعمل عمل من لم يأت بالرابعه، و من المعلوم أن من لم يأت بالرابعه يأت بها متصله لا منفصله.

و أما أصل كلام الشيخ قدس سره ففيه: أنه لا منافاه بينها و بين الأدله الأخر الداله على لزوم الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله بفاتحه الكتاب، لما ذكرنا آنفا من أن الأجزاء لو كان واقعيًا فلازمه تبدل الواقع، و الأجزاء فى المقام واقعي، حيث لا تجب إعاده الصلاه بمقتضى الروايات لو انكشف - بعد العمل بالوظيفه الظاهريه من البناء على الأ-كثر و ركعه الاحتياط - أنه أتى بثلاث ركعات، فمن ذلك يعلم أن الحكم الواقعي فى حق من نقص من صلاته ركعه و كان حين العمل شاكًا هو الإتيان بركعه منفصله بعد الصلاه، فإذا انكشفت تماميه صلاته، فما أتى به يحسب نافله، و إذا انكشف نقصانها، فقد أتى بوظيفته الواقعيه، فإنّ الاستفادة من الروايات أنه ليس عليه شىء، و أن الشارع ألغى زياده التكبيره و التشهد و التسليم، و حسب الركعه المفصوله رابعه لصلاته، فموضوع هذا

الحكم الواقعي - و هو لزوم الإتيان بركعه مفصوله - متقوم بأمرين: أحدهما:

كون المصلّي شاكّا، و الآخر: كونه غير آت بالرابعه، و الأول موجود و محرز بالوجدان، إذ المفروض أنّه شاكّ، و الثاني يحرزّه بالاستصحاب، فبه يتمّ موضوع هذا الحكم الواقعي، فأى منافاه بين الاستصحاب و ما استقرّ عليه المذهب من لزوم الإتيان مفصوله؟

هذا، مضافا إلى أنّ في الروايه أيضا إشعارا بذلك، فإنّ قوله عليه السّلام: «قام فأضاف إليها أخرى» بقريته صدره - و هو قوله: قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: «يركع ركعتين و أربع سجّادات و هو قائم بفاتحه الكتاب و يتشّهّد» (١) إلى آخره - الأمر بإتيان الركعتين بفاتحه الكتاب مشعر بأنّ الركعه المضافه إليها هي من سنخ هاتين الركعتين اللتين أمر بإتيانهما بفاتحه الكتاب.

و هكذا قوله عليه السّلام في ذيل الروايه: «و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» (٢) له ظهور قويّ في أنّ المراد من عدم إدخال الشكّ في اليقين و عدم خلط أحدهما بالآخر هو عدم وصل الركعه المشكوكه بالركعات المتيقّنه.

فأضح أنّه لا تقصر هذه الصحيحه عن الصحيحتين المتقدمتين في الدلاله على حجّيه الاستصحاب.

و مما استدلّ به لحجّيه الاستصحاب قوله عليه السّلام: في روايه موثقه عمّار:

«إذا شككت فابن على اليقين» قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم» (٣).

١- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٣).

٢- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٣).

٣- تقدّم تخريجه في ص ٥٣، الهامش (٤).

و ذهب الشيخ قدس سره إلى أنها أجنبيّة عن محلّ الكلام، و إنّما مفادها هو قاعده البناء على الأكثر و العمل بما علّمه عليه السلام من ركعه الاحتياط تحصيلًا لليقين بالبراءة(١).

و فيه: أنّه لم ترد الروايه في باب الصلاه، و ذكر الفقهاء إيّاها في ذلك الباب لا- يدلّ على ذلك مع كونها مطلقه، فلا يتوهم التنافي بينها و بين الروايات الأخر الوارده في باب الشكوك، فإنّها قاعده كليّه يمكن تخصيصها و إخراج باب الصلاه عنها بمقتضى ما دلّ في باب الصلاه على لزوم البناء على الأكثر.

مضافا إلى ما عرفت من أنّه لا- ينافي الاستصحاب، مع أنّه لا معنى لحمل الروايه على قاعده البناء على الأكثر، و لزوم تحصيل اليقين بالبراءه، ضروره أنّه ليس معنى «ابن على اليقين» أنّه حصل اليقين، بل ظاهره أنّه ابن على يقينك من حيث الجرى العملى.

و توهم انطباقها على قاعده اليقين مدفوع بأنّ ظاهرها هو أنّه ابن على اليقين الموجود حال البناء، كما في «لا تشرب الخمر» الظاهر في الخمر الموجود حال الشرب، لا- ما كان خمرا في زمان و صار خلّا حال الشرب، و هكذا «أكرم العالم» ظاهر في وجوب إكرام العالم حال الإكرام.

و من الواضح أنّ اليقين في قاعده اليقين لا يكون موجودا حال الشكّ و حال البناء، و لا يصحّ إطلاق اليقين على اليقين المتبدّل بالشكّ في زمان الشكّ و لو قلنا بأنّ المشتقّ حقيقه في الأعمّ، إذ «اليقين» من الجوامد كالبياض، و لا يصحّ إطلاق البياض على السواد المتبدّل عن البياض.

و الحاصل: أنّ هذه الروايه أيضا لا إشكال في دلالتها على المطلوب.

و مما استدل به أيضا:

روایتان مرویتان عن أمير المؤمنين عليه السلام:

إحدهما: قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشكّ فليمض على يقينه» (١) إلى آخره.

و الأخرى: قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شكّ» (٢) إلى آخره.

و أورد على الاستدلال بهما بأنهما ظاهرتان في اختلاف زمانى الشكّ و اليقين بقريته «من كان» و «فأصابه شكّ» و «فشكّ» و لا يعتبر ذلك في الاستصحاب، فهما- بهذه القرينه و قرينه حذف المتعلق، الظاهر في اتحاد متعلقى اليقين و الشكّ- منطبقتان على قاعده اليقين لا الاستصحاب (٣).

و فيه: أنّ الغالب في موارد الاستصحاب هو: اختلاف زمانى اليقين و الشكّ حدوثا، و سبق حدوث اليقين على الشكّ- و إن كان يمكن سبق حدوث الشكّ أيضا- و إن كان زماناهما متّحدين بقاء، فهذه الغلبه الخارجيه صارت سببا للتعبير عن قاعده الاستصحاب بما يكون ظاهرا في سبق زمان اليقين على زمان الشكّ، و لذا قال عليه السلام في الروايه السابقه: «لأنك كنت على يقين، فشككت».

هذا، مع أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «فليمض على يقينه» أنّ اليقين محفوظ حال المضى، و هو في القاعده غير محفوظ، بل يزول و ينعدم بمجرد الشكّ، فلا تنطبق الروايتان إلّا على الاستصحاب.

و ذكر الشيخ قدّس سرّه في هامش الرساله- و نسبه بعض إلى سيّد مشايخنا

١- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦-٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- المورد هو الشيخ الأعظم الأنصارى قدّس سرّه في فرائد الأصول: ٣٣٣.

الشيرازى قدس سره:- أن الزمان فى قاعده اليقين قيد، و فى الاستصحاب ظرف.

و ظاهر أن ظاهر الروايتين هو كون الزمان ظرفاً لليقين السابق لا قيدها، فتطبق الروايتان على الاستصحاب (١).

و فيه: أن الزمان لا يكون قيدها فى قاعده اليقين، إذ لو كنا عالمين بالطهاره أول طلوع الشمس، ثم شكنا بنحو الشك السارى فى ذلك، يكون المورد من موارد قاعده اليقين، مع أن الزمان ليس قيدها فى الطهاره.

نعم، يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الزمان ظرفاً، فالصحيح ما ذكرنا من الوجه، فلا إشكال فى دالتهما أيضاً على المطلوب إلا أنهما ليستا بصحيحتين ولا- بموثقتين، إذ فى سندهما قاسم بن يحيى، و قد ضعفه العلامة (٢) و ابن الغضائرى (٣) و إن كان تضعيف ابن الغضائرى لا اعتبار به، لكونه كثير التشكيك، و إنما المعنى به مدحه.

و روايه الموثقين عنه لا- تجعله موثقاً ما لم يعلم أنهم ممن لا- يروى إلا عن ثقة كابن أبى عمير، أو لم يعلم أنهم من مشايخ الإجازة كعبد الواحد بن عبدوس راوى نافله العشاء، فإنه من مشايخ إجازة الصدوق.

و مما استدل به على المطلوب: مكاتبه على بن محمد القاسانى،

قال:

كتبت إليه و أنا بالمدينه أسأله عن اليوم الذى يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية و أفطر للرؤية» (٤).

١- ما جاء فى هاشم بعض طبقات الرسائل بعنوان «صح» أدرج فى متن الفرائد: ٣٣٣.

٢- خلاصه الأقوال: ٣٨٩-١٥٦٣ (القسم الثانى).

٣- تنقيح المقال ٢: ٢٦ (باب القاف).

٤- التهذيب ٤: ١٥٩-٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤-٢١٠، الوسائل ١٠: ٢٥٥-٢٥٦، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث

و استدللّ بها الشيخ قدّس سرّه على حجّيته الاستصحاب، و جعلها أظهر الروايات، و دلالتها على الاستصحاب بملاحظه كون المراد من اليقين هو اليقين بعدم دخول رمضان، و عدم ظهور هلال شوال(١).

و أورد عليه صاحب الكفايه بأنّ المراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان، و أنّه لا بدّ في وجوب الصوم و وجوب الإفطار من اليقين بدخول رمضان و خروجه، و لا يصحّ الصوم بدون اليقين بذلك، و هذا المعنى ممّا تشهد عليه الأخبار الكثيره، المدعى تواترها، الوارده في يوم الشكّ، و أنّه يعتبر في صوم رمضان أن يكون مع اليقين بدخول الشهر(٢).

و أيده شيخنا الأستاذ أيضا بأنّ دلالتها على الاستصحاب مبنيّه على كون الدخول في قوله عليه السّلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» بمعنى النقص، و ليس كذلك(٣).

و الظاهر أنّ الاستدلال بالروايه تامّ لا إشكال فيه، فإنّ النقص - كما فسّره الشيخ(٤) قدّس سرّه - هو رفع الهيئه الاتّصاليه للشئ، يقال: انتقض الجدار: إذا تفرّقت أجزاءه، و الدخول يستعمل في هذا المعنى كثيرا.

قال المحقّق الطوسى: «أدلّه وجود العقول مدخوله»(٥).

و تقدّم في روايه زواره قوله عليه السّلام: «و لا يدخل الشكّ في اليقين»(٦).

١- فرائد الأصول: ٣٣٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٣٧٣.

٤- فرائد الأصول: ٣٣٦.

٥- تجريد الاعتقاد بشرح كشف المراد: ١٣١.

٦- الكافي ٣: ٣٥١-٣٥٢، التهذيب ٢: ١٨٦-١٨٧، الاستبصار ١: ٣٧٣-١٤١٦، الوسائل ٨: ٢١٦-٢١٧، الباب ١٠ من أبواب الخلل، الحديث ٣. و تقدّم صدر الحديث في ص ٥٣، الهامش (٣).

و وجهه أنّ دخول الشئ في الشئ المتّصله أجزاءه لا يمكن إلّا بتفرّق أجزاءه و رفع هيئتها الاتّصاليه، فلا يتمّ ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه.

و أمّا ما أفاده صاحب الكفايه ففيه: أنّ الروايه لا يمكن حملها على مفاد تلك الروايات، و هو اعتبار اليقين بدخول رمضان، و الصوم مع اليقين بوجوبه، فإنّ تفرّيع قوله عليه السّلام: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» لا يناسب ذلك، فإنّ الصوم في أوّل الشهر يمكن أن يقع مع اليقين بوجوبه بأن لا يصوم يوم الشكّ في أنّه من شعبان أو رمضان بعنوان أنّه من رمضان، و أمّا آخر الشهر و يوم الشكّ في أنّه من رمضان أو شوال فأمره دائر بين المحذورين: الوجوب، و الحرمة، فلا يمكن أن يصوم فيه مع اليقين بأنّه من رمضان، فلا معنى لتفرّيع قوله: «أفطر للرؤيه» على قوله: «اليقين لا يدخله الشكّ» بهذا المعنى من اليقين.

و من جمله ما استدللّ به على حجّيه الاستصحاب: قوله عليه السّلام: «كلّ شئ في نظيف حتى تعلم أنّه قدر»

(١) و قوله عليه السّلام: «الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنّه قدر» (٢) و قوله عليه السّلام: «كلّ شئ في لك حلال حتى تعرف أنّه حرام» (٣).

و محتملات هذه الروايات بحسب التصوّر العقليّ سبعة و إن كان الممكن

١- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- الكافي ٣: ١-٢ و ٣، التهذيب ١: ٢١٥-٢١٦، ٦٢١، الوسائل ١: ١٣٤، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

منها فى مقام الإثبات أربعة:

الأول: كونها مسوقة لبيان الطهارة و الحليّة الواقعيّتين للأشياء فقط.

الثانى: كونها مسوقة لبيان قاعدتى الطهارة و الحلّ فقط.

الثالث: كونها مسوقة لبيان قاعده الاستصحاب.

الرابع: كونها مسوقة لبيان قاعدتى الطهارة و الحليّة و استصحابهما معا، و اختاره صاحب الفصول (١).

الخامس: سوقها لبيان الطهارة و الحليّة الواقعيّتين بحسب صدرها و استصحابهما بحسب ذيلها، و قد اختاره صاحب الكفايه (٢) فيها.

السادس: سوقها لبيان الطهارة و الحليّة الواقعيّتين و الظاهريّتين.

السابع - و هو ما اختاره صاحب الكفايه فى حاشيه الرسائل (٣) -: أنّها تدلّ بصدرها على قاعدتى الطهارة و الحليّة، و الطهارة و الحليّة الواقعيّتين معا و بغايتها تدلّ على قاعده الاستصحاب.

و أفاد فى وجه ذلك أنّ «الشيء» المدخول ل «كلّ» فى الروايات الثلاث لا شكّ فى شموله للمشتبه، مثل المائع المرّدّد بين كونه بولا و ماء، كما يشمل المائع المتيقّن كونه ماء، و المحمول - و هو «حلال» أو «طاهر» - بالقياس إلى الأول حكم ظاهرى، و بالنسبه إلى الثانى حكم واقعى.

ثمّ أورد على نفسه: بأنّ الشكّ و العلم بالموضوع الخارجى ليس من حالات ذلك الموضوع، بل من حالات المكلف، فكيف يكون الموضوع المشتبه مشمولاً ل «كلّ شىء حلال»!؟.

١- الفصول: ٣٧٣.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢-٤٥٣.

٣- حاشيه فرائد الأصول: ١٨٥-١٨٦.

و أجاب: بأنّه لا ينبغي الريب في أنّ المانع - الذي لا يعلم حاله - شىء من الأشياء، فإذا حكم بكونه حلالاً، لا يكون هذا الحكم إلّا ظاهرياً.

و أفاد في وجه دلالتها على الاستصحاب: أنّها بغايتها تدلّ على استمرار الحكم الواقعي أو الظاهري إلى حصول اليقين بخلافه، فمفادها بحسب الغاية مفاد «لا تنقض اليقين بالشك»^(١).

و أورد عليه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: بأنّه لا يمكن دلالة الروايات بصدرها على بيان الحكم الواقعي و القاعده كليهما بوجه:

الأوّل: أنّ الحكم الثابت للعموم كـ «أكرم كلّ عالم» لا يثبت لجميع أفراد العالم مأخوذه في كلّ فرد خصوصيته الفرديّه بحيث يكون الحكم ثابتاً لزيد العالم بزيديته و لعمر و بعمريته، و هكذا، بل الحكم ثابت لطبيعيّ العالم ملغى عنه جميع الخصوصيات و مرفوضاً عنه جميع القيود، ف «شىء» في «كلّ شىء نظيف» أو «حلال» و إن كان في نفسه شاملاً للمشتبه أيضاً إلّا أنّ الموضوع للحكم الواقعي هو الشىء مرفوضاً عنه جميع القيود، و غير ملحوظه فيه خصوصيته من الخصوصيات، و هذا بخلاف الموضوع للحكم الظاهري، فإنّه هو الشىء ملحوظاً فيه كونه مشتبه الحكم، فدلاله الروايه على الحكم الواقعي للأشياء بعناوينها الأوّليه و على الحكم الظاهري لها بعنوان أنّها مشكوكه و مشتبهه الحكم متوقّفه على كون عنوان «كون الشىء مشتبه الحكم» ملحوظاً و غير ملحوظ، و هو واضح البطلان، فالمانع المرّد بين الماء و البول بما هو مشتبه و مشكوك الحكم لا يشمل «كلّ شىء حلال» حيث إنّ ظاهره أنّه لبيان حكم الشىء بعنوانه الأوّلي و من حيث هو، لا بعنوان الثانوي و بما أنّه مشكوك

الحكم، و إن أريد التمسك به لإثبات حليته الواقعيه، فهو تمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، إذ المفروض أنه يحتمل أن يكون بولا و داخلا في أفراد المخصص الذي هو الأعيان النجسه و منها البول.

الثاني: أن الحكم الظاهري، و هكذا موضوعه متأخر عن الحكم الواقعي و موضوعه بمرتبتين، فإن موضوع الحكم الظاهري هو الشك في الحكم الواقعي، فهو متأخر عن الشك تأخر الحكم عن موضوعه، و الشك متأخر عن الحكم الواقعي تأخر كل متعلق عن متعلقه، و هكذا موضوع الحكم الظاهري - و هو الشك في الحكم الواقعي - متأخر عن الحكم الواقعي تأخر المتعلق عن متعلقه، و الحكم الواقعي متأخر عن موضوعه تأخر الحكم عن موضوعه، فكل من الحكم الظاهري و موضوعه متأخر عن كل من الحكم الواقعي و موضوعه بمرتبتين، و ما يكون كذلك - أي في طول الحكم الواقعي بمرتبتين - كيف يمكن إنشاؤه في عرض الحكم الواقعي بكلام واحد! (١) و لعل هذا الإيراد مبني على أن الإنشاء بمعنى الإيجاد، و أن الحكم يوجد باللفظ، و هو نحو من الوجود، و قد قررنا في مقره أن ليس الإنشاء إلّا إبراز الاعتبار النفساني، فإذا اعتبر الإنسان في نفسه ملكيه شيء لشخص، يقول:

«بعتك» و بهذا اللفظ يبرز ما اعتبره في نفسه، كما أن الإخبار أيضا ليس إلّا إظهار ما في النفس من قصد حكاية المعنى، و ليست له كاشفیه عن الخارج أصلا لا تاما و لا ناقصا، بل كل من الإخبار و الإنشاء له كاشفیه عمّا في نفس المخبر و المنشئ من قصد الحكايه في الأول، و اعتبار الملكيه أو غيرها من الأمور الاعتباريه في الثاني، و هذه المرحله مرحله الدلاله و الكاشفیه في الإخبار

و الإنشاء، و لا- يحتمل الصدق و الكذب فى شىء منهما، و احتمال الصدق و الكذب ناش من احتمال مطابقه قصد المخبر للواقع و عدمه فى الإخبار دون الإنشاء.

و على ذلك فىمكن للمولى أن يعتبر أولًا- طهاره الماء بعنوانه الأولى، ثم يعتبر طهاره ما يشك فى كونه ماء أو غيره، ثم يبرز هذين الاعتبارين الطوليين بمبرز واحد.

الثالث: أن «كل شىء لك حلال» أو «طاهر» إن كان لبيان الحكم الواقعى، فلا يمكن أن يكون العلم غايه له إلا بما هو طريق إلى ما هو غايه حقيقه بأن يكون المراد من قوله: «حتى تعلم أنه قدر» حتى يلقى البول أو ينقلب إلى عنوان نجس أو غير ذلك.

و إن كان لبيان الحكم الظاهرى، فالعلم بما هو و بالحفاظ الاستقلالى غايه، و لا- يمكن الجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد(١).

و هذا الإشكال أيضا غير تام، فإن صاحب الكفايه قدس سره لم يجعل «حتى تعلم» غايه للحكم الواقعى و لا للحكم الظاهرى، بل جعله غايه لاستمرار الحكم، و يدعى أن قوله: «حتى تعلم» يدل على أن الحكم الثابت فى الشريعة- واقعيًا كان أو ظاهريًا- مستمر إلى حصول العلم بطرؤ ضده، فالعمده هى الإشكال الأول، و إلا فمع قطع النظر عنه لا يرد عليه شىء.

[بعض الأقوال فى الاستصحاب]

بقى الكلام فيما أفاده فى الكفايه

من دلالة الروايات بصدرها على الحكم الواقعى، و بذيلها على الاستصحاب(٢).

١- أجود التقريرات ٢: ٣٧٥.

٢- كفايه الأصول: ٤٥٢-٤٥٣.

و حاصل ما أفاده أنّ «كلّ شىء حلال» أو «طاهر» يدلّ على أنّ كلّ جسم من الأجسام طاهر، و هكذا كلّ فعل من الأفعال - سواء تعلّق بموضوع، كالشرب المتعلّق بالماء وغيره، أو لم يتعلّق بموضوع، كالتكلم - حلال، بطهاره واقعيّه و حلّيته كذلك، و قوله عليه السّلام بعد ذلك: «حتى تعلم أنّه قذر» أو «قذر» و «حتى تعرف أنّه حرام بعينه» يدلّ بالدلاله الالتزاميه على أنّ هذا الحكم الثابت من الطهاره و الحلّيته مستمرّ إلى حصول العلم بالنجاسه و الحرمة.

و فيه: أنّ كلّ قيد فى الكلام إمّا راجع إلى الموضوع المذكور فى الكلام، أو المحمول، أو النسبه الحكميه، فإنّ أجزاء القضيه ليست إلّا ثلاثه:

فإن كان راجعا إلى الموضوع - كقوله تعالى: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ (١) بناء على رجوع قيد إلى المرافق إلى الموضوع، و هو اليد، و أنّه تحديد للمغسول، لا- للغسل، بمعنى أنّ اليد التى يجب غسلها حدّها إلى المرفق، و نظيره كثير فى العرف، نحو «اكنس المسجد إلى نصفه» و «اغسل الثوب إلى ذيله» و «بعتك هذه الدار إلى الجدار» - فلا يكون له مفهوم إلّا بناء على حجّيه مفهوم الوصف.

و هكذا إن كان راجعا إلى متعلّق الحكم، كقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٢) بناء على رجوع القيد إلى الإتمام، و أنّ متعلّق الوجوب هو إتمام الصيام إلى الليل، فإنّه أيضا لا مفهوم له، لعدم منافاه ثبوت الحكم لموضوع مقيد أو فعل مقيد مع ثبوته للمطلق أيضا.

و إن كان راجعا إلى الحكم أو النسبه الحكميه بأن يقال: إنّ الصوم محكوم

١- المائدة: ٦.

٢- البقره: ١٨٧.

بالجوب المستمر إلى الليل، فالقضية ذات مفهوم.

ففى المقام إن كانت الغايه قيذا للموضوع- و هو «الشيء»- حتى يكون المعنى أن كل شيء ما دام مشكوكا و لم يحصل العلم بنجاسته و حليته طاهر أو حلال، فمن الواضح أنها أجنبيه عن الاستصحاب، و مفادها ليس إلا قاعدتى الطهاره و الحليته.

و إن كانت الغايه راجعه إلى الحكم أو النسبه الحكميه- بأن كان المعنى أن كل شيء إلى زمان حصول العلم طاهر أو حلال أو أن كل شيء محكوم بالطهاره المستمره إلى زمان حصول العلم بالنجاسه، أو محكوم بالحليته المستمره إلى زمان حصول العلم بالحرمة- فالغايه و إن كان لها مفهوم، فتدل على عدم ثبوت الحكم بعد حصول الغايه، و ثبوته ما لم تحصل إلا أن مفادها حينئذ هو أن الشيء محكوم بالطهاره المستمره أو الحليته المستمره إلى زمان حصول العلم بالنجاسه أو الحرمة، و أين هذا من الاستصحاب؟ إذ الاستصحاب هو استمرار الحكم الثابت، لا جعل الحكم المستمر، نظير جعل وجوب الصوم المستمر إلى الليل.

و حيث إن الحكم الواقعى لا يكون مغيا بالعلم بل غايته إما النسخ أو ملاقاه النجاسه مثلا أو الانقلاب أو الاستحاله أو غير ذلك مما يكون غايه للطهاره الواقعيه و الحليته الواقعيه، فهذا الوجه أيضا يرجع- مع اعوجاج- إلى الوجه السابق، و هو رجوع القيد إلى الموضوع.

و الحاصل: أنه لا تستفاد قاعده الاستصحاب من الروايات، بل مفادها ليس إلا قاعدتى الحل و الطهاره.

نعم، لو كانت العبارة هكذا «كل شيء طاهر و هذا الحكم ثابت و مستمر

حتى يعلم أنه قدر» لكانت دالّه على الأمرين لكنّها ليست كذلك.

و من ذلك ظهر ما فى كلام صاحب الفصول

من جعل الروايات دالّه على القاعده و الاستصحاب(١)، و ما فى كلام الشيخ قدّس سرّه فى خصوص روايه «الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنه قدر» و ادّعاءه دلالتها على الاستصحاب، نظرا إلى أنّ الماء بحسب خلقته الأوّليه طاهر، و لم يكن ماء لم يكن طاهرا بحسب الأصل، و كان مردّدا بين النجاسه و الطهاره بخلاف سائر الأشياء، فالماء دائما حالته السابقه هى الطهاره، فهذه الروايه تدلّ على أنّ الماء باق على طهارته الأوّليه الأصليه ما لم يعلم بعروض النجاسه عليه(٢).

و ذلك لأنّ ما ذكرنا ردّا على صاحب الكفايه من رجوع القيد إلى الموضوع أو الحكم- إلى آخره- يرد عليهما حرفا بحرف، فاتّضح عدم دلالة شىء من الروايات على استصحاب الطهاره و الحثّيه حتى يسرى إلى غيرهما بعدم القول بالفصل، بل المستفاد منها هو قاعدتا الحلّ و الطهاره فى جميع الأشياء أو فى خصوص الماء المشكوكه طهارته و نجاسته.

بقيت من الروايات روايه أخرى وارده فيمن يعير ثوبه الدّمى و هو يعلم أنه يشرب الخمر و يأكل الخنزير، قال: فهل على أن أغسله؟ فقال: «لا، لأنك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه»(٣).

و دلالتها على الاستصحاب فى موردها تامّه، فإنّ الإمام عليه السّلام حكم بطهاره الثوب مستندا إلى طهارته السابقه، و عدم اليقين بارتفاعها، لا بمجرد

١- الفصول: ٣٧٣.

٢- فرائد الأصول: ٣٣٦.

٣- التهذيب ٢: ٣٦١-١٤٩٥، الاستبصار ١: ٣٩٢-١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الشكّ فيها، فإن تمّ بعدم القول بالفصل فهو، وإلا ففي الروايات السابقة غنى و كفايه.

ثم إن المحقق السبزواري قدس سره فصل بين الشكّ في أصل وجود الرافع،

فالتزم بجريان الاستصحاب فيه، و بين الشكّ في رافعيه الموجود- سواء كانت الشبهه حكميه، كما إذا شكّ في المعاطاه بعد فسخ أحد المتعاملين في بقاء كل من العوضين على مالك مالكة قبل الفسخ، و عدمه، أو موضوعيه، كما إذا شكّ في بقاء الطهاره لخروج رطوبه مردده بين البول و المذى- فالتزم بعدم جريانه فيه بدعوى أنّ نقض اليقين في أمثال هذه الموارد يكون باليقين، لا بالشكّ، إذ المذى أوقفنا عن العمل على طبق الحاله السابقه و الجرى على مقتضاها ليس هو الشكّ في رافعيه الفسخ أو المردّد بين المذى و البول، ضروره أنّ هذا الشكّ كان موجودا قبل تحقّق الفسخ و خروج الرطوبه أيضا، و كئنا نستصحب قبل ذلك قطعاً، بل المذى أوقفنا عن العمل على طبق الحاله السابقه هو وجود أمر يقيني، و هو الفسخ و خروج الرطوبه، فنقض اليقين يكون باليقين لا بالشكّ (١).

و فيه: أنّ كلّ يقين لا يمكن أن يكون ناقضاً لليقين، و إلاّ فاليقين بطولوع الشمس أيضا يمكن أن يكون ناقضاً، بل لا بدّ من يقين متعلّق بخلاف ما تعلّق به اليقين السابق حتى يجوز رفع اليد عنه بواسطته.

و ما أفاده قدس سره من أنّ النقض ليس بالشكّ في رافعيه الفسخ أو الرطوبه، لكونه موجودا قبل، فهو مغالطه واضحه، فإنّ النتيجة تابعه لأحسن المقدمتين، فإذا كانت الكبرى قطعيه و انطباق الكبرى على الصغرى أيضا قطعياً، فلا محاله ينتج القياس نتيجة قطعيه، أمّا لو كان أحد الأمرين أو كلاهما مشكوكاً أو مظنوناً،

فلا محاله ينتج القياس نتيجة ظنيّه أو مشكوكه، فمشكوكيه النتيجة ناشئه من مشكوكيه إحدى المقدمتين، و في المقام صغرى القياس - و هى تحقّق الفسخ أو خروج الرطوبه - قطعيه، و أمّا الكبرى - و هى رافعيه الفسخ أو الرطوبه - مشكوكه، فالنتيجه أيضا - و هى انفساخ العقد و ارتفاع الطهاره - مشكوكه، و الشكّ فيها مسبّب عن الشكّ فى كبرى القياس، و النقض إنّما يكون بهذا الشكّ الحاصل من ضمّ صغرى قطعيه إلى كبرى مشكوكه.

ثمّ من التفصيلات التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه،

و ينبغى التكلّم أوّلا فى أنّ الحكم الوضعى هل هو مجعول مستقلّ

إشاره

حتى يمكن استصحابه مستقّلا، أو تابع و منتزع عن حكم تكليفى حتى يحتاج استصحابه إلى وجود أثر له؟

و توضيح الكلام يقتضى تقديم أمور:

الأوّل:

أنّ الحكم - كما مرّ مرارا - ليست حقيقته إلّا الاعتبار ممّن بيده الاعتبار، فإن كان متعلّق هذا الاعتبار جعل الفعل على ذمّه المكلف، المذى هو الوجوب، أو جعل المكلف محروما عن الفعل، المذى هو الحرمة، أو جعله مطلق العنان، المذى هو الإباحه، فالحكم تكليفى، و إلّا فوضعى، كاعتبار كون شخص محيطا بشىء و مسلّطا عليه و مالكا له.

و لا - شغل لنا فى تحقيق أنّ الملكيه من مقوله الإضافه أو بمعنى الجده، و هذه أمور اعتباريه تتحقّق فى عالم الاعتبار فى مقابل تحقّقها خارجا.

الثانى:

أنّ الوجودات الخارجيه الموجوده فى عالم الأعيان كما أنّها على قسمين: متأصّله، و هى الجواهر و الأعراض بأجمعها التى يعبر عنها بالمقولات باعتبار أنّها يقال على الأشياء التى بحدائنها، و انتزاعيّه، و هى ما لا يكون بحدائنه فى الخارج شىء يقال عليه، بل ينتزع عن شىء آخر، و هى كالعائيه المنتزعه

عن ذات العله، و المعلوليه المتزعه عن ذات المعلول، و مثل العناوين الاشتقاقية بأجمعها، فإنّ العالم - مثلا - ليس بحدائه في الخارج شىء، بل هذا العنوان ينتزع عن وجود جوهر هو الإنسان، و عرض قائم به، و هو العلم، كذلك الوجودات الاعتبارية على قسمين: متأصله، كالوجوب و الحرمة و الرخصه، و الملكيه و الرقيه و غير ذلك من الأحكام التكليفية و الوضعيه، و انتزاعيه، كالسببيه و المسببيه و الشرطيّه و المشروطيه و غيرها، فإنّ الوجودات في القسم الأول و إن كانت اعتباريه إلّا أنّ لها تأصيلا في عالم الاعتبار، بخلاف الوجودات في القسم الثاني، فإنّها ليس لها تقرّر و تأصل، لا في العين و لا في عالم الاعتبار، بل هي أمور ليس بحدائنها شىء، تنتزع عمّا أخذ في أصل التكليف أو متعلّق التكليف من القيود، مثلا: عند اعتبار المولى وجوب الصلاه عند دلوك الشمس، و قوله: «إذا زالت الشمس فصلّ» حيث أخذ الدلوك مفروض الوجود، و جعله قيذا للوجوب، ينتزع عنوان السببيه، و يقال: إنّ الدلوك سبب لوجوب الصلاه، و هكذا إذا اعتبر الفراق عند الطلاق، تنتزع السببيه عن الطلاق، و عند أمره بعق الرقبه المؤمنه تنتزع شرطيه الإيمان للمأمور به، و عند اعتباره ثبوت الصلاه المقيدة بعدم وقوعها حال الحيض، و قوله: «دعى الصلاه أيام أقرائك»^(١) تنتزع المانعيه للحيض.

الثالث:

أنّ نسبه المعتر إلى الاعتبار كنسبه الماهيه إلى الوجود.

إذا عرفت هذه الأمور، نقول: إنّ السببيه و الشرطيّه و المانعيه و غير ذلك ممّا يبحث عنه في المقام بأجمعها أمور انتزاعيه لا تقرّر و لا تأصل لها في وعاء من الأوعيه، منتزعه عمّا أخذ في المعتر الذي هو الحكم وضعيا كان أو تكليفيا

١- الكافي ٣: ٨٨-١، التهذيب ١: ٣٨٤-١١٨٣، الوسائل ٢: ٢٨٧، الباب ٧ من أبواب الحيض، الحديث ٢.

أو في متعلق المعبر، الذي هو المأمور به و المكلف به من القيود، و لا واقع لها إلّا ذلك، و لا يعقل أن يكون المجعول و المعبر مسببا عن سبب تكوينى حقيقى، و إلّا ينقلب عن كونه مجعولا تشريعيًا و يصير من الموجودات الخارجيه.

و الحاصل: أنّ هذه الأمور بمعناها الواقعي لا يعقل أن تكون دخيله فى المجعول الشرعي، الذى هو أمر اعتبارى، و بغير ذلك المعنى لا تكون إلّا أمورًا منتزعه عمّا تقيد به المعبر أو متعلقه. و بعبارة أخرى: التكليف أو المكلف به وجودا أو عدما، و لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفية و الوضعيه كما عرفت من الأمثلة المتقدمه.

نعم، جرى الاصطلاح على تسميه قيود التكليف و ما اعتبر وجودها أو عدمها فيه، و هكذا المكلف به بالشرائط و الموانع، و تسميه قيود الوضع بالأسباب.

و من ذلك ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه فى المقام من أنّ سبب التكليف و شرطه و مانعه أمور واقعيه غير قابله للجعل التشريعي أصلا لا مستقلا و لا تبعا.

هذا كله بالنسبه إلى مقام المجعول و المعبر، و أمّا الاعتبار: فقد عرفت أنه فعل من أفعال النفس، كالتصوّر و البناء و التفكر و التدبر و غيرها من أفعالها، فهو من الأمور المتأصله، و ليس هو أيضا اعتباريًا حتى يلزم التسلسل أو الدور، بل هو كسائر الأفعال لا بد له من سبب حقيقى و سائر ما يعتبر فى تحقق الأمور المتأصله، و هو أجنبي عن محلّ الكلام.

و قد ظهر من ذلك أنّ ما أفاده صاحب الكفايه فى الشرط المتأخر من أنّ

شرائط التكليف كلّها شرائط للّحافظ (١)، و هكذا ما أفاده في باب جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه (٢)، خلط لمقام الجعل بمقام المجعول و لشرط الاعتبار بشرط المعبر، فإنّ لحاظ جميع ما له دخل في التكليف أو الوضع شرط في مقام الاعتبار الذي هو فعل من أفعال المولى، لا في المعبر الذي هو الحكم، كما لا يخفى.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ هذه الأمور بأجمعها أمور انتزاعية. و أمّا الأمور الاعتبارية فهي نفس الأحكام التكليفية أو الوضعية، و قد عرفت الفرق بينهما، و لا وجه للخلط بينهما و جعل الأمر الاعتباري مرادفا للأمر الانتزاعي، و إطلاق أحدهما على الآخر.

و بالجملة، السببية و الشرطية و المانع للتكليف أو المكلف به، التي يبحث عنها في المقام قابله للجعل بتبع جعل منشأ انتزاعها و هو الأمر بالصلاة عند الدلوك، أو الحجّ عند الاستطاعة، أو الصوم عند عدم الحيض و السفر، و ليس لحاظ هذه الأمور شرطا للتكليف، بل الدلوك بواقعه و حقيقته له دخل في التكليف، و كذلك واقع الاستطاعة شرط لوجوب الحجّ، و واقع الحيض و السفر مانع عن وجوب الصوم.

بقي الكلام فيما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ سائر الأحكام الوضعية مثل الملكية و الزوجية و الرقية و الوقفية و غيرها ليست مجعولة بالاستقلال، بل هي مجعولة بالتبع، فإنّها منتزعة عن أحكام تكليفية (٣).

١- كفايه الأصول: ١١٨ - ١٢٠. يعنى أنّ الشرط هو لحاظ ما يسمّى الشرط لا نفسه بوجوده الخارجى.

٢- كفايه الأصول: ١٦٩ - ١٧٠.

٣- فرائد الأصول: ٣٥٠ - ٣٥١.

و ما أفاده غير تامّ أولاً: بأنّ الالتزام بأنّها منتزعه عن الأحكام التكليفيّة و إن كان ممكناً إلّا أنّه مع إمكان جعلها مستقلّة و اعتبارها بالأصالة- كما يعتبرها العقلاء كذلك- التزام بلا ملزم، و شعر بلا ضروره.

و ثانياً: بأنّ الأحكام التكليفيّة بحسب ظواهر الأدلّة متفرّعه على هذه الأحكام، ضروره أنّ الحكم بجواز التصرف في ملك نفسه، و عدم جوازه في ملك غيره، و جواز الوطاء مع زوجته، و عدم جوازه مع الأجنبيّة متفرّع على الملكيه و عدمها، و الزوجيّة و عدمها في الأدلّة، لا العكس.

و ثالثاً: بأنّنا لا نجد في مورد حكما تكليفيّاً واحداً أو اثنين أو ثلاثاً يكون ملازماً لهذه العناوين حتى يصحّ انتزاعها عنه، بل كلّما نفرض حكماً تكليفيّاً، يكون أعمّ من وجه من هذه العناوين، مثلاً: ربما يكون جواز التصرف ثابتاً و الملكيه غير ثابتة، كما إذا كان مأذوناً من قبل المالك أو مضطراً إلى التصرف، و ربما يكون بالعكس، كما إذا كان المالك محجوراً عن التصرف لسفه و غيره، و هكذا جواز الوطاء قد يكون ثابتاً بدون الزوجيّة، كملك اليمين، و قد يكون بالعكس، كما إذا عرض مانع لا يجوز معه الوطاء من مرض أو حيض أو حلف أو غير ذلك.

و توهم انتزاع هذه العناوين عن مجموع الأحكام المترتبه عليها واضح الفساد، إذ لا يزمه زوال الملكيه مثلاً- مع زوال أحد أحكامها.

و رابعاً: بأنّه لعلّ هذا في بعض الأحكام الوضعيّة من المستحيل كالحجّيه، فإنّ أيّ حكم تكليفي يفرض انتزاعها عنه يسقط بالعصيان مع أنّ الحجّيه لا تسقط بالعصيان.

و خامساً: بأنّ لازم ذلك هو عدم جريان الاستصحاب بالنسبه إلى ما لم يكن سابقاً ثابتاً من الآثار و الأحكام، فلا يجرى استصحاب بقاء الزوجيّة فيما

إذا عقد شخص على صغيره و شكَّ حال البلوغ في بقاء علقه الزوجيّه و عدمها، فإنَّ استصحاب بقائها بلحاظ هذا الأثر - أي جواز الوطء - لا- يمكن، فإنّه يتبع استصحاب الحكم، و المفروض انتفاء جواز الوطء في حال الصغر. نعم، بناء على الاستصحاب التعليقي لا محذور فيه.

و هذا بخلاف ما قلنا من أنّ الزوجيّه بنفسها مجعوله، فإنَّ الاستصحاب يجرى بلا إشكال و لو لم يكن للزوجيّه المستصحبه هذا الأثر حال وجودها، لما سيجىء من كفايه وجود الأثر للمستصحب بقاء و حال الاستصحاب أو بعده، مثلا: يجرى استصحاب حياه الولد حال موت أبيه، و يرتّب عليه إرثه منه و إن لم يكن للمستصحب أثر حال حياه أبيه.

ثمّ إنّ وقع النزاع في بعض الأحكام الوضعيّه كالطهاره و النجاسه في أنّهما هل هما أمران واقعيان كشف عنهما الشارع أو لا، بل هما كسائر الأحكام الوضعيّه مجعولتان، و ممّا اعتبره الشارع؟

ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى الأول (١).

وفيه - مضافا إلى أنّه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهر «الماء كلّّه طاهر» أو «البول نجس» هو أنّ الطهاره حكم، و أنّ الشارع بما هو شارع حكم بطهاره الماء، لا- بما أنّه عالم بالغيب، و كذلك النجاسه، كما في قوله: «هذا ملك» أو «ذاك زوج» - أنّه خلاف الوجدان، إذ أيّ أمر واقعي - لا يرى و لا يسمع و لا يدرك بأيّ آله و لو بوضع ميكروسكوب - يوجد بمجرد الشهادتين، و ينعلم بمجرد كلمه ردّه و لو كان الرادّ من أنظف الناس؟

و إن كان المراد أنّهما أمران اعتباريان اعتبرهما الشارع كالنظافه و القذاره

العرفيتين اللتين يعتبرهما العرف والعقلاء، وأن هذا الاعتبار لمصلحه واقعيه أو مفسده كذلك مترتبته على الطاهر و النجس، فكلّ حكم شرعى يكون كذلك و لا يختصّ بهما، و يشهد لذلك أيضا حكم الشارع بطهاره المشكوك، كما يستفاد من قوله عليه السلام: «كلّ شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر»^(١) ضروره أنّ حمله على الإخبار لا يمكن، لأنّه خلاف الواقع، فلا بدّ من حمله على الإنشاء، و أنّه اعتبر الطهاره الظاهريه للمشكوك.

و توهم كونه تنزيلا- نظير «الفقاع خمر» أو «الطواف بالبيت صلاه» فاسد، إذ لازمه ترتّب جميع آثار الطاهر الواقعى على المشكوك فى ظرف الشكّ و عدم العلم بالقذاره، فلو توضحاً بماء مشكوك النجاسه ثم انكشفت نجاسته، فوضوؤه صحيح يجوز له الدخول فى الصلاه مع هذا الوضوء و إن لا يجوز أن يتوضأ بعد ذلك من هذا الماء، و من البعيد التزام الشيخ قدس سرّه أو غيره ممّن يقول بمقالته بذلك، مع دلاله موثقه عمّار^(٢) على خلاف ذلك أيضا.

و ممّا وقع النزاع فيه الصحه و الفساد، فقيل: إنّهما أمران واقعيان لا تنالهما يد الجعل. و قيل: كلاهما مجعول.

و فضّل صاحب الكفايه بين العبادات، فذهب إلى أنّ الصحه فيها بمعنى انطباق الأمور به على المأتمّى به، و هو أمر واقعى غير قابل للجعل، و بين المعاملات، فالترّم بأنّ الصحه فيها بمعنى ترتّب الأثر، و هو أمر قابل للجعل، فهى مجعوله بتبع جعل الملكيه أو الزوجيه و غير ذلك من الأحكام الوضعيه^(٣).

و فيه: ما أشرنا إليه سابقا من أنّ الصحه و الفساد وصفان للموجود

١- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢- التهذيب ١: ٢٨٤-٢٨٥-٨٣٢، الوسائل ٣: ٤٦٧، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٣- كفايه الأصول: ٢٢١-٢٢٢.

الخارجي، و لا يمكن اتّصاف الكلّي بهما، فإذا وجد ما أمر به المولى على ما هو عليه في الخارج، ينتزع عنوان الصّحّه من انطباق الكلّي المأمور به على الموجود الخارجي المأتّى به، و عنوان الفساد من عدم انطباقه عليه، و هكذا في المعاملات، فإذا اعتبر المولى الملكيه عند البيع الصادر عن البالغ العاقل المالك، أو المأذون منه من دون غرر و لا- ربا إلى آخر ما يعتبره و يجعله موضوعا للملكيه بنحو القضيّه الحقيقيه، و انطبق هذا الموضوع الكلّي على المعامله الخارجيه، ينتزع عنوان الصّحّه، و مع عدمه ينتزع عنوان الفساد، فهما أمران انتزاعيان ينتزعان من الانطباق و عدمه، و ليسا بمجعولين لا في العبادات و لا في المعاملات.

نعم، الصّحّه الظاهريّه - كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز عند الشكّ في الانطباق في العبادات، و هكذا في المعاملات في موارد أصله الصّحّه - أمر مجعول يتبع جعل نفس الانطباق، فإنّ الشارع يعتبر انطباق المأمور به على الصلاه التي شكّ فيها بعد الفراغ مثلا، و هكذا يرى ما جعله موضوعا للملكيه منطبقا على المعامله الواقعه المشكوكه، فهما دائما تنتزعان من الانطباق و عدمه، غايه الأمر أنّ الصّحّه الواقعيه و الفساد الواقعي ينتزعان من الانطباق الخارجي الواقعي، و الظاهري منهما ينتزع من انطباق الجعل، فالأليق بالتحقيق هو التفصيل بين الواقعي منهما و القول بعدم كونه مجعولا، و الظاهري منهما و القول بمجعوليته.

و ممّا وقع الكلام في أنّه حكم وضعي أو لا: العزيمه و الرخصه.

و التحقيق أنّهما أجنبيّتان عن الحكم الوضعي، فإنّ معنى أنّ سقوط الأذان عند كذا رخصه أنّه لا تكون مطلوبيته بتلك المرتبه الرقيه التي كانت في غير هذا المورد و لكن لم يسقط عن المحبوبيّه بل في هذا المورد أيضا مستحبّ

و مشروع، و معنى كونه عظيمه أنه غير مشروع، و لا بدّ من تركه، و أين هذا من الحكم الوضعي؟

ثم إنّ مثل الصلاه و الصوم و الحجّ و غير ذلك من المركّبات الاعتبارية التي سمّاها الشهيد قدّس سرّه بالماهيات المخترعه الجعليه (١)، و تبعه غيره، و اختاره شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه أيضا، نظرا إلى أنّها مجعوله للشارع.

و التحقيق أنّها غير مجعوله، فإنّ ماهية الصلاه مثلا مركّبه من الأمور المتباينه و الماهيات المختلفه حقيقتها، كالقراءه و الركوع و السجود و غير ذلك، و الشارع باعتبار ترتّب مصلحه واحده و غرض ملزم واحد على هذه الأمور لاحظها في مقام التصوّر أمرا واحدا، ففي مرحله التصوّر لم تنلها يد الجعل تشريعا، بل أوجدها و جعلها في النفس تكوينيا، فإنّ تصوّر كلّ ماهية من الماهيات جعل تكويني لها في عالم النفس، و إيجاد لها فيه، و هكذا في مرحله إدراك أنّ هذه الأمور المتباينه يترتّب عليها غرض ملزم واحد و مصلحه واحده، فإنّ هذا الإدراك أيضا أمر واقعي غير قابل للجعل، و بعد ما رأى هذه الأمور شيئا واحدا باعتبار ترتّب غرض واحد يجعلها في ذمه المكلف، و يعتبر كونها في عهدته و رقبته، و هذا الجعل عين جعل الوجوب لها، فليس وراء جعل الحكم في هذه الماهيات أمر آخر يكون مجعولا شرعيا.

ثم إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه ذهب إلى أنّ الحكم الوضعي لا بدّ و أن يكون مجعولا بنحو القضيّه الحقيقيه، كقوله تعالى: وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ ﴿٣﴾ أمّا المجعول بنحو القضيّه الشخصيّه ك «جعلت زيدا

١- القواعد و الفوائد ١: ١٥٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ٣٨٢ و ٣٨٣.

٣- الأنفال: ٧٥.

قاضيا» أو «واليا» فليس من الحكم الوضعي (١).

و ما أفاده قدس سرّه من الفرق إن كان مجرد اصطلاح، فلا مناقشه فيه، و إن كان من جهه أنّ تحته مطلباً، فليس الأمر كذلك، فإنّ قوله صلّى الله عليه و آله: «اخرجوا مع جيش أسامه» (٢) أمر مولوى تجب بحكم العقل إطاعته مع أنّه شخصى متوجّه إلى أولئك الثلاثة دون سائر المسلمين، و هكذا بالقياس إلى الحكم الوضعى، فكما يمكن أن يكون الحكم تكليفيًا أو وضعيًا مجعولا بنحو القضية الحقيقيه كذلك يمكن أن يكون مجعولا بنحو القضية الشخصيه.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ الأحكام الوضعيه كلّها مجعوله إمّا مستقلّه أو تبعاً، و لا مانع من استصحابها.

نعم، الحكم الوضعى المجعول تبعاً- كالجزيئيه و الشرطيّه و نحوهما- لا فائده فى استصحابه، لوجود الأصل الحاكم فى مورده دائماً، و هو الاستصحاب فى طرف منشأ انتزاعه الذى هو الأمر بالمركب، فإذا شكّ فى بقاء شرطيه الضوء للصلاه مثلاً و عدمه، فاستصحاب بقاء الإيجاب المتعلّق بالصلاه المتيقده بالطهاره حاكم على استصحاب بقاء الشرطيّه، لكونها منتزعه عن ذلك الأمر، و قد يعبر من جهه سهوله التعبير باستصحاب الشرطيّه.

و لا- يخفى أنّ الشرطيّه أو الجزيئيه بعد هذا الاستصحاب جزيئيه ظاهريّه و شرطيه كذلك، كما أنّ الأمر بالمقيّد بالطهاره أو المركب من السوره و غيرها أمر ظاهرى.

و من مطاوى ما ذكرنا ظهر أنّ شيئاً من التفاصيل المذكوره التى منها التفصيل بين الحكم الوضعى و غيره لا يرجع إلى محصل، و التحقيق ما اخترناه

١- أجود التقريرات ٢: ٣٨٣.

٢- انظر تاريخ الطبرى ٢: ١٨٦، و السيره النبويه- لابن هشام- ٤: ٣٠٠، نقلاً بالمعنى.

و ينبغي التنبيه على أمور:**الأول:**

قد تقدّم الفرق بين القواعد الثلاث: قاعده الاستصحاب، وقاعده اليقين، وقاعده المقتضى و المانع، و أنّ قوام الاستصحاب باتّحاد زمانى الشكّ و اليقين بمعنى أنّه لا بدّ من زمان يكون المكلف فيه شاكّا و متيقّنا حتى يمكنه أن يمضى على يقينه، و لا يرفع اليد عنه لشكّه، فكلمّا كان للمكلف فى زمان واحد يقين و شكّ متّحداً فى المتعلّق ذاتا دون زمانا، يجرى الاستصحاب، سواء كان اليقين سابقا على الشكّ حدوثا أو مقارنا أو متأخرا، و سواء كان اليقين متعلّقا بوجود شىء سابقا و الشكّ متعلّقا ببقائه إلى الآن أو كان اليقين متعلّقا بشىء كحياه زيد- مثلا- فعلا و شكّ فى أنّه باق إلى غد أم لا، و ذلك من جهه إطلاق أدلّه الاستصحاب، و لم نر أحدا تعرّض لذلك.

نعم، نسب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه فى بحث المقدمات المفوّته لمناسبه إنكار هذا الاستصحاب إلى صاحب الجواهر(١).

و كيف كان فلا- إشكال فى شمول الروايات لذلك أيضا إذا كان للمستصحب أثر فعلا، لا ما لا يكون له أثر، فإنّه لا يجرى الاستصحاب من جهه اللغويّه، و تترتب على ذلك فروع كثيره فى الفقه:

منها: مسأله جواز البدار لذوى الأعذار، فيكون البدار على هذا على القاعده، فمن يكون عاجزا عن الصلاه قائما عند الزوال، يستصحب عجزه إلى الغروب، فيفرض نفسه متيقّنا بالعجز إلى الغروب، و يعمل عمل المتيقّن، و لو لا ذلك لكان البدار تشريعا، لعدم جواز الصلاه قاعدا لمن لم يحرز عجزه

فى مجموع الوقت، لاحتتمال رفع عجزه و تمكّنه من الإتيان بالصلاه قائماً فيما بين الحدّين.

نعم، استفدنا من الروايات عدم جواز البدار فى خصوص التيمّم على عكس صاحب العروه، حيث أفتى بالجواز فى التيمّم و بعدمه فى غيره (١).

و بالجملة، القاعده تقتضى - لو لا الدليل الخاصّ - جواز البدار.

التنبه الثانى: تعتبر فى الاستصحاب فعليّه موضوعه،

و هو اليقين و الشكّ، كما هو شأن كلّ قضيه حقيقيه، فإنّها ترجع إلى قضيه مشروطه مقدّمها وجود موضوعها و تاليها ثبوت المحمول له، فما لم يصر الموضوع فعليّاً، لم يصر الحكم فعليّاً، فلو فرض انتفاء اليقين و الشكّ أو انتفاء أحدهما، لا يجرى الاستصحاب، و لا - يكفى وجودهما تقديرًا، بمعنى أنّ المكلف كان بحيث لو التفت كان يحصل له اليقين و الشكّ، كما لا يكفى وجود الشكّ التقديرى للحكم بالبناء على الأ-كثر فى الشكّ بين الثلاث و الأربع، ففى موارد الغفله لا-مورد لجريان الاستصحاب و لو كان اليقين و الشكّ حاصلين على تقدير الالتفات.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه فرّع على ذلك فرعين:

أحدهما: أنّه لو تيقّن بالحدث ثمّ غفل و صلّى فشكّ بعد الفراغ أنّه هل توضعاً قبل الصلاه أو لا؟ فله شكّان: شكّ تقديرى فى حال قبل الفراغ عن الصلاه، و شكّ فعلى فى حال الفراغ، و الشكّ الأوّل ليس موضوعاً للاستصحاب، و الثانى و إن كان موضوعاً للاستصحاب إلّا أنّ قاعده الفراغ حيث وردت فى مورد الاستصحاب حاكمه عليه، فيحكم بصحّه الصلاه من هذه

١- العروه الوثقى: المسأله ٣ من أحكام التيمّم، و المسأله ٢٢ من أحكام القيام.

و الثانى: أنه لو تيقن بالحدث و شك في بقائه و صلى بعد ما غفل عن ذلك، فإن كان يقطع بعدم وضوئه بعد ما شك قبل الصلاه، يحكم بطلان صلاته، لعدم جريان القاعده فى مورد اقتضاء أصل آخر بطلان الصلاه قبلها أو حالها، و الاستصحاب قبل دخوله فى الصلاه جرى فى حقه من حيث تحقق موضوعه، فكان قبل الصلاه محكوما بالحدث، و إن كان يحتمل التوضؤ بعد ما شك قبل الصلاه، فتجرى القاعده، فإنه شك آخر غير الشك الأول الذى قلنا بعدم جريان قاعده الفراغ بالقياس إليه(١).

هذا، و فى كلا التفرعين نظر.

أما الأول: فلأن القاعده و إن كانت مقدمه - فيما جرت - على الاستصحاب إما حكومه - كما هو التحقيق - أو تخصيصا على وجه ضعيف إنما لو كانت أماره - كما استظهرناه من قوله عليه السلام: «بلى قد ركعت»(٢) و قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك»(٣) و قوله عليه السلام مضمونا:

«هو حينما صلى أقرب إلى الواقع أو الحق من حين الفراغ»(٤) و هو أيضا مقتضى طبع الفاعل الذى بصدد الإتيان، فإن الإخلال العمدى خلاف ظاهر من يكون بصدد الإتيان تاما، و الإخلال السهوى أيضا خلاف الأصل، و كثيرا ما ينسى الإنسان ما تعشى أو تغدى به قبل يومين بحيث لو سئل يبقى شاكا مع كونه ملتفتا

١- فرائد الأصول: ٣٢١-٣٢٢.

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٣- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

إلى ذلك حال عشاءه أو غدائه - فلا مورد لقاعده الفراغ أصلاً، إذ هو يعلم بأنّه كان غافلاً حين العمل، و لا يحتمل كونه في مقام إتيان العمل صحيحاً، فهذا المورد مورد للاستصحاب، للشكّ الفعلي في بقاء الحدث المتيقّن سابقاً، فيستصحب بقاؤه و يحكم بطلان الصلاة، و لا حكمه للقاعده عليه بالبديهه، لأنّ حكومتها عليه فيما جرت لا فيما لم تجر.

و إن بنينا على عدم أماريتها، و أنّها جاريه حتى في موارد الغفله بحيث يكفي احتمال مصادفه المأتي به للمأمور به اتّفاقاً، فالقاعده حاكمه على الاستصحاب و لو فرضنا أن موضوعه هو الأعمّ من الشكّ التقديري و الفعلي، إذ القاعده على ذلك واردة مورد الشكّ التقديري، لأنّه موجود في جميع موارد الغفله، فصحّ الصلاة في هذا الفرع مبنيّه على أمارية القاعده و عدمها لا غير.

و أمّا الفرع الثاني: فلأنّ الحدث الاستصحابي باق ببقاء موضوع الاستصحاب، و هو اليقين و الشكّ، و يزول بزواله، فحيث زال الشكّ في بقاء الحدث قبل الصلاة، فزال الحكم الاستصحابي أيضاً، و هو الحدث، فلا يكون بطلان الصلاة مستنداً إليه، بل بطلانها من جهة أنّ قاعده الفراغ غير جاريه، لأنّ ظاهر أدلتها جريانها في مورد حدوث الشكّ بعد الفراغ، و الشكّ في بقاء الحدث و إن كان بالدقّه العقليّه حادثاً بعد الصلاة، و كان الحادث بعد الصلاة فرداً آخر من الشكّ غير ما حدث قبل الصلاة و زال إلّا أنّ هذا الشكّ في نظر العرف هو عين الشكّ السابق لا أمر مغاير له، فلا تشمله أدلّه القاعده، و لا يكون مورداً لها.

نعم، ما أفاده من جريان القاعده في صورته احتمال الموضوع بعد الشكّ في الحدث متين جداً.

التنبه الثالث:

في أنّ الاستصحاب هل يجرى فيما ثبت بأماره أو أصل

و شكّ في بقاءه أو لا؟ و منشأ الإشكال أخذ اليقين في موضوع الاستصحاب، و أنّ الأماره أو الأصل لا يحصل اليقين بمقتضاه حتى يستصحب بقاءه عند الشكّ فيه، فإذا أخبرت البيّنه بطهاره شىء، أو استصحت طهارته، أو حكم بطهارته بقاعده الطهاره، فهل يمكن استصحاب هذه الطهاره الثابته بإخبار البيّنه، أو الاستصحاب، أو قاعده الطهاره عند الشكّ في بقاءه لأجل احتمال ملاقاته للبول مثلا أو لا؟

و هذا الإشكال مبنى على ما هو المعروف من أنّ حجّيه الأمارات من باب الطريقيه، و أنّها توجب تنجّز الواقع على تقدير ثبوته، فإنّ مؤدّى الأماره لم يتعلّق اليقين بحدوثه حتى يشملّه عند الشكّ «لا تنقض اليقين بالشكّ» بل يجرى هذا الإشكال على مبنى السببيه أيضا على وجه، فإنّ السببيه يمكن تصويرها على وجهين:

أحدهما: كون قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في ذات الفعل بحيث يكون قيام الأماره واسطه في الثبوت، فيكون حدوث تلك المصلحه موجبا لجعل الحكم على طبقها ظاهرا، و على هذا الوجه لا إشكال في استصحاب حكم ثبت بالأماره في زمان و شكّ في بقاءه، فإنّ الحكم الظاهرى متيقّن الثبوت مشكوك البقاء، فأركان الاستصحاب تامّه تشملها أدلّته.

و ثانيهما: أن يكون قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في الفعل بعنوان أنّه مؤدّى الأماره بحيث يكون قيام الأماره واسطه في العروض، فلقيام الأماره دخل في ثبوت الحكم الظاهرى على هذا، فإذا شكّ في بقاء ما أدّى إليه الأماره لا يمكن استصحاب ما ثبت، فإنّه زال بزوال الأماره، إذ المفروض تقوّمه بعنوان قيام الأماره الزائل حين الشكّ، نظير الشكّ في بقاء نجاسه الغساله- الثابته في حقّ المقلّد بإفتاء مجتهده بنجاستها- بعد ما رجع المجتهد عن فتواه،

فإنها كانت نجسه بما أنها مفتى بها، فلا مجال لاستصحابها بعد ما رجع المفتى عن فتواه، لأنه إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، لعدم وجود حاله سابقه متيقنه للمشكوك بعنوانه حتى يمكن استصحابه، بل المشكوك كان محكوما بحكم النجاسه لا بعنوانه بل بعنوان أنه مفتى به.

و بالجمله، الإشكال جار على مبنى الطريقيه و السببيّه على الوجه الثانى.

و قد تصدى لدفع هذا الإشكال صاحب الكفايه قدس سرّه بأن أدله الاستصحاب ناظره إلى مرحله البقاء، و ثبت الملازمه بين الحدوث و البقاء، و أنّ ما ثبت يدوم. و بعباره أخرى: دليل الاستصحاب منجز بقاء، كما أنّ الأماره منجزه للواقع على تقدير ثبوته حدوثا، فعند قيام الأماره على الحدوث و تنجز الواقع حدوثا بدليل الأماره يثبت تنجزه بقاء أيضا بدليل الاستصحاب.

و الحاصل: أنّ احتمال الثبوت احتمالا- منجزا كاف فى الاستصحاب، فكما أنّ الشارع إذا أثبت الملازمه بين وجوب القصر و وجوب الإفطار بقوله:

«إذا قصرت أفطرت و إذا أفطرت قصرت» و قام دليل على وجوب القصر فى موضع خاص، نحكم بوجوب الإفطار أيضا بمقتضى تلك الملازمه التعديديه كذلك فى المقام إذا قامت أماره على حكم و شكّ فى بقائه على تقدير ثبوته، يحكم بالبقاء بمقتضى تلك الملازمه التعديديه التى أثبتها الشارع بين الحدوث و البقاء، إذا المنجز للملزوم أو الملازم منجز لل لازم أو الملازم أيضا إذا كانت الملازمه شرعيّه.

ثمّ أورد على نفسه بأنّ اليقين أخذ فى موضوع الاستصحاب، فكيف يستصحب ما لا يكون المكلف على يقين من حدوثه!؟

و أجاب عنه بأنّ اليقين أخذ فى موضوع الاستصحاب بما أنّه طريق إلى

الواقع، نظير التبيين في قوله تعالى: حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ (١) فقولهُ عليه السّلام: «اليقين لا ينقض» أو «لا يدفع بالشك» (٢) عبارة أخرى عن أنّ ما ثبت يدوم، كما أنّ الآية عبارة أخرى عن «حتى يطلع الفجر» (٣). هذا حاصل ما أفاده بتوضيح منّا.

و الظاهر أنّه لا يمكن تميمه و إصلاحه، إذ يرد عليه: أولاً: أنّه مخالف لظواهر الأخبار، فإنّ ظاهر «اليقين لا ينقض» أو «لا يدفع بالشك» أنّه لا ترفع اليد عن اليقين الّذى هو أمر مبرم من حيث الجرى العملى بواسطة الشكّ الّذى هو أمر غير مبرم، و بذلك صحّ هو قدّس سرّه عنايه إسناد النقض إلى اليقين، و القول بأنّ معناه أنّ ما ثبت يدوم، إلغاء لليقين و الشكّ بالمرّه.

و ثانياً: إن كان المراد جعل الملازمه الظاهريّه - كما هو ظاهر كلامه قدّس سرّه - بمعنى أنّ الشارع جعل المنجز للحدوث منجزاً للبقاء، فلازمه جريان الاستصحاب فيما إذا تنجزت نجاسه أحد الشئيين بالعلم الإجمالى، و انحلّ بالعلم التفصيليّ بنجاسه أحدهما المعين، إذ الطرف الآخر كان له منجز حدوثاً، فتستصحب نجاسته المنجزه على تقدير ثبوتها، بل لازمه أن لا يكون إشكال بعض المحدّثين - من عدم جريان أصل البراءة فى الشبهات الحكميّة، للعلم الإجمالى بوجود تكاليف يحتمل أن يكون المشتبه أحدها - قابلاً للدفع، إذ دفع الإشكال بالانحلال بالظفر بمقدار المعلوم بالإجمال ليس له مجال بعد ما كان لها منجز حدوثاً، بل لا بدّ من استصحاب ما كان منجزاً على تقدير ثبوته، و يكون

١- البقره: ١٨٧.

٢- الإرشاد- للمفيد- ١: ٣٠٢، مستدرک الوسائل ١: ٢٢٨، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٤.

٣- كفايه الأصول: ٤٦٠-٤٦١.

حال هذا العلم الإجمالي حال العلم الإجمالي الذي فقد بعض أطرافه في عدم سقوطه عن المنجزية، و هكذا لازمه الالتزام بقاعده اليقين، فلو تيقنا بعداله زيد يوم الجمعة ثم شككنا في عدالته في ذلك اليوم، فاليقين الذي كان منجزا للحدوث يكون منجزا للبقاء أيضا.

و إن كان المراد الملازمة الواقعية، فإما أن تكون تلك إخبارا عن أن كل ما ثبت يدوم، فهو خلاف الواقع، و لا يحتمل في نفسه و لا في كلامه قدس سره. و إما أن تكون إنشأ و جعلاً للملازمة بين حدوث الحكم الواقعي و بقاءه، فلازمه كون الاستصحاب من الأمارات، فإن مفاده على هذا إبقاء ما ثبت واقعا بحيث لو دل دليل آخر على عدم البقاء يكون معارضا بالاستصحاب.

فالتحقيق في الجواب عن الإشكال أن يقال: إن الكلام تارة يقع في الأصول المحرزه و غير المحرزه، و أخرى في الأمارات.

أما الأصول فالحق فيها هو التفصيل بين ما كان متعرضا للبقاء، و ما لم يكن كذلك.

فإن كان متعرضا للبقاء كالطهاره أو الحليه الثابته بأصالة الطهاره، و أصاله الحل للثوب أو المائع المحتمل خمريته، فلا يجرى الاستصحاب، فإن مقتضى قوله عليه السلام: «كل شيء نظيف» (١) أو «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه قدر» أو «تعرف أنه حرام بعينه» (٢) أن هذا الحكم الظاهري من الحليه أو الطهاره حكم مستمر إلى زمان حصول العلم بخلافه، فغايه هذا الحكم الظاهري المستمر هي حصول العلم بالخلاف، كما أن غايه الحكم الواقعي المستمر المستفاد من قوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣) هي دخول الليل،

١- تقدّم تخريجهما في ص ٦٣، الهامش (١) و (٣).

٢- تقدّم تخريجهما في ص ٦٣، الهامش (١) و (٣).

٣- البقره: ١٨٧.

فإذا حكمنا بطهاره الثوب و حليته المائع بأصالتي الطهاره و الحلّ ثمّ بعد ذلك شككنا في عروض النجاسه للثوب أو الحرمة للمائع بموجب آخر، نحكم ببقاء الطهاره و الحليته بنفس أصاله الطهاره و قاعده الحلّ، لعدم حصول الغايه، فإنّ رافع هذا الحكم الظاهري و غايته ليس إلما العلم بالخلاف، فيبقى الحكم ما لم تحصل غايته- و لو شكّ مرّات عديده في عروض ما يوجب النجاسه أو الحرمة- و لا يكون بعد ذلك موضوع للاستصحاب، لعدم الشكّ في البقاء.

و دعوى أنّ الاستصحاب حاكم على أصالتي الحلّ و الطهاره، فمع جريان الاستصحاب لا يبقى مجال للأصل المحكوم، لا معنى لها، إذ حكمه الاستصحاب في فرض تماميه أركانه، و جريانه، لا في مثل المقام الذي يقطع ببقاء ما كان من الطهاره و الحليته.

و هكذا الكلام في الحكم أو الموضوع الظاهري الذي ثبت بالاستصحاب، فإنّ غايه دليل الاستصحاب أيضا هي العلم، فالمجعل هو حكم ظاهري مستمرّ لا يرتفع إلّا بالعلم، فلا معنى لاستصحاب الطهاره المستصحبه بالشكّ في عروض ما يوجب زوالها ثانيا، أو الحياه المستصحبه بذلك، لتكفّل نفس الاستصحاب الأوّل للبقاء إلى حصول العلم بالخلاف، و الفرض عدمه.

و إن لم يكن الأصل متعرّضا للبقاء، فيستصحب ما ثبت بالأصل، كما إذا غسلنا ثوبنا بالماء الطاهر بقاعده الطهاره أو الاستصحاب ثمّ شككنا- بعد طهاره الثوب بمقتضى ضمّ الوجدان إلى الأصل- في عروض ما يوجب نجاسته، نستصحب بقاء تلك الطهاره، و ذلك لأنّ استصحاب طهاره الماء أو أصاله طهارته لا يكون متعرّضا إلّا لحدوث طهاره الثوب المغسول به، لا لحدوثها و بقائها، فنحتاج في إثبات بقائها مع الشكّ إلى الاستصحاب.

و هذا الكلام جار في جميع آثار الأصول، التي يشك في عروض موجب لزوالها، فيستصحب بقاء ملكيه المشتري للمبيع المنتقل إليه بمقتضى استصحاب ملكيه البائع، و يستصحب بقاء ملكيه من ورث باستصحاب حياته إذا شك في عروض ما يوجب زوال ذلك، و هكذا.

فاتضح أنّ مؤدّى الأصول إمّا لا يجرى فيه الاستصحاب، أو يجرى و تكون أركانه تامّه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء.

و أمّا الأمارات فإن بنينا على ما بنى عليه صاحب الكفايه قدس سرّه من أنّ المجعول في باب الأمارات هو التنجيز و التعذير^(١)، نبقى في الإشكال، و لا يمكننا دفعه، لأنّ قيام الأماره على هذا لا يوجب اليقين بالمؤدّى، فلا يقين بالحدوث، و لا شك في البقاء أيضا، فإنّه على تقدير لم يثبت، و قد عرفت أنّ ما أجاب به لا يرفع غائله الإشكال.

و لكن إن بنينا على ما هو التحقيق من كون المجعول فيها هو العلم و الواسطيه في الإثبات، فيرتفع الإشكال من أصله، فإنّ العلم حينئذ له فردان:

تكويني، و تشريعي، و في مورد الأماره و إن لم يكن علم تكويني و يقين وجداني إلّا أنّ اليقين التشريعي موجود، فإذا شك في بقاء المتيقن، يتمّ كلا ركني الاستصحاب.

و قد أثبتنا في مبحث القطع^(٢) مفصّلا أنّ التنجيز غير قابل للجعل.

و إجماله: أنّ قاعده قبح العقاب بلا بيان قاعده عقليه غير قابله للتخصيص، و لا يمكن أن يقال: إنّ العقاب بلا بيان في المورد الفلاني غير قبيح، فلا يمكن جعل شيء منجزا إذا لم يكن بيانا للواقع لتكون القاعده

١- كفايه الأصول: ٣١٩، حاشيه فرائد الأصول: ٤١.

٢- راجع ج ٣ ص ٥٠-٥٢.

مخصّيه به، بل لا بدّ في ذلك من التصرف في موضوع القاعده، و جعل ما لا يكون بيانا علما و بيانا تشريعا كى يكون خروجه عن القاعده من باب التخصّص لا التخصيص، فالأماره علم في نظر الشارع و اعتباره و إن لم يكن كذلك تكويننا، كما أنّ العصير العنبي إذا غلى خمر في اعتبار الشارع، كما يستفاد من قوله عليه السّلام: «تلك الخمره المنتنه»^(١) فجميع ما يترتب على العلم الوجداني من الآثار تترتب على الأماره أيضا، و من الآثار كونه موضوعا لحرمة النقض، فإنّه من آثار نفس اليقين، بل تترتب آثار نفس اليقين على الأماره أولى من تترتب آثار المتيقن، الّذى يكون من جهه محرزيه الأماره و كاشفيتها عن الواقع، فكيف لا تترتب عليها آثار نفس الإحراز و الكشف؟!

و لا يحتاج هذا إلى دليل آخر، مضافا إلى ظهور قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(٢) و قوله عليه السّلام: «ما أدّيا عنّي فعنّي يؤدّيان»^(٣) في ذلك، و أنّ مثل هذه الطرق من البيّنه العادله أو خبر الثقة علم في اعتبار العقلاء أيضا.

و بالجمله، التنجّز من لوازم وصول التكليف و بيانه عقلا، فما لم يتحقّق البيان وجدانا أو تعبدا لا تنجّز، فما لم يعط الشارع الأماره صفه الطريقيه و الكاشفيه و الوسطيه في الإثبات لا تكون منجزه، فإذا كانت الأماره طريقا و علما و بيانا و يقينا تعبدا، فلا إشكال في استصحاب ما أدّت إليه عند الشكّ في

١- الكافي ١: ٣٥٠-٦، و ٦: ٤١٦-٣، التهذيب ١: ٢٢٠-٦٢٩، الوسائل ١: ٢٠٣، الباب ٢ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

٢- اختيار معرفة الرّجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

٣- الكافي ١: ٣٢٩-٣٣٠-١، الوسائل ٢٧: ١٣٨، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤.

بقائه، و لا يلزم من ذلك اجتماع اللحاظين فى استعمال واحد كما ذكره فى الكفايه فى مبحث القطع (١)، فإنه يلزم لو كان دليل الأماره متكفلاً للتنزيل، و قد مرّ هناك أنه لا تنزِيل أصلاً، بل دليل الأماره يجعلها علماً تعبدًا، و يعطيها صفه الطريقيه و الوسطيه فى الإثبات، فيتحقّق بذلك مصداق آخر للعلم و هو الأماره، و ترتّب عليها آثاره، كما لا إشكال فى وجوب النقض بالأماره المؤديه إلى خلاف الحاله السابقه، و ليس لأحد أن يقول: لا يجوز لك أن تنقض اليقين بطهاره ثوبك مثلاً إلا باليقين، و البيئه القائمه على نجاسته ليست من اليقين.

التنبه الرابع: المستصحب إما شخصى أو كلى.

إشاره

و المراد بالشخصى ما كان لخصوصياته دخل فى ترتّب الأثر المرغوب منه شرعاً، كما أن المراد بالكلى ما كان ملغاه عنه الخصوصيات، و لم يكن لها دخل فى الأثر المطلوب منه، سواء كان من الموجودات المتأصّله، كالجواهر و الأعراض المسّماه بالمقوليات العشر، أو من العناوين الانتزاعيه، كعنوان العالم و العادل و غير ذلك، و لا- يبتنى هذا البحث على وجود الكلى الطبيعى، بل لو قلنا بعدم ذلك أيضاً، يجرى البحث، بل المقصود استصحاب ما كان له أثر شرعى، و لا يكون للخصوصيه الفرديه دخل فى هذا الأثر، مثلاً: حرمة مسّ كتابه القرآن أثر مشترك بين الحدث الأكبر و الأصغر، و خصوصيه الأكبريه و الأصغريه لا- دخل لها فى ترتّب هذا الأثر، و الغرض صدق نقض اليقين بالشكّ إذا كان هذا الأمر متيقن الحدوث مشكوك البقاء، كان الكلى الطبيعى موجوداً فى الخارج أو لم يكن، و ليس البحث بحثاً فلسفياً مبنيّاً على ذلك، بل البحث أصولى مبنيّ على صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، فلو فرض عدم وجود الكلى الطبيعى فى الخارج،

فهو بحسب الدقه العقليه الفلسفيه، لا بالنظر العرفي المذى هو المتبع هنا، و هم يحكمون بأنّ الإنسان موجود، و لذا يقال: «رأيت إنسانا» كما يقال: «رأيت عالما» مع أنّ العالم و غيره من العناوين الاشتقاقية عنوان انتزاعى ليس له غير وجود منشأ انتزاعه- و هو وجود الجوهر و العرض - وجود ثالث.

و بالجمله، ما له الأثر أو نفس الأثر إذا كان ثابتا- بأى نحو من الثبوت- و شكّ فى بقاءه يشمله «لا تنقض اليقين بالشكّ» سواء فى ذلك، الوجود المتأصل و بالعرض.

و بعد ذلك نقول: إن استصحاب الكلّى يتصوّر على أقسام أربعة:

الأول: ما كان متحققا فى ضمن فرد معين شخصى

باعتبار ترتّب أثر خاصّ على نفس الكلّى من دون مدخلية الخصوصيّة الفردية فيه، كاستصحاب طبيعى الحدث فيما إذا تيقّن أحد بالجنابه و شكّ فى اغتساله منها، فإنّ خصوصيّة كون الحدث حدث جنابه لا دخل لها فى ترتّب أثر عدم جواز مسّ كتابه القرآن أصلا، فلا معنى لاستصحاب خصوص الجنابه لترتيب هذا الأثر، و لا بدّ من استصحاب كلّى الحدث المتيقّن سابقا، كما أنّ استصحاب طبيعى الحدث لا- معنى له لترتيب أثر عدم جواز اللبث فى المساجد، فإنّه أثر لخصوص حدث الجنابه لا كلّى الحدث و طبيعته.

الثانى: استصحاب ما كان متحققا فى ضمن الفرد المرّد بين كونه مقطوع الزوال و مقطوع البقاء،

كما إذا خرجت منه رطوبه مرّده بين البول و المنى، فإن كانت بولا- يرتفع بالوضوء قطعاً، و إن كانت متيا، لا يرتفع قطعاً، و يلحق بذلك ما كان متحققا فى ضمن الفرد المرّد بين مقطوع الارتفاع و محتمل البقاء، كما إذا علم بوجود إنسان فى الدار و نشكّ فى أنّه كان زيدا حتى لا يبقى قطعاً، لأننا نراه خارج الدار الآن، أو كان عمرا حتى يحتمل بقاءه

و خروجه. و لم يذكره الشيخ و صاحب الكفايه قدس سرهما، و المحتمل بل الظاهر أنّ اقتصارهما على مقطوع البقاء من باب التمثيل، و إلّا فالمناط هو الشكّ في البقاء، الموجود على كلّ تقدير.

الثالث: ما كان متحقّقاً في ضمن فرد قطع بارتفاعه لكن شكّ في بقاء الكلّي من جهة احتمال تحقّق فرد آخر

مقارنا مع وجوده أو مقارنا لارتفاعه، كما إذا علمنا بوجود زيد في الدار و علمنا أيضا بخروجه و لكن نحتمل أنّ عمرا أيضا كان موجودا فيها، أو لم يكن و لكن دخل فيها عند خروج زيد منها بحيث لم تخل الدار زمانا من وجود إنسان فيها.

الرابع - و هو المتوسط بين الثاني و الثالث:-

ما كان متحقّقاً في ضمن فرد مقطوع الارتفاع، و لكن يعلم بوجود فرد معنون بعنوان يحتمل كونه نفس ذلك الفرد حتى كان مقطوع الارتفاع أو هو فرد آخر مغاير له حتى كان مقطوع البقاء، كما إذا علم بحدوث جنابه ليله الخميس ثمّ بعد ذلك رأى متيّا في ثوبه و شكّ في أنّه من تلك الجنابه أو من جنابه أخرى غيرها، و كما إذا علمنا بوجود متكلّم في الدار و شككنا في بقاء كلّي المتكلّم من جهة أنّا نرى زيدا خارجها و نحتمل أنّه هو المتكلّم فيها، الّذى كنّا نسمع صوته قبل ذلك، و نحتمل كون المتكلّم شخصا آخر غيره.

و الفرق بينه و بين الثاني هو أنّ اليقين في القسم الثاني تعلّق بعنوان واحد مردّد، و في هذا القسم تعلّق بعنوانين: أحدهما بحدوث الجنابه ليله الخميس، و الآخر بوجود سبب الجنابه في الثوب و هو المنى، و إلّا فكلّ من القسمين مشترك في أنّ الكلّي مقطوع البقاء على تقدير، و مقطوع الارتفاع على تقدير آخر.

كما أنّ الفرق بينه و بين الثالث هو أنّ احتمال فرد آخر من الكلّي في القسم

الثالث و بقاء الكلّي بسببه مقرون بالقطع بكونه فردا آخر مغايرا لما تحقّق الكلّي في ضمنه أولا، بخلاف احتمال وجود فرد آخر من الكلّي في هذا القسم، فإنّه غير مقرون بهذا القطع، بل يحتمل كونه عين ذلك الفرد الّذى تحقّق الكلّي في ضمنه، و الأمر المشترك بين هذين القسمين هو احتمال البقاء لاحتمال وجود فرد آخر للكلّي.

و لا يخفى أنّ هذا القسم الأخير مستدرّك من كلام الشيخ قدّس سرّه، فإنّه قسّم استصحاب الكلّي إلى ثلاثه أقسام(١).

و كيف كان، فلا إشكال في جريان استصحاب الكلّي في القسم الأوّل، و صدق نقض اليقين بالشكّ بالنسبه إلى الكلّي المتحقّق في ضمن الفرد الخاصّ كصدقه على اليقين و الشكّ المتعلّقين بنفس الخاصّ بخصوصيته، فيجرى استصحاب الكلّي المتحقّق في ضمنه إذا ترتّب أثر على نفس الكلّي من دون مدخله للخصوصيّة.

و كذا لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الثاني لترتيب آثار الكلّي، فيستصحب بقاء الحدث و ترتّب عليه حرمة مسّ كتابه القرآن بمقتضى قوله تعالى: لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ(٢).

و لا بأس بتسميه هذا باستصحاب الفرد المرّدّ كما عبّر به السيّد في حاشيه المكاسب(٣) و لا يرد عليه أنّ الفرد المرّدّ لا وجود له ذاتا لا- ظاهرا و لا- واقعا، فإنّ المقصود الفرد المرّدّ عندنا المعلوم عند الله تعالى، و هذا عنوان مشير إلى تلك الحصّه من الحدث، المتخصّصه بخصوصيّة مجهوله لنا نظير

١- فرائد الأصول: ٣٧١.

٢- الوقعه: ٧٩.

٣- حاشيه صاحب العروه على المكاسب: ٧٣.

عنوان «من يدق الباب».

هذا، وقد استشكل في هذا الاستصحاب بأنَّ الشكَّ في بقاء الكلِّي وارتفاعه ناشٍ و مسبب عن احتمال حدوث الحدث الأكبر و عدمه، ضروره أننا لو كنَّا قاطعين بعدم حدوثه، لم يكن لنا شكَّ في بقاء الحدث بعد ما توضحنا، فإذا ارتفع احتمال حدوث الأكبر بالأصل، و ضممننا هذا الأصل بالوجدان و هو الوضوء، نقطع بارتفاع الحدث و عدم بقائه.

و فيه أولًا: أنَّ الشكَّ في البقاء لا يكون مسببًا عن احتمال حدوث الأكبر، بل مسبب عن الشكَّ في صفة الحادث، و كونه هو الأ-كبر أو الأصغر، و ذلك لأنَّ الحدوث عباره عن الوجود بعد العدم كما أنَّ البقاء هو الوجود بعد الوجود، و وجود الحدث متيقن لا-شكَّ فيه و أنَّ الشكَّ في عدمه بعد وجوده في ضمن حادث، و أى أصل يثبت أنَّ الحادث هو الأكبر أو الأصغر، و الخارج هو البول أو المنى؟

و هذا الجواب مبني على عدم جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلي، و أمَّا على القول بجريانه فيها كما بنينا عليه فلا يتم هذا الجواب، إذ لنا استصحاب عدم كون الحادث بولاً، و أنه لم يتَّصف بالبوليه حين حدوثه كما لم يكن متَّصفا بها قبل حدوثه، فلا إشكال من هذه الجهه.

و نظير ذلك ما إذا شكَّ في النجس الملاقي لشيء هل هو بول حتى يحتاج ملاقيه إلى الغسل مرَّتين، أو ليس ببول حتى يدخل في الإطلاقات الدالَّه على وجوب الغسل مرَّه؟ فيستصحب عدم اتَّصاف ذلك النجس بالبوليه، و تشمله الإطلاقات.

و هكذا إذا شكَّ في شيء أنه إناء حتى يجب غسله عند تنجسه ثلاث مرَّات، أو غير إناء حتى يكفي مرَّه واحده أو مرَّتين، يستصحب عدم اتَّصافه

بهذا الوصف، فيغسل مرّتين للبول و مرّه لغيره.

و ثانيا: أنّ استصحاب عدم حدوث الحدث الأ-كبر معارض باستصحاب عدم حدوث الأصغر، فيبقى استصحاب الكلّي بلا معارض.

و أجب بهذا الجواب شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه، و هو تامّ في مثل هذا المثال ممّا كان لكلّ من الفردين - كالحدث الأصغر و الأ-كبر، و نعبر عنهما بالفرد الطويل و القصير - أثر، كوجوب الوضوء في الأوّل، و وجوب الغسل أو حرمة المكث في المساجد في الثاني، و لكن لا نحتاج إلى إجراء الاستصحاب و إلقاء التعارض بينهما، فإنّ نفس العلم الإجمالي بأحد التكليفين كاف في تنجّزه.

و أمّا فيما لا- يترتب أثر الماء على الكلّي، فيتمّ استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل بلا- كونه معارضا، فإنّ له أثرا- و هو رفع الحدث- بضمّه إلى الوجدان، و هو ارتفاع الفرد القصير قطعا على تقدير وجوده بالوضوء مثلا، و ليس لاستصحاب عدم حدوث الفرد القصير أثر على الفرض حتى يعارضه.

و ثالثا- و هو الجواب الصحيح:- أنّ الشكّ في بقاء الكلّي و إن كان مسببا عن كون الحادث هو الفرد الطويل أو عن حدوث الفرد الطويل إلّا أنّ الاستصحاب في الشكّ السببي يكون حاكما على المسببي على تقدير كون التسبب شرعيّا بحيث يكون جريانه في السبب موجبا لزوال الشكّ المسببي، كما إذا غسل الثوب المتنجّس، بالماء المستصحّب الطهاره، فإنّ طهاره الثوب المغسول به من آثار طهاره الماء شرعا، فباستصحاب طهاره الماء و ضمّ هذا التبعّد بذاك الوجدان يلتزم موضوع الحكم بطهاره المتنجّس، إذ المفروض أنّا غسلناه بالوجدان بالماء الطاهر بحكم الشارع، فلا شكّ لنا بعد ذلك في

طهارته، فنقض اليقين بنجاسته السابقه يكون باليقين بطهارته لا بالشك.

و هكذا فى الشك فى كون النجس الملاقى للشوب هو البول أو الدم بضم استصحاب عدم كون الحادث بولا- بما تحقّق بالوجدان و هو الغسل مرّه، فيدخل فيما يدلّ على كفايه الغسل مرّه فى المنتجس بغير البول من الإطلاقات، و يرتفع الشك فى نجاسته بعد ذلك، و لا يبقى مجال لاستصحاب بقاء النجاسه.

و هكذا الكلام فى مسأله الشك فى كون شىء إناء.

و أمّا إذا لم يكن التسبب شرعيًا كما فى المقام، حيث إنّ ارتفاع الكلّى و عدم بقائه بسبب عدم حدوث الفرد الطويل أو عدم كون الحادث طويلًا- عقليًا، فاستصحاب عدم كون الحادث هو الفرد الطويل و إن كان جاريا فيما إذا كان له أثر إلّا أنّه ليس حاكما على استصحاب بقاء الكلّى، لعدم كون التسبب شرعيًا.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه قدّس سرّه أجاب عن هذا الإشكال بأجوبه ثلاثه:

أحدها: ما ذكرنا فى الجواب الأوّل.

و الآخر: ما ذكرنا أخيرا من أنّ التسبب عقليًا.

و الثالث: قوله: «مع أنّ بقاء القدر المشترك إنّما هو بعين بقاء الخاصّ الّذى فى ضمنه لا أنّه من لوازمه»^(١). و لم يظهر لنا إلى الآن المراد من هذه العبارة، فإنّ وجود الكلّى و إن كان عين وجود فردّه، و بقاءه- الّذى هو عبارته عن وجود الثانى- أيضا عين بقاء الفرد إلّا أنّ الشك فى بقاء الكلّى ليس عين الشك فى حدوث الفرد الباقي أو كون الحادث فردا باقيا طويلا، بل هو ملازم له و مسبب عنه.

ثم اعلم أنّ محلّ الكلام فى هذا القسم ما إذا كان الفرد من أول وجوده مرّدا بين الطويل و القصير و لم يكن مسبوqa بأحدهما، فلو كان خروج الرطوبة المرّده بين البول و المنى مسبوqa بناقض آخر و هو النوم مثلا، لا يجرى استصحاب الحدث الكلّى بعد الوضوء، و ذلك لوجود الاستصحاب الحاكم عليه، و هو استصحاب بقاء الحدث الأول على حالته الأولى، و عدم انقلابه إلى الحدث الأكبر لو قلنا بأنّ الحدثين من قبيل المتضادّين، أو عدم تبدّله بمرتبته أقوى، و أكد منه لو قلنا بأنّهما مختلفان بالشّدّه و الضعف، أو عدم مقارنة الأكبر معه لو قلنا بأنّهما من قبيل المتخالفين كالحلاوه و الحمره.

و بالجمله، على جميع التقادير و الأقوال يجرى الاستصحاب، فيثبت أنّه غير جنب و غير محدث بالحدث الأكبر، و حيث يكون محدثا بالوجدان يضمّ إليه هذا التعبد بأنّه غير جنب و يترتب عليه وجوب الوضوء، فإنّ الله تعالى حكم بحكمين على موضوعين فى قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) إلى آخره، و قوله تعالى: وَ إِن كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا (٢): وجوب الغسل على الجنب، و وجوب الوضوء على غير الجنب بمقتضى المقابله، فالمحدث العدى لا- يكون جنبا حكمه وجوب الوضوء، فإذا أثبتنا الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، و توضّأنا، لا- يبقى لنا بعد ذلك شكّ فى بقاء الحدث الكلّى حتى نستصحبه، بل يكون نقض اليقين باليقين.

فالصحيح ما فى العروه فى هذا الفرع، أى الفرق بين خروج الرطوبة المرّده من المتوضّئ، فيستصحب بقاء الحدث الكلّى بعد أن اغتسل فقط أو توضّأ فقط، و بين خروجها من المحدث فيكفيه الوضوء خاصّه (٣).

١- المائدة: ٦.

٢- المائدة: ٦.

٣- العروه الوثقى، فصل فى الاستبراء، المسأله ٨.

ثم إن للسيد الصدر شبهه تسمى بالشبهه العباثيه، لما مثل لها بالعباء، و هي أنا لو فرضنا أنه تنجس أحد طرفي العباء إما الأعلى أو الأسفل، ثم غسلنا الأعلى منهما، فلانزم جريان الاستصحاب في القسم الثاني نجاسه ما يلاقى هذا العباء بكلا- طرفيه، فإن استصحاب بقاء كلى النجاسه جار، حيث إنها مردده بين مقطوعه البقاء لو كانت في الطرف الأسفل، و مقطوعه الارتفاع لو كانت في الطرف الأعلى، و تترتب على هذا الاستصحاب نجاسه الماء القليل الذى ندخل هذا العباء فيه بجميعه مع أن الماء لم يلاق إلا مقطوع الطهاره و هو الطرف الأعلى، و مشكوك النجاسه، الذى هو الطرف الأسفل الذى لم يكن موجبا لنجاسه الماء لو كان ملاقيا له فقط.

و بعباره أخرى: بناء على طهاره ملاقى الشبهه المحصوره لا يمكن الحكم بنجاسه الماء الملاقى، لأن المفروض أنه لاقى أحد طرفي الشبهه و مقطوع الطهاره، فالجمع بين القول بجريان الاستصحاب في القسم الثاني، و القول بعدم تنجس ملاقى الشبهه المحصوره لا يمكن.

و أجاب شيخنا الأستاذ قدس سره عنها بجوابين:

الأول: ما أفاده في الدوره السابقه من أن المتيقن في القسم الثاني لا- بد أن يكون بهويته و حقيقته مرددا بين مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، و أما لو كان التردد لا من هذا الحيث، بل من حيث محلّه كما في المقام، فهو شبيه باستصحاب الفرد المردد، و ليس من استصحاب الكلى، مثلا: لو علمنا بوجود زيد في الدار إما في طرفها الشرقى أو الغربى ثم انهدم الطرف الشرقى، لا يمكن استصحاب بقاء كلى الإنسان.

و نظير ذلك ما لو علم بوجود درهم مخصوص ل «زيد» في جمله دراهم

عشر ثم ضاع أو سرق أحدها، فإنه لا يمكن استصحاب درهم زيد (١).

و هذا الذي أفاده غريب منه قدس سره، إذ لا نحتاج إلى استصحاب الكلّي في هذه الأمثلة بل نستصحب استصحاب الشخص، و نقول: كنا على يقين من وجود زيد في الدار، و الآن نشكّ في بقاءه فنستصحب بقاءه.

و هل يلتزم قدس سره بعدم جريان استصحاب حياه «زيد» في المثال لو كان مجتهدا و مقلّدا و يحكم بوجود الرجوع عن تقليده على مقلّديه؟

و أما عدم جريان استصحاب بقاء الدرهم فهو من جهه المعارضه، فإنه معارض باستصحاب بقاء التسعه الأخر التي تكون لعمر و مثلا.

الثاني: ما أجاب به في دوره الأخيره، و هو أنّ لاستصحاب بقاء الكلّي - أي كلّى النجاسه في الثوب - أثرين: أحدهما: عدم جواز الصلاه معه. و الآخر:

نجاسه ملاقى جميع أطرافه. و شىء منهما لا يترتب في المقام.

أمّا عدم جواز الصلاه فليس من جهه الاستصحاب، بل يكفى نفس العلم الإجمالى بنجاسه أحد طرفيه، فمع قطع النظر عن الاستصحاب أيضا لم تكن الصلاه فيه جائزه.

و أمّا نجاسه ملاقيه فلا- تترتب على استصحاب وجود النجاسه في العباء إلّا على القول بالأصل المثبت، فإنّ موضوع الحكم بنجاسه الملاقى هو مركّب من جزئين: الملاقاه و كونها مع النجس، و الجزء الأوّل و إن كان محرزا في المقام بالوجدان إلّا أنّ الجزء الثانى لا- يكون محرزا لا- بالوجدان و هو واضح، و لا- بالأصل، لأنّ ملاقاه الماء للطرف الأعلى ملاقاه للطاهر اليقيني، و ملاقاه للطرف الأسفل ملاقاه لما وجب عنه الاجتناب بحكم العقل بمقتضى كونه طرفا

للعلم الإجمالى، لا ملاقاه لما حكم الشارع بنجاسته، إذ لا أصل لنا فى هذا الطرف يثبت نجاسته حتى يلتئم الموضوع المركب- و هو ملاقاه الماء للنجس- أحد جزأيه بالوجدان و الآخر بالأصل، لأنّ استصحاب وجود النجاسه فى العباء لا يثبت نجاسه الطرف الأسفل حتى تكون ملاقاه الماء ملاقاه للنجس بحكم الشارع(١).

و هذا نظير ما أفاده الشيخ قدّس سرّه فى الرسائل لعلّه فى بحث الأصل المثبت من أنّ استصحاب وجود الكرّ فى الحوض لا يثبت مغسوليه الثوب الواقع فيه حتى يحكم بطهارته، بخلاف استصحاب كرتيه الماء الموجود(٢).

و هذا الوجه و إن لم يكن بمثابة الأوّل فى الغرابه إلّا أنّه أيضا غير تامّ، لأننا نستصحب الاستصحاب الشخصى، و نقول: موضع الملاقاه من هذا العباء و لو كان خيطا واحدا كان نجسا، و الآن نشكّ فى ارتفاع نجاسته فنستصحب بقاءها، فالماء لاقى بالوجدان ما حكم الشارع بنجاسته و هو ذلك الخيط، فالتحقيق هو الحكم بنجاسه ملاقى جميع أطرافه، و ينبغى أن يسمّى هذا بالتحقيق العباى لا الشبهه العباى.

و أمّا جريان أصاله الطهاره فى ملاقى الشبهه المحصوره فهو فيما لم يكن فيه أصل حاكم فى البين مثبت لنجاسته كما فى المقام.

ثمّ إنّ الأقوال المذكوره فى استصحاب الشخص جاريه فى استصحاب الكلّى أيضا، فمن فصل بين الشكّ فى المقتضى و الشكّ فى المانع- كالشيخ قدّس سرّه- لا بدّ له من التفصيل فى المقامين، فذكره استصحاب بقاء

١- أجود التقريرات ٢: ٣٩٤-٣٩٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

الحيوان المرّد بين البق و الفيل(١)- الّذى هو من الشكّ فى المقتضى- من باب المثال للقسم الثانى لا من جهه الفرق بين استصحاب الكلّى و الشخص فى ذلك.

أمّا القسم الثالث- و هو الشكّ فى بقاء الكلّى لأجل احتمال قيام فرد آخر من الكلّى مقام الفرد المقطوع ارتفاعه- فهو على قسمين: الأوّل: أن يكون الشكّ لاحتمال قيام فرد آخر مقارنة لوجود الفرد الأوّل. و الثانى: ما يكون ذلك لاحتمال قيامه مقارنة لارتفاعه، فهل يجرى الاستصحاب مطلقاً أو لا يجرى مطلقاً أو التفصيل بين القسم الأوّل فيجرى، و الثانى فلا يجرى، كما فصّل به الشيخ(٢) قدّس سرّه؟

الحقّ هو الثانى، و ذلك لأنّ الكلّى الطبيعى- سواء قلنا بكونه موجوداً فى الخارج بوجود تأصيلى أو بوجود بالعرض، و أنّ المتأصل فى الوجود هو الفرد- له إضافه خاصّه إلى كلّ فرد من أفرادها، و هو شىء واحد و موجود فارد يضاف تاره إلى زيد، و أخرى إلى عمرو، و ثالثه إلى بكر، فالمضاف واحد و المضاف إليه و هكذا الإضافه متعدّد، و وجود الطبيعى المضاف إلى زيد مغاير لوجوده المضاف إلى عمرو، و إلّا لصحّ حمل زيد على عمرو بجامع الإنسان، فالماهية النوعية المضافه إلى شخص مغاير للماهية النوعية المضافه إلى شخص آخر، كما أنّ الماهية الجنسيّة- كالحيوان- المضافه إلى نوع- كالبق- مغاير للماهية الجنسيه المضافه إلى نوع آخر، كالغنم، و هكذا فى الجنس البعيد بالقياس إلى الحيوان و الشجر، و لا بدّ فى الاستصحاب من إبقاء اليقين عملاً على النحو الّذى كان ثابتاً، و من الواضح أنّ اليقين بوجود طبيعى الإنسان المضاف إلى زيد

١- فرائد الأصول: ٣٧١. لم يعين فى هذا الموضع مصداق الحيوان المرّد.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٢.

غير اليقين بوجوده المضاف إلى فرد آخر، فإذا فرضنا القطع بارتفاع الفرد الذي تحقّق الكلى في ضمنه، و المضاف إليه الكلى - و هو زيد- نقطع أيضا بارتفاع طبيعي الإنسان المضاف إليه، فما كان متيقنا- و هو الوجود الطبيعي المضاف إلى زيد- قد ارتفع قطعاً، و ما نحتمل وجوده- و هو وجوده المضاف إلى فرد آخر مقارنة للأول وجوداً أو ارتفاعاً- فهو أمر آخر مغاير لما كنّا على يقين منه، و الاستصحاب ليس إلّا إبقاء ما كان عملاً على النحو الذي كان.

و بهذا البيان ظهر عدم تماميه ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ وجود الفرد سبب للعلم بوجود الكلى، فوجود زيد في الدار علمنا بوجود الإنسان فيها، فإذا احتملنا وجود عمرو أيضا فيها مقارنة لوجود زيد، فبارتفاع وجود زيد و خروجه لا نقطع بارتفاع وجود الإنسان، و خلّوها عن الإنسان، بل بعد نحن على شكّ من ذلك فنستصحب بقاءه(١)، فإنّ العلم بوجود فرد من الإنسان كـ «زيد» ليس سبباً للعلم بوجود طبيعي الإنسان على الإطلاق، بل هو سبب للعلم بوجوده مضافاً إلى زيد، و من الواضح أنّ هذا العلم يرتفع بالعلم بارتفاع وجود المضاف إليه، فالإنصاف أنّ مثل هذا لم يكن مترقّباً من مثل الشيخ قدّس سرّه المؤسّس لهذه القواعد.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ و صاحب الكفايه قدّس سرّهما ذكرا أنّ الاستصحاب في القسم الثاني من القسم الثالث جارٍ إذا كان الحادث المحتمل مرتبه أخرى من مراتب المعلوم ارتفاعه، كما إذا احتملنا قيام السواد الضعيف مقام السواد الشديد عند ارتفاعه، و ذلك لأنّ اختلاف المراتب في الشدّه و الضعف لا يوجب اختلافاً في الوجود لا حقيقه و لا عرفاً، ضرورة أنّ المرتبه الضعيفه

من السواد ليست مغايره للمرتبه الشديده منه لا- حقيقه و لا- عرفا، فلا- مانع من استصحاب طبيعى السواد المشترك بين المرتبه المتيقنه الزوال و المرتبه المشكوكه البقاء، و نظيره فى العرف كثير أيضا، فإذا علمنا بأن زيدا كان متحرّكا بحرکه سريعه، و علمنا بانتفائها بهذه المرتبه و احتملنا تبدّلها بحرکه خفيفه، نستصحب بقاء طبيعى الحرکه (١).

هذا، و فى تسميه هذا الاستصحاب باستصحاب الكلّى، و عدّه من القسم الثالث مسامحه واضحه، فإنّ هذا الاستصحاب استصحاب لشخص السواد المتيقّن سابقا، ضروره أنّ المراتب المختلفه للسواد ليست أفرادا له حتى يكون من استصحاب الكلّى، بل تكون من حالاته و عوارضه، فيكون من قبيل استصحاب حياه زيد مع العلم بانتفاء صحّته، و لو جعلناها من قبيل الأفراد، يلزم أن تكون هناك ماهيات غير متناهيه، محصوره بين حاصرين: المبدأ و المنتهى، فإنّ مراتبه المتنازله و المتصاعده غير متناهيه.

و هذا من أحد أدلّه بطلان أصاله الماهيه، فإنّ لازم تأصيلها أيضا ذلك، لأنّ المتحرّك بالحرکه الكمّيه كالإنسان من مبدئه إلى منتهاه أو الكيفيه كالسواد و البياض على هذا القول، له ماهيات غير متناهيه محصوره بين حاصرين، إذ أى مرتبه من الكمّ أو الكيف يفرض فله مرتبه أخرى دونها أو فوقها، فلا مناص عن كون هذا الاستصحاب استصحاب للفرد و الشخص لا استصحابا للكلّى ذى الأفراد و الأشخاص.

ثمّ إنّ للفاضل التونى قدّس سرّه كلاما نقله الشيخ قدّس سرّه لمناسبه فى المقام فى مسأله الشكّ فى تذكیه اللحم المطروح أو الجلد المجلوب من بلد الكفر، و هو

أنّه ذكر قدّس سرّه أنّ اللحم المطروح الّذى شكّ في تذكّيته و عدمها محكوم بالحليّه و الطهاره دون الحرمة و النجاسه، و أفاد في ذلك وجهين:

أحدهما- و هو غير مربوط بمحلّ الكلام بل يناسب بحث البراءه-: أنّ موضوع هذين الحكمين- أعنى الحرمة و النجاسه- هو عنوان «الميته» و هو أمر وجودى لا يمكن إحرازه باستصحاب عدم وقوع التذكيه على الحيوان الخارجى إلّا على القول بالأصل المثبت، و لو سلّم فهو معارض باستصحاب عدم كونه ميته، فيرجع إلى أصالتي الحلّ و الطهاره.

و أجاب عنه الشيخ قدّس سرّه أولاً: بأنّ الميته عنوان عدمى، و هو غير المذكى، و لذا ما لم يسمّ عند ذبحه أو لم يتحقّق فيه شرط آخر من شرائط التذكيه يحكم بنجاسته و حرمة مع أنّه لم يمت حتف الأنف، فيكفى استصحاب عدم التذكيه في ترتّب الحكمين، و لا يعارض هذا الاستصحاب عدم كونه ميته، الّذى مرجعه إلى استصحاب عدم وقوع التذكيه عليه، فإنّ المتيقّن السابق هو عدم وقوع التذكيه لا عدم ذلك كما هو واضح.

و ثانياً: بأنّ لو سلّمنا كون الميته عنواناً وجودياً و هو ما مات حتف أنفه، لا نسلم كون موضوع الحكمين هو الميته، بل الموضوع هو الجامع بين ما مات حتف أنفه و ما لم يذكّ بتذكيه شرعيّه بمقتضى قوله تعالى: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (١) فكلّ ما لم يذكّ بتذكيه شرعيّه- سواء مات حتف أنفه أو بسبب غير شرعى- فهو محكوم بالحرمة و النجاسه، فلا نحتاج إلى إثبات عنوان الميته (٢).

هذا، و قد مرّ في بحث البراءه أنّ موضوع حكم الحرمة- كما أفاده الشيخ و شيخنا الأستاذ قدّس سرهما- هو غير المذكى و ما لم يستند موته إلى سبب شرعى إلّا

١- المائدة: ٣.

٢- فرائد الأصول: ٣٧٢.

أنّ موضوع حكم النجاسة فى لسان الأدلّه هو عنوان الميتة، و ليس فى شىء من الروايات و غيرها كون عنوان غير المذكى موضوعا للنجاسة إلّا روايه واحده يتوهم منها ذلك، و رفعنا هذا التوهم هناك، و عنوان الميتة - كما فسّره صاحب المصباح بأنّه ما استند موته إلى غير سبب شرعى (١) - أمر وجودى لا يمكن إثباته باستصحاب عدم التذكيه و عدم استناد موته إلى سبب شرعى، فإنّ لآزمه العقلى هو استناده إلى سبب غير شرعى و لا - أقلّ من احتمال كونه أمرا وجوديا، فالحقّ بالقياس إلى حكم النجاسة مع الفاضل التونى قدس سرّه.

الثانى - و هو الذى يناسب المقام: - أنّ عدم التذكيه له فردان: فرد مقترن بحياه الحيوان، و هو لا يكون موضوعا لحكم النجاسة. و آخر مقترن بزهورق الروح عنه، و هو الموضوع للحكمين، و الفرد الأوّل مقطوع الارتفاع غايه الأمر أنّه نحتمل وجود الفرد الآخر منه مقارنا لارتفاع الفرد الأوّل، فاستصحاب كلى عدم التذكيه - و لو فرض أنّ موضوع الحرمة و النجاسة هو غير المذكى - من استصحاب الكلى فى القسم الثالث الذى لا نقول بجريانه.

وفيه: أنّه ليس العدم المقترن بالحياه فردا لعدم التذكيه، و العدم المقترن بالموت فردا آخر، ضروره أنّ العدم أمر واحد مستمرّ حال الحياه و الممات، كما أنّ قيام زيد وقت طلوع الشمس إلى الزوال و منه إلى الغروب ليس إلّا قياما واحدا شخصيا مستمرّا لا أنّه كلى ذو فردين، فاستصحاب عدم وقوع التذكيه إلى زمان زهورق الروح استصحاب شخصى، و يلتزم الموضوع المركّب من خروج الروح و عدم التذكيه بضميمته إلى أمر وجدانى و هو خروج الروح، و لا - يعتبر فى الاستصحاب وجود الأثر للمتيقن حدوثا، بل يكفى

وجوده بقاء، و فى المقام و إن لا يكون للمتيقن - و هو عدم التذكيه حال الحياه - أثر النجاسه إلا أنه يكفى فى استصحابه وجوده بقاء حال الموت.

أما القسم الرابع - و هو ما إذا تعلّق اليقين بالكلى بعنوانين قبالا للقسم الثالث الذى كان الكلى متيقنا بعنوان واحد، و علم بارتفاع الفرد المعلوم تحقّقه فى ضمنه قبالا - للقسم الثانى الذى لم يعلم بارتفاع الفرد الذى تحقّق الكلى فى ضمنه، مثل ما إذا علمنا بوجود الإنسان فى الدار فى ضمن زيد بعنوان كونه زيدا و علمنا بخروجه منها أيضا ثم علمنا بوجود متكلم فيها قبل خروج زيد نحتمل كونه زيدا و كونه شخصا آخر غيره - فالظاهر جريان الاستصحاب فيه، و ذلك لأنّ لنا يقينين كلّ منهما متعلّق بعنوان، و انتقض أحدهما قطعا و هو اليقين بوجود الإنسان فى الدار بعنوان كونه زيدا و نشكّ فى انتقاض الآخر و هو اليقين بوجود الإنسان فيها بعنوان كونه متكلمًا، فنستصحب بقاءه، و لا يعتبر فى الاستصحاب أن يكون المستصحب بخصوصيته معلوما لنا، بل كلّما تيقنا بشىء و شككنا فى بقاءه، نستصحبه - إذا ترتّب عليه أثر - بمقتضى «لا - تنقض اليقين بالشكّ» ففى المثال السابق، الجنابه بعنوان ليله الخميس و إن كانت مرتفعه قطعا إلا أنّ الجنابه بعنوان آخر - و هى المسببه عن المنى المرئى فى الثوب، التى تعلّق بها اليقين أيضا - مشكوكه البقاء، فنستصحب، غايه الأمر هى كون هذا الاستصحاب معارضا باستصحاب بقاء الطهاره الحاصله بالاغتسال عن الجنابه بالعنوان الأول، و هو بحث آخر. و المقصود بيان جريان هذا الاستصحاب حتى يتبع فى مورد عدم المعارضه، و يرجع إلى الأصول الأخر بعد تساقط الاستصحابين فى مورد المعارضه.

و من قبيل المقام ما إذا توضحّا ثمّ أحدث و تيقن بوضوء ثانٍ يحتمل كونه رافعا حتى يكون على الطهاره و أن يكون تجديدا حتى يكون محدثا، فإنّ

الطهاره بعنوان حدوثها بعد الوضوء الأول مقطوعه الارتفاع، و هي بعنوان كونها ثابتة يقينا بعد الوضوء الثاني مشكوكه البقاء، فنستصحبها وإن كان معارضا باستصحاب بقاء الحدث الحادث بعد الوضوء الأول، و يتفرع على ذلك فروع كثيره فى الفقه.

ثم إن للمحقق الهمداني كلاما، و هو أنه فضّل قدس سرّه بين صورته العلم بتعدّد السبب و احتمال التعاقب - كما إذا علم بأنّ المنى المرئى فى الثوب سبب آخر للجنابه لكن احتمال كونه متعاقبا للسبب الأول بحيث اغتسل منها، أو حدث بعد الاغتسال عن السبب الأول - فالتزم قدس سرّه بجريان استصحاب الجنابه الحاصله بالسبب الثانى، للعلم بمغايرته للأول و الشكّ فى ارتفاع أثره، و بين ما ذكرنا - من صورته احتمال التعدّد و احتمال كون المرئى هو عين السبب الأول - فالتزم بعدم جريان استصحاب الجنابه، لعدم العلم بأزيد من جنابه واحده اغتسل منها يقينا (١).

و ممّا ذكرنا ظهر عدم الفرق بين الصورتين و أنّ نقض اليقين بالشكّ يصدق فى الصوره الثانيه أيضا، لأنّه متيقن بجنابه حين خروج هذا الأثر، و هذه الجنابه بهذا العنوان مشكوكه البقاء، فتستصحب. و قد ذكرنا أنّه لا يلزم فى جريان الاستصحاب تعلق اليقين بالمستصحب بخصوصيته.

نعم، لو قلنا باعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين فى الاستصحاب، لا يجرى فى المقام، و هو بحث آخر.

ثمّ إنّه ربما يناقش فى جريان هذا الاستصحاب بأنّه يحتمل فى الصورتين أن ينتقض اليقين باليقين، إذ يحتمل تعاقب السببين فى الصوره

الأولى، و اتحاد سبب الجنابه فى الصوره الثانيه، و معه يحتمل أن يكون النقض باليقين لا بالشك، فالشبهه مصداقيه، فإننا نشك فى كون هذا النقض - بمعنى رفع اليد عن آثار الجنابه - مصداقا لنقض اليقين بالشك، لاحتمال كونه نقضا له بيقين مثله.

و يأتى الجواب عن هذه الشبهه فى أواخر الاستصحاب، و أنّ صفه اليقين من الصفات الوجدانيه التى لا تقبل شك المكلف فيها، فإذا علم بموت زيد و احتمل كونه مقلده، لا يعقل كونه محتملا لحصول اليقين له بموت مقلده.

ثم إنه ربما يورد على ما أفاده الشيخ قدس سره - من جريان الاستصحاب فى القسم الثانى إذا احتمل بقاء الكلّى من جهه احتمال حدوث فرد له مقارنا لوجود الفرد المذى تحقّق الكلّى فى ضمنه (١) - بأنّ لازمه جريان استصحاب كلّى الحدث فيما إذا نام المكلف و احتمل الاحتلام، فإنّه يحتمل حدوث الحدث الأكبر مقارنا لوجود الحدث الأصغر و هو النوم، فيستصحب كلّى الحدث بعد التوضؤ.

و يندفع هذا الإيراد بما ذكرنا آنفا من أنّ موضوع وجوب الوضوء هو المحدث بالحدث الأصغر غير المقترن بالحدث الأكبر، و فى المقام يحرز أحد جزأى الموضوع - و هو عدم اقتران النوم بالجنابه - بالاستصحاب، و جزؤه الآخر - و هو النوم - محرز بالوجدان، فيلتزم الموضوع المركّب، و يرتّب عليه وجوب الوضوء دون الغسل.

التنبیه الخامس: فى استصحاب الزمان و الزمانى الذى كالزمان فى كونه غير قارّ بالذات،

فالكلام يقع فى مقامين:

إشاره

الأول: فى استصحاب نفس الزمان.

ولا ريب فى أنّ الزمان وما يشبهه من الحركة فى الأين أو الكمّ أو الكيف، له نحو وجود طبعه و واقعه أن يتصرّم و ينقضى جزء منه و يوجد جزء آخر، و التصرّم و الانقضاء شيئاً فشيئاً ممّا تتقوّم به ذات الزمان و شبهه بحيث لو بقى الجزء الأول من الزمان أو الحركة مثلاً و لم يتصرّم، يخرج عن كونه مصداقاً لهذه الحقيقه، فلا مانع من استصحاب بقاء هذا الموجود- كالיום و الليل و الشهر و السنه و الدهر- إذا ترتّب على بقاءه أثر.

و لو أغمضنا عن ذلك و قلنا بأنّ النهار و شبهه ليس موجوداً واحداً بل هو وجودات متغايره متعاقبه و آتات غير متجزّئه ينعدم بعض و يوجد آخر، فإنّما يكون ذلك بحسب الدقه الفلسفيّه، و أمّا بالنظر العرفى المتبع فى باب تشخيص المفاهيم التى منها مفهوم «النقض» فلا ريب فى كونها موجوداً واحداً، فيصدق نقض اليقين بالشكّ.

هذا فى استصحاب بقاء الزمان و شبهه، أمّا استصحاب عدم حدوثه كعدم طلوع الفجر مثلاً، إذا ترتّب عليه أثر شرعى، فالأمر فيه أوضح، و لعلّ ما ذكرنا- من أنّ الزمان و شبهه، له نحو وجود قوامه بالتصرّم و التقضى- هو مراد صاحب الكفايه من الحركة التوسّيطيه حيث قسّم الحركة إليها و إلى القطعيّه (١)، و إلّا فما أفاده خلاف الاصطلاح، و كيف كان، فجريان الاستصحاب غير مبنّى على هذه الاصطلاحات، بل هو مبنّى على صدق النقض كما عرفت.

و لا- يفرق فى ذلك بين ما إذا كان الشكّ فى بقاء الزمان و نحوه ناشئاً من الشكّ فى انتهاء حدّه المعلوم لنا، كما إذا علمنا بأنّ اليوم ليس بأزيد من عشره

ساعه و شككنا فى بقاءه من جهه الشكّ فى بقاء شىء من هذا المقدار و مضيه بتمامه، و بين ما إذا كان الشكّ فى البقاء لأجل الشكّ فى مقدار استعداده، و أنّه عشره ساعه أو إحدى عشره ساعه مثلا، و الأوّل من قبيل الشكّ فى الرفع، و الثانى من قبيل الشكّ فى المقتضى.

ثمّ إنّ استصحاب بقاء الزمان من النهار و نحوه بنحو مفاد «كان» التامه و أنّ النهار أو شهر رمضان كان موجودا سابقا و الآن كما كان لا يثبت أنّ هذا الزمان من النهار أو من رمضان، فإذا كان الزمان قيّدا للحكم فقط دون متعلّقه، فلا إشكال فى ترتّب الحكم على استصحاب بقاء الزمان.

و أمّا إذا كان الزمان قيّدا للحكم و متعلّقه- كما فى صوم شهر رمضان و الصلوات اليوميّه الأدائيه، فإنّ شهر رمضان كما يكون قيّدا لوجوب الصوم كذلك يكون قيّدا للواجب، بمعنى أنّ الصوم لا بدّ أن يقع فى نهار رمضان، و هكذا صلاه الظهر، الأدائيه كما يكون الدلوک قيّدا لوجوبها كذلك يكون ما بين الحدّين: الزوال و الغروب قيّدا للواجب، بمعنى أنّه لا بدّ من إيقاعها فى هذا الزمان- فيشكل الأمر فى استصحابه، فإنّ استصحابه بنحو مفاد «كان» التامه لا يثبت كون الزمان من النهار أو رمضان، فلا يمكن إحراز وقوع الصلاه أو الصوم فى النهار أو شهر رمضان، و استصحابه بنحو مفاد «كان» الناقصه لا يمكن، لعدم وجود الحاله السابقه، فإنّ المستصحب من أوّل وجوده و حدوثه يشكّ فى كونه من النهار أو الليل من رمضان أو سؤال.

و الشيخ قدّس سرّه تمسّك فى أمثال هذه الموارد بالاستصحاب الحكمى و أنّ الصوم أو الصلاه الأدائيه قبل ذلك كان واجبا علينا، و لم يكن الوجوب ساقطا

فالآن كما كان(١).

و ما أفاده و إن كان لا- مانع منه من جهة بقاء الموضوع، فإنّ الموضوع هو المكلف إلّا أنّ الشكّ في بقاء الوجوب مسبّب عن الشكّ في كون هذا الزمان رمضان أو نهارا، إذ لا يجب الصوم في الشّوال و الليل، فإن أثبت استصحاب الزمان ذلك، فلا فائده لاستصحاب الحكم، نظير استصحاب كون المائع خمرا، المغنى عن استصحاب حرمة، و إن لم يثبت ذلك، فلا يثبت استصحاب وجوب الصوم أو الصلاة الأدائيّه أنّ الإمساك أو الصلاة واقع في رمضان أو قبل الغروب.

و بذلك ظهر عدم تماميّه ما أفاده شيخنا الأستاذ توجيها لكلام الشيخ قدّس سرّه من إدراج المشكوك في المتعلّق و استصحاب بقاء وجوب الصوم في رمضان و وجوب الصلاة الأدائيّه و عدم سقوطه(٢)، و ذلك لأنّه لا يثبت كون الواقع صوم رمضان أو الصلاة أداء.

و أجاب عن هذا الإشكال في الكفايه بأننا نستصحب اتّصاف الإمساك بكونه في النهار بنحو مفاد «كان» الناقصه، و نقول: الإمساك قبل ذلك كان متّصفا بكونه في النهار و الآن كما كان(٣).

و لا- يخفى أنّ هذا لا يتمّ إلّا فيما إذا كان الاتّصاف، له حاله سابقه كالمثال، و أمّا إذا لم تكن له حاله سابقه كما إذا كان مفطرا قبل ذلك نسيانا أو عصيانا، و هكذا في مثل صلاة الظهر و العصر، فلا يتمّ ذلك إلّا بناء على الاستصحاب التعليقي بأن يقال: هذا الإمساك أو الصلاة لو كان قبل ذلك، لكان

١- فرائد الأصول: ٣٧٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٠٠-٤٠١.

٣- كفايه الأصول: ٤٦٥.

إمساكا في النهار أو كانت الصلاة أدائيه فالآن كما كان، لكن الاستصحاب التعليق على تقدير صحته لا- يجرى في الموضوعات، بل يختص بالأحكام، كما سيجىء إن شاء الله.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: أولاً: إن ما يستفاد من الأدلة أن مثل الصوم و الصلاة متقيد بأمر عدمي، فإن قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس، فقد دخل الوقتان» كما في روايه (١) أو «وقت الصلاتين - كما في أخرى - ثم أنت في وقت منهما حتى تغيب الشمس» (٢) يدل على أن الصلاة متقيد به بأمر عدمي و هو عدم غيوبه الشمس، و أن المكلف مختار في هذه المدّة، أي من الزوال إلى غيوبه الشمس، و له أن يأتي بها في أي جزء منها، و من المعلوم أن غيوبه الشمس أمر مسبق بالعدم، فإذا استصبحنا عدما و أتينا بالصلاه، فقد أتينا بالصلاه الأدايه بحكم الشارع، إذ معنى قوله عليه السلام: «أنت في وقت منهما حتى تغيب الشمس» أن الصلاه أدائيه ما لم تغرب الشمس، فإذا أحرزنا أحد جزأى الموضوع - و هو الصلاه - بالوجدان و جزء الآخر بالأصل - و هو عدم غروب الشمس - يلتزم الموضوع، و يترتب عليه حكمه من كونها أدائيه. و عين هذا التعبير وارد في صلاتى المغرب و العشاء، و هكذا في صلاه الصبح. و يدل على ذلك أدله الصوم، كقوله تعالى: ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٣).

و بالجملة، جميع هذه التعبيرات - من قوله عليه السلام: «حتى تغيب

-
- ١- الفقيه ١: ١٤٠-٦٤٨، التهذيب ٢: ١٩-٥٤، الوسائل ٤: ١٢٥، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ١.
 - ٢- الكافي ٣: ٢٧٦، الحديث ٥ و ذيله، الوسائل ٤: ١٣٠، الباب ٤ من أبواب المواقيت، الحديث ٢١ و ٢٢.
 - ٣- البقره: ١٨٧.

الشمس» (١) أو «حتى ينتصف الليل» (٢) أو «حتى يطلع الفجر» (٣) أو «حتى تطلع الشمس» (٤) أو تُثَمَّ أَيْ ثَمَّوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (٥) -
دالّه على أنّ المأخوذ في الواجب هو أمر عدمي، وإذا كان كذلك، يمكن إثبات نفس ما أخذ في الواجب بالأصل، ولا يكون
الأصل مثبتاً، و يلتزم الموضوع بضّمّه إلى الوجدان.

و ثانياً: نقول- لو سلّم كون المأخوذ في الواجب هو الأمر الوجودي، بمعنى أنّ المأمور به هو الصلاة في النهار و الصوم في النهار
و أمثال ذلك:- إنّ الموضوع المركّب إن كان مركّباً من العرض و محلّه ك «الماء الكثر» و «زيد العالم» فحيث إنّ وجود العرض
وجود رابطي و وجوده في نفسه عين وجوده في محلّه و موضوعه، فلا يلتزم الموضوع المركّب في مثل ذلك بضّم الوجدان إلى
الأصل إلّا باستصحاب وجود العرض بنحو مفاد «كان» الناقصه بأن يقال:

زيد كان متّصفاً بالعلم في زمان، و بعبارته أخرى: كان عرض العلم قائماً به في زمان و الآن كما كان، إذ الارتباط بين العرض و
محلّه ذاتي و تقيّد الموضوع به واقعي، و نعبر عن هذا الارتباط بالاتّصاف، إذ لا معنى لاتّصاف زيد بالعالميّه و تقيّده بالعلم إلّا
قيام هذا العرض -المدى هو العلم- به، و في مثل ذلك لا يلتزم الموضوع باستصحاب وجود العرض بنحو مفاد «كان» التامه، فلا
فائده في استصحاب وجود العلم في الدار أو وجود الكثر في الحوض، إذ لا- يثبت بذلك أنّ زيدا الموجود فيها عالم أو الماء
الموجود فيه كثر، و الموضوع على الفرض

١- التهذيب ٢: ٢٥٦-١٠١٥، الاستبصار ١: ٢٦٠-٩٣٣، الوسائل ٤: ١٥٩، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٩.

٢- التهذيب ٢: ٢٦٢-١٠٤٥، الاستبصار ١: ٢٦٩-٩٧٣، الوسائل ٤: ١٥٦-١٥٧، الباب ١٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

٣- نفس المصادر في الهامش (١).

٤- نفس المصادر في الهامش (١).

٥- البقره: ١٨٧.

هو الماء المتّصف بالكثريّه و زيد القائم به العلم، لا وجود الماء و زيد و وجود الكريّه و العلم و لو فى موضوع آخر.

و إن لم يكن كذلك- سواء كان مركّبا من جوهرين، كما إذا قال: إذا وجد زيد و عمرو فتصدّق بكذا، أو من عرضين فى موضوعين، كما إذا كان مركّبا من موت زيد و حياه أبيه أو ولده، أو من عرضين فى موضوع واحد، كما إذا كان مركّبا من عداله زيد و علمه بأن يقال: زيد العالم العادل يجب إكرامه- فيلتئم الموضوع بضمّ الوجدان إلى استصحاب أحد الجزئين بنحو مفاد «كان» التامه بأن نحرز عداله زيد بالاستصحاب و نضمّها إلى ما أحرزناه بالوجدان و هو علمه، و ذلك لأنّ تقييد أحد الجزئين فى هذه الصور الثلاث لا معنى له بعد ما لم يكن ارتباط ذاتى بينهما إلّا اجتماعهما فى الوجود فى زمان واحد لا بمفهوم الاجتماع بل بواقعه بأن يكون الموضوع عباره عن عداله زيد فى زمان يكون فيه عالما أيضا، فإذا أحرزنا علمه فى زمان بالوجدان و استصحبنا عدالته إلى ذلك الزمان، يلتئم الموضوع.

نعم، لو أعملت فى الدليل عنايه، و جعل الموضوع عنوانا بسيطا منتزعا عن أمرين أو أكثر كعناوين: السبق و اللحق و الاقتران و الاجتماع، فلا مجال لإثبات الموضوع بضمّ الوجدان إلى الأصل، إذ لا يثبت بالأصل تحقّق العنوان البسيط و لكنّ الموضوع فى مثله ليس بمركّب، بل هو أمر بسيط محقّقه أمران.

و احتمال الشيخ قدّس سرّه أن تكون كذلك مسأله صحّه صلاه المأموم مع الشكّ فى إدراكه ركوع الإمام، لأنّ الموضوع هو عنوان إدراك المأموم لركوع الإمام- فتبطل صلاته، لعدم إحراز هذا العنوان البسيط بضميمه الأصل إلى الوجدان- لا مجرد كون الإمام راکعا و المأموم كذلك حتى يمكن ذلك(١).

و بما ذكرنا ظهر أنّ تقييد الصلاة بالطهاره و غيرها من القيود لا معنى له إلّا وجودها فى زمان كون المصلّى متوضّئاً بأن تجتمع طهاره النفس أو بدن المصلّى مع الصلاة فى زمان واحد بواقع الاجتماع لا بمفهومه، و هكذا تقييد الصلاة بوقوعها فى النهار لا معنى له إلّا أن تكون الصلاة و النهار مجتمعين فى الوجود بأن يكون الزمان- و هو النهار مثلاً- موجودا و الصلاة أيضا موجوده فى حال وجوده.

نعم، لا- يكونان موجودين فى زمان واحد، إذ ليس للزمان زمان، فمن باب ضيق التعبير نعبرّ باجتماعهما فى الوجود، فإذا استصبحنا النهار و أتينا الصلاة، فقد تحقّق كلا جزأى الموضوع أحدهما بالوجدان و الآخر بالأصل.

و بالجمله، طبع الأمر بإيقاع فعل فى زمان خاصّ لا- يقتضى إلّا أنّ هذه الحصّه الخاصّه من الفعل- و هى المجتمعه مع هذا الزمان- مشتمله على المصلحه الإلزاميه، و لا- ارتباط بينهما إلّا بهذا الاعتبار، فتقييد الواجب بالزمان- سواء كان بقيد وجودى كالنهار أو عدمى كعدم غروب الشمس- لا يمنع من التثام الموضوع المركّب بضميمه الوجدان إلى الأصل.

و السرّ فى ذلك أنّ المقيّد بالزمان ليس من قبيل المركّب من العرض و محلّه، بل هما من قبيل عرضيين فى محلّ واحد، فإنّ الصلاة من مقوله الفعل، و الزمان من مقوله متى، و كلاهما قائم بالمكلف.

المقام الثانى: فى استصحاب الزماتيات التدريجيّه

اشاره

مما هو كالزمان يوجد منه جزء بعد ما انعدم منه جزء آخر، كالحركه و التكلم و جريان الماء و سيلان الدم و نحو ذلك.

أمّا الحركه: فقد عرفت أنّها كالزمان فى كون قوامها بالتصرّم و التقصّى، فهى بين المبدأ و المنتهى موجوده واحده حقيقه و عرفا، فلا ريب فى

استصحاب بقائها فيما إذا علم بتحققها و شك في بقائها.

و الشك في البقاء تارة لأجل الشك في وجود مانع و صارف عنها بعد إحراز مقدار استعداد منشأها، كما إذا علم بانقداح داع لزيد للحركة من النجف إلى كربلاء، و تحرك، و شك في بقائها، و أخرى لأجل الشك في مقدار اقتضاء منشأها، كما إذا علمنا بأنه ركب السياره، و تحرك، و لم نعلم أنه بنى على أي مقدار من الحركة، و ثالثه لأجل الشك في قيام داع و منشأ آخر لها بعد العلم بارتفاع المنشأ الأول.

و شيخنا الأستاذ قدس سره بنى على جريانه في الأول و هكذا الثاني على القول بجريانه في الشك في المقتضى، و أما الأخير فالتزم بعدم جريانه حتى على القول المذكور، نظرا إلى أن الحركة لا بد لها من حافظ وحده حتى يمكن استصحابها، و إلا فلا يكون من الاستصحاب، بل من إساء حكم من موضوع إلى آخر، و وحده الحركة و تعددها إنما تكون بوحده مبدئها و تعدده، ففي القسمين الأولين حيث يكون لها داع و منشأ واحد، فالحركة وحده يمكن استصحابها إذا شك في بقائها، و أما في القسم الأخير فحيث لها داعيان على تقدير بقائها فحركتان إحداهما مقطوعه الارتفاع بارتفاع داعيها، و الأخرى مشكوكه الحدوث، فلا يمكن استصحابها(١).

هذا، و الظاهر جريان الاستصحاب في جميع الأقسام، لما عرفت من أن الحركة المتصلة بين المبدأ و المنتهى حركة واحده حقيقه، إذ الاتصال مساوق للوحده، و استناد موجود واحد حدوثا إلى سبب و بقاء إلى سبب آخر لا يجعله موجودين و شيئين، و لذا لا يشمل دليل «من زاد في صلاته» إلى آخره، من أراد

أن يسجد في صلاته بمقدار ربع دقيقه مثلا، ثم إذا سجد انقذح له داع آخر إلى تطويل سجده، وطولها، ضروره أنه لا يقال: إنه سجد سجدتين، بل يقال:

سجد سجده واحده طويله.

و توهم أن الشك في بقاء الحركة مسبب عن الشك في حدوث داع آخر غير الأول، والأصل عدمه، فلا يمكن الحكم بالبقاء ظاهر الجواب، فإن استصحاب عدم حدوث داع آخر للحركة لا يثبت السكون و عدم الحركة كما هو ظاهر.

ثم إن صاحب الكفايه ذكر أنه لا يضرّ تخلل السكون في البين بما لا يخلّ بالاتصال عرفا و إن انفصل حقيقه (١).

وفيه: أن الحركة إن كانت بطيئه كنمو الشجر و حركة الإنسان من صغره إلى كبره، فالإتصال حقيقى أيضا و لا يصدق السكون على شىء منها لا حقيقه و لا عرفا.

و إن كان المراد تخلل ما يصدق عليه السكون، فهو يضرّ بالوحده العرفيه، كما إذا علم بسكون المتحرك بوقوعه على الأرض بمقدار آن، فلا وجه للاستصحاب بعد العلم بارتفاع الحركة و انقلابها إلى ضدها.

و من هنا ظهر عدم تماميه ما أفاده بعض من عاصرناه و أصرّ عليه من صحه استصحاب الماء الجارى من التلمبات المتصله بمبدأ من شط أو غيره و لا يضرّ انقطاعها في البين بالاتصال العرفى.

و ذلك لأن عدم رؤيه العرف الانقطاع من جهه سرعه حركة الدولاب لا يفيد شيئا، فإنهم يحكمون بالاتصال من جهه جهلهم و عدم إدراكهم

الانقطاع.

نعم، تخلل السكون في بعض الموارد لا ينافي الاتصال العرفي، كما في المسافر، فإنه لا يتحرك دائما، فيصح استصحاب كون زيد مسافرا ما لم يعلم بانقلابه إلى ضده، ولا يضر العلم بكونه واقفا في أثناء الطريق كثيرا.

و أما مثل جريان الدم و سيلان الماء فهو أيضا كالحركة في كون التقضي و التصرم في قوامه و حقيقته، و أنّ الاتصال فيه مساوق للوحده، بل هو عين الحركة، فلا مانع من استصحاب بقاء الجريان و السيلان إذا ترتب عليه أثر شرعي. و الكلام في الشك في المقتضى و الرفع هو الكلام المتقدم.

نعم، الغالب في هذه الموارد هو عدم العلم بمقدار استعداد الرحم و منبع الماء، فيكون الشك فيها بحسب الغالب شكًا في المقتضى.

و أما التكلم و شبهه كالصلاة و قراءة القرآن فحيث إنّ تخلل السكون فيها ضروري، لعدم إمكان التكلم - من غير تخلل نفس في البين - مقدار دقيقه عادة فضلا عن مقدار ساعه و أكثر، فالوحده فيها وحده اعتباريه ليست بحقيقته، مثل الخطبه و القصيده و السوره، فإنها - مع كون كل منها مركبا من وجودات متغايره - لها وحده اعتباريه عرفيه، و هكذا الصلاة - مع كونها مركبه من ماهيات متباينه بعضها من مقوله الفعل، و بعضها الآخر من مقوله الكيف المسموع و غير ذلك - أمر واحد باعتبار الشرع، و بهذا الاعتبار يمكن استصحاب بقاء المتكلم و المصلّي و القارئ على حال تكلمه و صلاته و قراءته إذا ترتب على ذلك أثر شرعي، و لا تنافيه السكونات المتخلله، حيث إنّها كالعدم في نظر العرف، و لذا يرون المصلّي في الآتات - التي لا يكون فيها مشغولا بأجزاء الصلاة - مصليا أيضا، فيصح استصحاب اشتغال زيد بقراءة سوره البقره مثلا، إذا علم بشروعه فيها و شك في أنه هل أتمها أم لا، لاحتمال عروض مانع عن الإتمام، كما أنه

يمكن أن يكون من الشكّ في المقتضى، كما إذا علم بشروعه في قراءه القرآن و شكّ في أنّه هل رفع اليد عنها أم لا، مع عدم العلم بأنّه بنى على قراءه أى مقدار من القرآن، و يمكن أيضا استصحاب الكلّي بجميع أقسامه، فيمكن استصحاب القسم الأوّل من الكلّي في المثال المتقدّم، و إذا تردّدت السوره التى شرع فيها بين القصيره و الطويله، كان من القسم الثانى، كما أنّه إذا شكّ فى الشروع فى أخرى مع القطع بتماميه الأولى، كان من القسم الثالث.

هذا كلّه فى الزمانى الذى يكون متدرّج الوجود بالذات.

أما الزمانى الذى تدرّجه بالعرض و باعتبار الزمان

إشاره

- كالقيام من الزوال إلى الغروب مثلا، الذى هو موجود واحد، و ليس الموجود منه حال الزوال بموجود مغاير للموجود منه حال الغروب-

فالشكّ فى بقاء حكمه يتصوّر على أقسام:

الأول: ما إذا كان ناشئا من الشكّ فى بقاء الزمان الذى جعل قيّدا له،

فالشبهه فى هذا القسم موضوعيّه، و قد مرّ الإشكال فى استصحاب بقاء الزمان، و الجواب عنه.

الثانى: ما إذا نشأ الشكّ فى بقاء الحكم من الشكّ فى حصول ما جعل غايه للفعل،

لإجماله - كالغروب فى الظهرين، فإنّه بضروره الدين غايه لهما لكنّه اختلف فى أنّه هل هو معنى يحصل و يتحقّق باستتار القرص عن الأبصار و الأنظار، أو بذهاب الحمرة عن قمه الرّأس؟ - فالشبهه فى مثله مفهوميّه، بمعنى أنّ الشبهه حكميّه نشأت من عدم معلوميّه مفهوم الغايه، كالغروب فى المثال، أو نشأ لأجل الشكّ فى حصول الغايه لا لعدم معلوميّه مفهومها، بل لتعارض الأدلّه، كما فى القدم و القدمين لنافله الزوال.

و الحقّ هو عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم لا استصحاب الحكم و لا استصحاب الموضوع.

أمّا استصحاب الحكم: فعدم جريانه- بناء على اختصاص أدلّه الاستصحاب بموارد الشكّ في الرفع، و عدم شمولها لموارد الشكّ في المقتضى- واضح، فإنّ مقتضى الجرى على اليقين بالوجوب في عمود الزمان إلى ذهاب الحمرة مشكوك من أوّل الأمر.

و أمّا بناء على التعميم: فلأنّ دليل الاستصحاب ناظر إلى إبقاء اليقين بشىء في ظرف الشكّ فيه بعينه عملاً، فاتّحاد متعلّقى اليقين و الشكّ ممّا لا بدّ منه، و من المعلوم أنّ الفعل المقيّد بزمان خاصّ مغاير عند العرف له مقيّدان بزمان آخر، فكما تكون الصلاة في المسجد مغايره للصلاه في الدار عرفاً، كذلك الصلاه قبل الاستتار مغايره لها قبل ذهاب الحمرة و بعد الاستتار، و الوجوب المتعلّق بكلّ منهما مغاير لما يتعلّق بالآخر، فإذا شكّ في مفهوم الغروب، يشكّ في بقاء الموضوع، فلا يحرز شمول دليل الاستصحاب له، لعدم إحراز بقاء الموضوع و اتّحاد القضيه المشكوكه و المتيقّنه، فالتمسكّ بدليل الاستصحاب فيه تمسكّ بالعامّ في الشبهه المصدقيه.

و أمّا استصحاب الموضوع فعدم جريانه من جهه ما ذكرنا مرارا من أنّه لا بدّ في الاستصحاب من الشكّ في بقاء ما كان متيقّنا سابقاً، و في المقام ليس شىء كُنّا على يقين منه و نشكّ في بقائه حتّى نستصحه، فإنّ استتار القرص نقطع بحصوله، و ذهاب الحمرة أيضا نقطع بعدم تحقّقه، و لا شكّ لنا في شىء منهما، إنّما الشكّ في كون الغايه هي هذا أو ذاك.

و أمّا استصحاب عدم حصول الغايه بما هي غايه و بوصف كونها غايه فهو عباره أخرى عن الاستصحاب الحكمي، و تبديل لفظ بلفظ، ليس شيئاً مغايراً له.

و هذا الإشكال سار في جميع الشبهات الحكميه، مثلاً: إذا علمنا

بوجوب إكram زيد العالم و احتمالنا دخل وصف العلم فى موضوع وجوب الإكram، لا- يمكن استصحاب الوجوب بعد زوال علمه، و لا- استصحاب بقاء الموضوع، إذ لا- شك فى بقاء زيد و لا- فى ارتفاع علمه، و استصحاب موضوع وجوب الإكram بوصف موضوعيته عباره أخرى عن استصحاب حكمه.

الثالث من الأقسام:

ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم ناشئاً من العلم بانقضاء زمان الواجب و احتمال بقاءه بعد ذلك الزمان أيضاً، و قد تقدم البحث فى ذلك مفصلاً فى مبحث البراءة، و أنّ استصحابى الوجود و العدم متعارضان عند الفاضل النراقى، و اخترنا جريان استصحاب الوجود دون العدم وفاقاً للشيخ قدس سره، و خلافاً لشيخنا الأستاذ قدس سره، حيث أنكر كليهما و رجع إلى البراءة فلا نعيده.

الرابع:

ما إذا كان احتمال البقاء لأجل تعدد المطلوب و احتمال أنّ طبيعى الصلاة مثلاً مطلوب بطلب، و خصوصية إيقاعها فى الوقت مطلوبه بطلب آخر، نظير نذر إيقاع الصلاة فى أول وقتها، حيث إنّ الصلاة فيما بين الحدّين مطلوبه بطلب، و خصوصية إيقاعها فى أول الوقت مطلوبه بالأمر النذرى، و الاستصحاب فى هذا القسم لا- مانع منه، فإنّه من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، لأنّ وجوب طبيعى الصلاة، المرّدّد بين الاستقلالى و الضمنى معلوم لنا، و بعد الوقت شك فى بقاءه، لاحتمال كونه وجوباً استقلالياً فنستصحبه، فلو فرض عدم ورود نصّ ظاهر فى التقييد بالوقت و وحده الطلب، فلا مانع من هذا الاستصحاب بناء على ما بنى عليه القوم من جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه، فعلى ذلك لا يحتاج وجوب القضاء فى ظرف الشك و عدم استظهاره من دليل، إلى دليل خاصّ، بل لا بدّ من القول بتبعيه القضاء للأداء.

نعم، لا يجرى لو أنكرنا جريانه فى الأحكام كما أنكرناه.

التنبیه السادس: أن المستصحب ربما يكون حكما ثابتا على موضوع فعلى

إشاره

على كل تقدير، و شكّ فى بقاءه، و يسمّى هذا بالاستصحاب التنجيزى، و ربما يكون حكما ثابتا على موضوع على تقدير و بعنوان خاصّ، و شكّ فى بقاءه على نحو ثبوته من كونه على تقدير، لزوال العنوان، و يسمّى هذا بالاستصحاب التعليقى و التقديرى.

و الشكّ فى بقاء الحكم من غير جهه النسخ لا محاله يكون من جهه انقلاب وجود إلى عدم أو عدم إلى وجود، بمعنى زوال عنوان مأخوذ فى الموضوع و خصوصيته كذلك أو قيام صفة لم تكن قائمه به، و إلّا فلو لم يتغير الموضوع بوجه و يبقى على حاله من غير زياده و لا- نقصان، لا يعقل الشكّ فى بقاء حكمه- بعدم عدم احتمال النسخ- إلّا من جهه احتمال البداء بمعناه الحقيقى الذى هو ظهور ما خفى، و هو مستحيل فى حقّه تعالى.

و ليعلم أنّ النزاع فى جريان الاستصحاب التعليقى و عدمه مبنى على القول بجريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه الإلهيه، و أمّا على ما أنكرناه من جهه معارضته باستصحاب عدم الجعل فلا يبقى لهذا النزاع مجال أصلا.

ثمّ إنّ العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم إمّا يكون ممّا لا- دخل له فى ثبوت الحكم أصلا، بل هو فى نظر العرف معرّف للمعنون- سواء صدق عليه هذا العنوان أم لا- بحيث لو تبدّل الموضوع و زال عنه ذلك العنوان و تلك الخصوصيه المأخوذه فيه، لا- يشكّ العرف فى ثبوت الحكم له، مثلا: عنوان العنب أو الحنطه ليس له دخل فى ثبوت الحلّيه للعنب أو الحنطه بحيث لو صار العنب زيبيا أو الحنطه دقيقا، يشكّ العرف فى شمول دليل حلّيه العنب له أو دليل حلّيه الحنطه، بل نفس هذا الدليل فى نظر العرف دليل على حلّيتهما أيضا.

و إِمَّا يكون عند العرف من مقوّمات الموضوع بحيث يرى الحكم الثابت له عند زوال ذلك العنوان حكما آخر ثابتا لموضوع آخر، لا- بقاء للحكم الأوّل، كعنوان الكلب، فإنّ زوال هذا العنوان بصيروره الكلب ملحا موجب لزوال الحكم عنه، فإذا ثبت حكم النجاسه له بعد ذلك أيضا، لا يكون بقاء للحكم الأوّل عند العرف، إذ لا يرى موضوعه موضوعا للحكم الأوّل، فإنّ هذا الملح ليس كلبا بل هو شبيه بالكلب و بصورته كالحجر المصنوع بصوره الكلب.

و إِمَّا لا- يكون من مقوّمات الموضوع كالثاني، و لا من قبيل المعرّف كالأوّل، بل هو وسط بينهما، و يكون زواله موجبا للشكّ في بقاء الحكم الأوّل بحيث لو دلّ دليل على ثبوت الحكم له بعد زوال عنوانه، يراه العرف بقاء للحكم الأوّل، لا حكما مغايرا له. و هذا هو مورد لاستصحاب الحكم تنجيزيا أو تعليقا، كعنوان «التغير» في الماء المتغير.

و من هنا ظهر أنّ ما جعلوه مثلا- للاستصحاب التعليقي- و هو استصحاب بقاء الحرمة الثابتة للزبيب على تقدير الغليان حال عينيته- ليس من مورد الاستصحاب التعليقي في شيء، فإنّ العنوان المأخوذ في موضوع الحرمة في الأدلّه ليس عنوان «العنب» حتى تستصحب حرمة التقديرية بعد صيرورته زيبا، بل المأخوذ هو عنوان «العصير» و عصير الشيء لغه و عرفا ما يستخرج منه بالعصر من الماء، و من المعلوم أنّ الزبيب ليس له ماء، و الماء الممتزج و المختلط بأجزائه ليس عصيرا له.

و كيف كان، فالعنوان المأخوذ في موضوع الحكم المستصحب تنجيزيا كان أو تقديريا لا- بدّ و أن يكون من القسم الثالث المتوسط بين القسمين الأوّلين.

و بعد ذلك نقول: قد مرّ مرارا أنّ الاستصحاب متوقّف على اليقين بحكم أو موضوع ذي حكم، و الشكّ في بقائه، و الشكّ في بقاء الحكم ناش من أحد

أمر ثلاثة ولا رابع لها كما تقدّم:

الأول: الشكّ في مقام الجعل من جهة احتمال النسخ، ولا شكّ في جريان الاستصحاب في هذا القسم، ولا تعتبر فيه فعلية الموضوع كما لا- تعتبر في أصل مقام الجعل، فكما لا يعتبر وجود زان خارجا لجعل وجوب جلده ثمانين جلده بقوله تعالى: الزَّائِيَةُ وَالزَّائِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ (١) كذلك عند احتمال نسخ هذا الحكم لا- يعتبر وجود الموضوع، بل يستصحب هذا الحكم على نحو ثبوته. ولا فرق في ذلك بين الحكم التنجيزي والتعليقي، فتستصحب أيضا حرمة عصير العنب على تقدير غليانه عند احتمال النسخ.

الثاني: الأمور الخارجيّة، كاحتمال إصابه المطر لما علمنا بنجاسته.

و هذا أيضا ممّا لا ريب فيه.

الثالث: الشكّ في مقام الجعل من غير جهة احتمال النسخ، بل من جهة الشكّ في سعه دائره الجعل و ضيقها كالشكّ في نجاسه الماء المتغيّر، بعد زوال تغيّره، فإنّ منشأ الجهل بأنّ المجمعول هو نجاسه الماء المتغيّر ما دام متغيّرا أو أنّه نجاسته و لو زال عنه التغيّر، ولا مانع من الاستصحاب في هذا القسم أيضا بناء على جريانه في الأحكام الكليّة، و مورد الاستصحاب التعليقي هو هذا القسم، فإنّ الشكّ في بقاء حرمة عصير العنب على تقدير غليانه عند صيرورته زبيبا ليس من جهة احتمال النسخ، و لا من جهة الأمور الخارجيّة بعد العلم بمقدار المجمعول، بل الشكّ في بقاء حرمة التقديرية في الحاله الثانيه من جهة الشكّ في مقدار المجمعول، و أنّه هل هو الحرمة في حال عنيبته فقط أو فيها و في

حال صيرورته زيبا أيضا؟

و استصحاب الحكم التعليقي في هذا القسم أساسه وجودا و عدما مبنى على ما مرّ في بحث الواجب المشروط من أنّ الشروط في الواجبات المشروطة، مثل «إن استطعت فحجّ» أو «إذا بلغ الماء قدر كّر لم ينجسه شيء» و غيرهما هل هي راجعه إلى قيود الموضوع- بمعنى أنّ فعليته الحكم تتوقّف على وجود الشرط كما تتوقّف على وجود المكلف خارجا بحيث لا يكون قبله حكم من قبل الشارع، فالمثالان راجعان إلى قولنا: «المكلف المستطيع يجب عليه الحجّ» أو «الماء الكّر لا ينفعل و لا ينجسه شيء» و لا فرق بين التعبيرين إلّا استفاده المفهوم من الأوّل دون الثانى في مقام الإثبات و الدلالة، و إلّا فليس في مقام الثبوت إلّا فرض وجود الاستطاعة كفرض وجود نفس المكلف- أو لا تكون كذلك، بل راجعه إلى الحكم، بمعنى أنّ الحكم- كوجوب الحجّ- ثابت و فعليّ عند وجود المكلف، لكن كان حكما على تقدير، و بعبارة أخرى:

وجوب الحجّ على تقدير الاستطاعة ثابت على المكلف و فعليّ في حقّه.

فإن قلنا بالأوّل، لا يجرى الاستصحاب التعليقي. و إن قلنا بالثانى، يجرى، و نقول: الحرمة التقديرية كانت ثابتة لعصير العنب حال عنيته، و الآن نشكّ في بقائها بواسطة صيرورته زيبا و يابسا فنستصحبها، و حيث بيّنا هناك بطلان هذا الوجه و أثبتنا الوجه الأوّل، أى رجوع الشروط إلى قيود الموضوع- لا بمعنى رجوعه إلى المتعلّق كما نسب إلى الشيخ (١) حتى يرجع إلى الواجب التعليقي- فلا- وجه لجريان الاستصحاب التعليقي، لعدم اليقين بتحقيق شيء و الشكّ في بقائه في المقام حتى نستصعبه، فإنّ المفروض عدم احتمال

١- المناسب هو المحقّق النائيني. انظر: أجود التقريرات ١: ١٣٠.

النسخ، و عدم تحقّق الموضوع المركّب العذى هو العصير المغلّى حتى نستصحب حكمه الفعلى، و ما تحقّق خارجا- و هو العصير- لم يكن له حكم- أى حكم الحرمة و النجاسه- فى الشريعة، فإنّه أحد جزأى الموضوع.

نعم، على تقدير انضمام جزئه الآخر يترتب عليه حكما عقلا كسائر الموضوعات المركّبه الشرعيه و الخارجيه، مثلا: إزاله الشعر أثر للنوره عقلا إذا امتزج معها الماء و الزرنيخ.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه أرجع الاستصحاب التعليقى فى هذه الموارد إلى الاستصحاب التنجيزى، و جعل المستصحب فى المثال هو السببيه و الملازمه بين الغليان و الحرمة(١).

و تعجّب منه شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرّه. و تعجّبه فى محله، حيث إنّّه مصرّ على عدم مجعوليته الأحكام الوضعيه بالخصوص مثل السببيه مستقلّه، و التزم بأنّها منتزعه عن الأحكام التكليفيه، فكيف يجرى استصحاب السببيه المنتزعه عن الحكم التكليفى مع عدم جريانه فى منشأ انتزاعه!؟

و فى بعض كلماته- و لعلّه فى باب الوصيه من ملحقات المكاسب- أنكر قدّس سرّه جريان الاستصحاب التعليقى فى العقود التعليقيه، مثل التدبير و الوصيه و المسابقه إذا شكّ فى كونها لازمه لا تنفسخ بفسخ أحد المتعاقدين بعد العقد أو جائزه تنفسخ به(٣).

و قال شيخنا الأستاذ: يا ليته عكس الأمر، و اختار المنع عن جريان

١- فرائد الأصول: ٣٨٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤١٣.

٣- لم نعثر عليه فى باب الوصيه من ملحقات المكاسب.

الاستصحاب التعليقي في المقام، و الصّحّه في العقود التعليقيّه (١).

و الحقّ مع شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، و ذلك لأنّ الاستصحاب التعليقي في العقود التعليقيّه يكون نظير استصحاب بقاء الجعل في الأحكام، فإنّ الملكيه- مثلا- اعتبار من العاقد و جعل منه، كما أنّ الوجوب و غيره من الأحكام التكليفيّه اعتبار و جعل من الشارع، و الفسخ في الأوّل بمنزله النسخ في الثاني.

نعم، لا- أثر لاعتبار المتعاقدين من دون إمضاء الشارع بقوله: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) و نحوه، فكما يستصحب بقاء وجوب الحجّ على تقدير الاستطاعه عند احتمال نسخه و نستصحب بقاء الجعل كذلك بعد ما أمضى الشارع اعتبار الموصى و جعله، و دخل عقد الوصيّه حدوثا تحت قوله تعالى: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٣) نستصحب بقاء هذا الإمضاء عند احتمال ارتفاعه بارتفاع اعتبار الموصى و رفع يده عن جعله بفسخه.

و بعبارة أخرى: إذا شككنا في أنّ إمضاء الشارع للملكيه على تقدير الموت- مثلا- المجمعوله بجعل الموصى هل هو تابع لجعل الموصى حدوثا و بقاء بحيث لو رفع اليد عن جعله و اعتباره رفع الشارع أيضا اليد عن إمضائه فيكون فسخه نسخا لإمضاء الشارع أيضا، أو أنّه تابع له حدوثا فقط، فلا أثر لفسخه بعد العقد و يكون نظير التغيير المشكوك كونه علّه للنجاسه حدوثا و بقاء أو حدوثا فقط؟ نحكم ببقاء ما حدث على نحو حدوثه، و هو حكم الشارع بوجوب الوفاء بعقد الوصيّه، الّذى صار فعلينا بفعليه موضوعه و هو العقد بشرائطه في مقابل ما لا يكون ممضى عند الشارع أصلا لا بقاء و لا حدوثا، كالوصيّه بمحرّم من المحرّمات الإلهيّه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤١١، فوائد الأصول ٢: ٤٦٢.

٢- المائده: ١.

٣- المائده: ١.

و بالجمله، بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليّة لا- إشكال فى جريان الاستصحاب التعليقى فى العقود التعليقيّة، لتحقق أركانها فيها، بخلاف المقام، فإنّ موضوع الحكم مركّب من جزءين: العنب و غليانه، و لا شكّ لنا فى مقام الجعل، و لا نحتمل نسخ حرمة العنب على تقدير غليانه حتى نستصحبها، و لا فى مقام المجعول عند تحقق موضوعه المركّب بكلا جزأيه، و هو غليان العنب، بل نقطع بالحرمة، و أمّا مع تحقق أحد جزأيه بأن تحقق العنب أو غليان الزبيب دون العنب فلا يقين لنا بالحكم، بل نقطع بعدم الحكم، فأى شىء نستصعبه؟

نعم، نحتمل حرمة الزبيب المغلّى و بعبارة أخرى: نحتمل سعة دائره جعل الحرمة و تعميمها للمغلّى من العنب فى كلتا حالتيه: حاله غنيته و حاله زبييته، لكن ليست لها حاله سابقه حتى نستصحبها، فإنّ تحقق الحرمة بتحقيق كلا جزأى الموضوع، المفقود فى المقام، نظير ما إذا ترتّب وجوب الصدقه على مجىء زيد و عمرو و جاء أحدهما دون الآخر، فإنّه لا يترتّب عليه وجوب الصدقه، فلا أثر لتحقيق أحد الجزئين إلّا أثر عقلى، و هو ترتّب حكمه عليه عند انضمام جزئه الآخر.

و ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من استصحاب السببيّه (١) يرد عليه: أوّلا- ما ذكرنا من أنّ السببيّه أمر انتزاعى على مبناه لا يصحّ استصحابه إلّا بتبع استصحاب منشأ انتزاعها، الذى هو الحكم بالحرمة عند غليان العصير.

و ثانيا: أنّ تحقق السببيّه إنّما هو بتحقيق سبب الحرمة، و هو مركّب من أمرين: العنب و غليانه، و المتيقّن السابق فى الزبيب لم يكن إلّا أحدهما و هو

العنب، و واضح أنه بمجرد أنه لا يكون سببا للحرمة حتى نستصحب سببته المتيقنه سابقا.

بقي شيان:

الأول:

أنه ربما يتوهم تعارض استصحاب الحرمة التعليقيه للزبيب مع استصحاب حليته الثابته قبل الغليان بالقطع.

و أجيب عن ذلك بوجهين:

الأول: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره في دوره الأخير من أن استصحاب الحرمة حاكم على استصحاب الحليته، فإن الشك في حليته بعد الغليان مسبب عن الشك في حرمة على تقدير الغليان، إذ لو لا احتمال الحرمة عند الغليان لكنا قاطعين بالحليته، فلا موجب للشك في الحليته إلا الشك في الحرمة التعليقيه، فإذا جرى الاستصحاب في السبب، يرتفع موضوع جريانه في المسبب فلا تعارض (١).

و هذا الجواب غير تام- كما أفاده صاحب الكفايه في هامش الكفايه (٢):-

أولاً: بأن الشك في أحدهما ليس مسببا عن الشك في الآخر، إذ ليس لنا إلا شك واحد، و هو الشك في حكم الزبيب، و أنه هل هو الحرمة عند الغليان و الحليته المعنيه بالغليان أو لا حرمة أصلا بل الحكم هو الحليته المطلقه؟ و هذا الشك الواحد مسبوق بيقينين في حاله العنبيه: اليقين بالحرمة على تقدير الغليان، و اليقين بالحليته المعنيه، و ليس الشك بعد غليان الزبيب شكاً آخر مغايراً للشك في الحليته المعنيه و الحرمة على تقدير الغليان، الثابتين قبل الغليان بل هو هو بعينه، فإذا لم يكن الشك متعدداً، فأين السببيه و المسببيه؟

١- أجود التقريرات ٢: ٤١٣-٤١٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٦٩.

و ثانيا: بأن الاستصحاب السببي يكون حاكما على المسببي فيما إذا كان أحد طرفي المشكوك بالشك المسببي من آثار الاستصحاب السببي، و بعبارة أخرى: فيما إذا كان الترتب شرعيا، كما في طهاره الثوب النجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، و ليس كل أصل سببي حاكما على الأصل المسببي ما لم يكن كذلك، و المقام ليس كذلك، فإن عدم الحليته ليس من آثار استصحاب الحرمة شرعا، بل يكون من لوازمه العقليته من جهة التضاد بين الحرمة و الحليته و عدم إمكان اجتماعهما، و وجود أحد الضدين مستلزم لعدم الآخر عقلا، فموضوع استصحاب بقاء الحليته - و هو الشك - باق، فيجري و يعارض استصحاب الحرمة.

و لشيخنا الأستاذ قدس سره تقريبا آخر في دورته السابقة، و هو: أن استصحاب الحرمة على تقدير الغليان بنفسه تعبد بأمرين: الأول: فعليته الحرمة عند الغليان، و الثاني: عدم حليته الزبيب بعد الغليان، إذ لا معنى للحكم بالحرمة مع عدم الحكم بعدم الحليته و الإباحه، و حينئذ لا شك في الحليته بعد الغليان حتى نستصحبها، بل نقطع بالتعبد بالاستصحابي بعدم الحليته، و لا يلزم في الأصل السببي الجارى في الشبهات الحكمية أن يكون الترتب شرعيا، و إنما هو معتبر في الأصول السببية الجارية في الشبهات الموضوعية (١).

و فيه: أن لنا حكيمين نقطع بكون أحدهما عاميا و الآخر خاصيا، و لا- نميز العام من الخاص، إذ نعلم إجمالا إما بعموم الحرمة التقديرية للعنب و الزبيب و خصوص الحليته بما قبل الغليان فيهما، أو بعموم الحليته للزبيب قبل الغليان و بعده و خصوص الحرمة التقديرية للعنب، فكما يمكننا إثبات عموم الحرمة

و عدم الإباحه للزيب بالاستصحاب التعليقى يمكننا إثبات عموم الحليّه لما قبل الغليان و ما بعده بالاستصحاب التنجيزى، أى استصحاب الحليّه الثابته قبل الغليان، فلما ذا يتقدّم الأوّل على الثانى؟

و الجواب الثانى- و هو الصحيح- ما أفاده فى الكفايه (١)، و توضيح ما أفاده و تبين ما أرادته من عبارته- و إن كانت قاصره عن بيان مرامه- هو أنّ استصحاب الحليّه يجرى فيما إذا لم يكن أصل موضوعى يثبت كونها مغتياه بالغليان، و معه لا- مورد لاستصحابها بعد الغليان، نظير ما ذكرنا فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى من أنّه لا يجرى إذا أثبت بالأصل كون الحدث الموجود هو الحدث الأصغر، و فى المقام كذلك، لأنّ حليّه الزيب أمر قطعى لا- نشكّ فيها، فإنّه من الطيبات التى أحلّها الله تعالى قطعاً، و لا نحتاج فى إثباتها إلى استصحاب الحليّه الثابته له قبل صيرورته زيباً.

نعم، نشكّ فى أنّ هذه الحليّه فى حال الزيبه هل هى الحليّه الثابته له فى حال العنيه، التى كانت مغتياه بالغليان، أو أنّها حليّه جديده غير تلك الحليّه؟

فإذا استصحبنا تلك الحليّه المغتياه و حكمنا بأنّ الحليّه الموجوده فى هذا الحال أيضا هى الحليّه المغتياه بالغليان، فلا معنى بعد ذلك لاستصحابها بعد الغليان، إذ لا نحتمل- بعد كونها مغتياه- بقاءها بعد حصول الغايه حتى نستصحبها.

و بعبارته أخرى: نستصحب كلّ ما كان ثابتاً للعنب من الحرمة على تقدير الغليان، و الحليّه المغتياه فى حال عنيته و صفه الزيبه له، و نقول: قبل صيرورته زيباً يحرم بالغليان و تزول عنه الحليّه فالآن كما كان.

الثانى:

هل يجرى الاستصحاب التعليقى- على القول به- فى خصوص

الأحكام أو يعمّ الموضوعات و متعلقات الأحكام أيضا، فإذا شككنا في ثوب أنّه من المأكول أو من غيره هل يمكن القول بصحة الصلاة فيه بأن يقال: إنّ هذه الصلاة التي نأتى بها في الثوب المشكوك كانت بحيث لو وقعت قبل لبس هذا الثوب لم تكن واقعه في غير المأكول و صحيحه يقينا فالآن كما كانت، أو لا يمكن؟

ذهب شيخنا الأستاذ إلى الثانى، نظرا إلى اختلال الركن الركين من الاستصحاب، و هو بقاء الموضوع، فإنّ ما نريد استصحابه التعليقى - و هو صحه الصلاة - لم يكن متحققا سابقا كما أنّ الأمر فى المثال المعروف للاستصحاب التعليقى أيضا كذلك، فإنّ موضوع الحرمة التعليقيه - و هو عصير العنب، الذى هو ماء متكوّن فيه - غير محرز بل مقطوع العدم فى عصير الزبيب، الذى هو ماء خارجى يمتزج بأجزاء الزبيب و يسمّى عصير الزبيب (١).

هذا، و ما أفاده من لزوم إحراز الموضوع فى الاستصحاب، و أنّه ركن ركين، و ما ناقش فى المثال المعروف تامّ فى محله، أمّا ما أفاده من عدم إحراز الموضوع فى مثال الصلاة فى اللباس المشكوك ففيه: أنّ الموضوع ليس هو الصلاة الخارجيه، لعدم كونها متعلّقه للوجوب قطعا، بل الموضوع هو طبيعى الصلاة، و حينئذ نقول: كان طبيعى الصلاة قبل ساعه بحيث لو أوجد لا وجد فى المأكول و الآن كما كان.

و لكنّ التحقيق عدم الجريان، لما مرّ غير مرّه من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون موضوعا ذا حكم أو حكما شرعيّا، و الصلاة بوجودها الفرضى لا تكون حكما و لا موضوعه لحكم من الأحكام، فإنّ سقوط الأمر و غيره من

الآثار إتما هو أثر للصلاه بوجودها الخارجى، فالصلاه و إن كانت قبل ساعه بحيث لو وقعت لوقعت فى المأكول أو بحيث لو وقعت لم تكن واقعه فى غير المأكول إلّا أنّ هذه القضيه الفرضيه التعليقيه ليس لها أثر أصلا، فلا يمكن استصحابها، وهكذا لا يمكن استصحاب الغسل على تقدير وقوع الثوب فى الحوض بأن يقال: هذا الثوب الواقع فى الحوض لو وقع قبل ساعه لغسل يقينا فالآن كما كان، لأن الطهاره من آثار الغسل الخارجى لا الفرضى، و إلّا لاسترحنا من غسل المتنجسات بفرض الغسل.

فتلخص من جميع ما ذكرنا أنّ الاستصحاب التعليقى لا-يجرى- على القول به- فى الموضوعات، بل يختص بالأحكام، فإنّ الحكم التقديرى نفسه أثر قابل للاستصحاب دون الموضوع التقديرى، فالبناء على جريان الاستصحاب فى الموضوع التقديرى بناء فاسد مبنى على بناء فاسد آخر، و هو جريان أصل الاستصحاب التعليقى، و هو أيضا مبنى على بناء فاسد ثالث، و هو جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه.

التنبه السابع: فى استصحاب أحكام هذه الشريعه عند الشك فى النسخ،

و يلحق بذلك استصحاب أحكام الشرائع السابقه.

و هنا إشكال مشترك فى المقامين، و هو أنّ الموضوع غير باق، حيث إنّ من كانت صلاه الجمعه- مثلا- واجبه عليه فى أول الشريعه و زمان الحضور قد مات، و الموجود فى زمان الغيبه لم تكن صلاه الجمعه واجبه عليه فى زمان حتى يستصحب فى حقّه. و هكذا الكلام فى أحكام الشرائع السابقه.

و أجاب عنه الشيخ قدس سرّه: أولا: بأننا نفرض الكلام فىمن أدرك الزمانين:

زمان الغيبه و زمان الحضور، و أدرك الشريعتين، و إذا جرى الاستصحاب فى

حقّه، يثبت الحكم للباقي بقاعده الاشتراك (١).

و فيه: أنه لو دلّ دليل على ثبوت حكم في حقّ المدرك للزمانين، فالأمر كما أفاده، أمّا ثبوت ذلك بالأصل في حقّه فلا يوجب ثبوته في حقّ غيره ممّن لا يكون له يقين و شكّ. و بعبارة أخرى: قاعده الاشتراك لا بدّ في جريانها من إحراز اتّحاد الصنف، و تثبيت بها الأحكام- الثابته في حقّ بعض أفراد المكلفين في لسان الأدلّه- في حقّ غيره ممّن يكون متّحدا معه صنفا لا غير من يكون كذلك، فإذا سأل سائل عن حكم الذهاب بريدا و الإياب بريدا فأجابه الإمام عليه السّلام بوجوب القصر، نعمّم الحكم بالقاعده لغير هذا الرّجل السائل من المسافرين، لا الحاضرين، فمقتضى القاعده هو جريان استصحاب أحكام هذه الشريعة في حقّ كلّ من يكون على يقين منها و شكّ في بقائها، لا من لا يقين له بثبوتها في حقّه أصلا.

و ثانيا: بأنّ الحكم ثابت لطبيعيّ المكلف من غير مدخلية أشخاص المكلفين في ذلك (٢).

و الظاهر أنّ غرضه قدّس سرّه أنّ الأحكام جعلت بنحو القضايا الحقيقيّة على أفراد المكلفين من غير خصوصيّة لبعض دون بعض و جماعه دون جماعه، فإذا علمنا بجعل حكم في هذه الشريعة أو في الشرائع السابقة- بحيث لو لم نحتمل نسخه، لكان فعليا في حقّها أيضا، و شكّنا في بقائه من جهة احتمال النسخ- فلا مانع من استصحابه، لتماميّة أركانه كما لا يخفى.

و إشكال آخر مختصّ باستصحاب أحكام الشرائع السابقة، و هو أنّنا نعلم إجمالا بنسخ كثير منها، و نحتمل أن يكون المشكوك من المنسوخ، و لا يجرى

١- فرائد الأصول: ٣٨١.

٢- فرائد الأصول: ٣٨١.

الاستصحاب و لا غيره من الأصول في أطراف العلم الإجمالي.

و جوابه ظاهر، فإنّ العلم الإجمالي و إن كان موجودا إلّا أنّه انحلّ بالظفر بالمقدار المعلوم بل أكثر.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه استشكل في جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقه بدعوى أنّ الشرائع السابقه إن كانت منسوخه بجميع أحكامها- بأن كانت أحكام الشرائع اللاحقه أحكاما جديده بعضها مغاير و بعضها مماثل لها- فعدم الجريان واضح، و إن لم تكن كذلك، فاستصحاب بقاء ما شكّ في نسخه لا يثبت كونه ممضى في شريعتنا(١).

و فيه: أنّ نسخ شريعته لا- يكون إلّا بتبديل بعض أحكامها، حيث إنّ الأنبياء صلوات الله عليهم- سفراء من الله لا- يبلغون إلّا الأحكام الإلهيه التي جعلها الله تعالى على عباده، فهم صلوات الله عليهم- بلا تشبيه من قبيل وزراء سلطان واحد في أنّ اللاحق ينسخ من قوانين السابق ما أمره السلطان بنسخه، و يبقى الباقي على حاله، لا من قبيل وزراء سلاطين متعدّده في كون كلّ منهم يجعل قوانين برأسه ربما يوافق بعضها ما جعله الآخر اتفاقا.

ثمّ لا يكون الاستصحاب مثبتا، ضروره أنّه بنفسه إمضاء، و هل يكون التعيّد بعدم نقض اليقين بثبوت حكم في الشريعته السابقه بالشكّ- الذي هو أحد مصاديق «لا تنقض اليقين بالشكّ» الثابت في شريعتنا- إلّا إمضاء لثبوتيه في شريعتنا؟

هذا، و لكنّ الإشكال في أصل استصحاب عدم النسخ، فإنّ النسخ لو كانت حقيقته رفعا، لكان الاستصحاب جاريا بلا إشكال، لكنّه مستلزم

للبداء بمعناه الحقيقي الذي هو ظهور ما خفي، المستحيل في حقه تعالى، فلا محاله تكون حقيقته دفعا، و إذا كان كذلك، فلا يقين بالجعل بالنسبه إلى من يكون في زمن الغيبه أو في زمان الشريعة اللاحقه حتى يستصحب بقاؤه.

و ما ادّعاء المحدث الأسترآبادى من الإجماع بل دعوى الضروره على ذلك، إن أراد استصحاب ما احتمال نسخه، فإثباته بالإجماع فضلا عن الضروره مشكل جداً. و إن أراد مجرد بقاء الأحكام و عدم ارتفاعها باحتمال نسخها لا من جهة الاستصحاب، فهو متين من جهة قيام الدليل على استمرار الأحكام إلى يوم القيامة، مضافا إلى كفايه نفس الإطلاقات، حيث لم يقيد وجوب الحجّ و غيره بزمان خاص، و لم أذكر موردا مما نشكّ في نسخه لا يكون لدليله إطلاق، فظهر أنّ ما سلّمناه سابقا من جريان استصحاب عدم النسخ في غير محلّه.

التنبیه الثامن:

اشاره

أنّه هل تترتب بالاستصحاب آثار نفس المستصحب و آثار لوازمه العقلية أو العاديه معا، أو لا يترتب إلّا آثار نفس المستصحب؟ و ليعلم أنّ محلّ البحث ما يكون للمستصحب لازم بقاء فقط، أمّا إذا كان اللازم العقلي أو العادى لازما له حدوثا و بقاء، فيكفى استصحاب نفس اللازم لترتيب آثاره، فإنّه أيضا متيقن الحدوث مشكوك البقاء كملزومه.

ثمّ إنّ صاحب الكفايه جعل منشأ النزاع و الخلاف هو أنّ مفاد أخبار الاستصحاب هل هو التعبد بالمستصحب و تنزيله بلحاظ أثر نفسه فقط حتى تكون آثار لوازمه خارجه عن دائره التنزيل و التعبد، أو يكون مفادها هو تنزيل المستصحب بلوازمه، أو يكون تنزيله بلحاظ مطلق أثره- و لو كان مع الواسطه- حتى تكون آثار لوازمه متعبدًا بها إمّا بتبع التعبد بلوازمه كما في الوجه الثانى، أو

بنفسها كما في الوجه الأخير، حيث إنّ نفس اللوازم- عليه- غير ملحوظه (١)؟

و لا فرق بين الوجهين الأخيرين إلّا من حيث اختلاف لسان الدليل.

و مثاله المعروف ما مثل به الشيخ قدّس سرّه من أنّه إذا فرضنا أنّ زيدا مريض نائم تحت اللحاف فجاء أحد و سلّ سيفه و قدّه بنصفين و شككنا في حياته في هذا الحال و عدمها، فاستصحب بقاء الحياه إلى زمان وقوع السيف عليه إن كان مثبتا للازمه- و هو القتل العمدي- يترتب عليه حكمه، و هو جواز الاقتصاص من القاتل، و غيره من الأحكام، و إلّا فلا يترتب عليه (٢).

و قبل الورود في البحث لا بدّ من بيان ما به تفرق الأمارات عن الأصول.

فنعول: صريح كلام الشيخ و شيخنا الأستاذ قدّس سرّهما هو أنّ الفرق من جهة أنّ الأماره لم يؤخذ الشكّ و الجهل في موضوعها، و إنّما يكون موردها الجهل، و هذا بخلاف الأصول، فإنّ الشكّ أخذ في موضوعها (٣). و بهذا جعل قدّس سرّه الأصول متأخره عن الأمارات بمرتين.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه فرّق أيضا بينهما بأنّ المجعول في باب الأمارات هو نفس الكاشفيّه و المحرزيّه، بخلاف باب الأصول، فإنّه هو الجرى العملي الذي هو أثر اليقين و الإحراز (٤).

و صاحب الكفايه جعل المجعول في باب الأصول هو الحكم المماثل للمستصحب إن كان حكما، و الحكم المماثل لحكم موضوعه إن كان موضوعا (٥).

١- كفايه الأصول: ٤٧٢.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

٣- فرائد الأصول: ١٩٠-١٩١، أجود التقريرات ٢: ٤١٥.

٤- أجود التقريرات ٢: ٤١٦.

٥- كفايه الأصول: ٤٧٢.

و التحقيق: أنّ المجعول في باب الاستصحاب هو نفس اليقين، و أنّ الشارع تعيّدنا بإبقاء نفس اليقين بقوله: «لا تنقض اليقين» و الجرى العملى إنّما هو من آثار التعيّد ببقاء اليقين، لا أنّه نفس المتعبد به، فيرد على شيخنا الأستاذ قدّس سرّه نظير ما أورده هو قدّس سرّه على صاحب الكفايه في باب حجّيه الأمارات من أنّ المجعول فيها ليس صفه المنجزيه، بل المجعول هو صفه المحرزيه، و المنجزيه من آثارها(١).

و ما أفاده صاحب الكفايه من جعل الحكم المماثل و إن كان ممكنا في مقام الثبوت إلّا أنّه مشكل في مقام الإثبات و دلالة الدليل، حيث إنّ ظاهر «لا تنقض اليقين» هو الحكم بإبقاء اليقين لترتيب آثاره لا غير.

و أنّ(٢) الجهل مأخوذ في موضوع أدلّه اعتبار الأمارات و الأصول، و ذلك لما تقدّم من أوّل بحث التعبدى و التوضيلى إلى هنا مرارا من أنّ الجاعل للحكم- و لو كان غير حكيم- لا- يعقل أن لا- يدرى موضوع حكمه، و يستحيل مع التفاته إلى انقسام موضوع حكمه إلى قسمين أو الأقسام أن يحكم على موضوع مهمل بل إمّا يعتم حكمه لجميع الأقسام أو يخصّه به بقسم دون قسم، و لا يبتنى هذا على إمكان تقييد متعلّق الحكم بالانقسامات اللاحقه بالحكم و إن أثبتنا إمكانه في محلّه، فإنّ تقييد موضوع دليل الأماره بالجاهل بالواقع من الانقسامات السابقه على الحكم بحجّيه الأماره، فدليل الأماره لا بدّ و أن يكون إمّا عامّا للعالم بالواقع و الجاهل به أو يكون مختصّا بالجاهل، و حيث لا يمكن شموله للعالم، لاستلزامه التصويب فلا محاله يختصّ بالجاهل، فالجهل كما أخذ في موضوع الأصول كذلك أخذ في موضوع الأمارات، فهذا الفرق غير فارق، بل الفرق

١- أجود التقريرات ٢: ٧٦.

٢- عطف على قوله: أنّ المجعول ...

بينهما أنّ دليل الأماره أخذ الشكّ و الجهل فى موضوعه حدوثا فقط، بخلاف دليل الاستصحاب و غيره من الأصول، فإنّ الشكّ أخذ فى موضوعه حدوثا و بقاء.

بيان ذلك: أنّ الأماره بإعانه دليل اعتبارها مزيله للجهل، و علم تعيّد، فالمكلف قبل قيام الأماره جاهل بالحكم الواقعى، و بقيامها يصير عالما به تعبدا. و يستفاد ذلك من قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* (١) بناء على دلالة على حجّيه الفتوى أو مطلق خبر الواحد، حيث أخذ فى موضوعه عدم العلم، كما أنّه يستفاد عدم كون من قامت عنده الأماره جاهلا من إطلاق «العارف» و «الفقيه» و «العالم» عليه فى قوله عليه السّلام: «انظروا إلى من روى حديثنا» إلى أن قال: «و عرف أحكامنا» (٢) فإنّ معرفه الأحكام ليست بالعلم إلّا نادرا بل تكون بهذه الطرق المنصوبه. و قوله عليه السّلام: «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا» (٣) حيث إنّ معرفه معانى كلامهم عليهم السّلام ليست على وجه العلم الوجدانى، و يمكن استفاده ذلك من قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* بناء على أنّ المراد: فاسألوهم كى تعلموا بالسؤال، و من المعلوم أنّ قول المفتى أو المخبر الواحد لا يوجب العلم الوجدانى.

و بالجمله، الأماره أخذ الجهل فى موضوع دليل اعتبارها حدوثا و لكنّها مزيله له بقاء، و هذا بخلاف دليل الاستصحاب، فإنّ الجهل و الشكّ أخذ فى موضوعه حدوثا و بقاء، حيث إنّ الشارع يعترف بمقتضى قوله: «من كان على

١- النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

٢- الكافى ١: ٤٧- ١٠ و ٧: ٤١٢- ٥، التهذيب ٦: ٢١٨- ٥١٤ و ٣٠١- ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٣٦، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٣- معانى الأخبار: ١- ١، الوسائل ٢٧: ١١٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٧.

يقين فشك» أنّ المستصحب - بالكسر - شك، ففي عين اعتبار كونه متيقنا بمقتضى قوله: «لا تنقض اليقين» اعتبر كونه شاكا أيضا بمقتضى قوله: «فشك» و لا تنافي بين الاعتبارين و إن كان اليقين و الشك لا يجتمعان بوجودهما الخارجى إلا أنه لا مانع من اجتماعهما بوجودهما الاعتبارى.

و بذلك ظهر وجه تقدّم الأماره على الاستصحاب و سائر الأصول، فإنّ دليل الاستصحاب يعين حكم من كان جاهلا، و من قامت عنده الأماره لا يكون جاهلا.

و بعبارة أخرى: الاستصحاب أماره حيث لا أماره، نظير ما ذكره فى الغلبه من أنّها أماره حيث لا أماره.

هذا، و لكنّ الإنصاف عدم تماميته ما ذكرنا من أنّ الشارع اعتبر الشاك متيقنا فى البقاء فى عين اعتباره شاكا، فإنّه ممنوع ثبوتا و إثباتا.

و الذى يقتضيه النظر الدقيق هو أنّ الاستصحاب مشترك مع الأماره فى الأماريه و الكاشفيّه، و عدم كون المستصحب شاكا فى نظر الشارع بقاء، و مع ملاحظه دليل «لا تنقض» - و إن كان شاكا مع قطع النظر عنه - فهو متيقن فى نظر الشارع بنفس دليل «لا تنقض» كما هو شأن كلّ متعلّق حكم أو موضوعه بالنسبه إليه، مثلا: الصلاه غير واجبه مع قطع النظر عن أقيموا الصلاه* (١) و واجبه مع ملاحظته، فدليل الاستصحاب كدليل الأماره مزيل للشكّ بقاء، كما أنّ الجهل و الشكّ مأخوذ فى موضوع دليل كلّ منهما، و الشارع تمّ كاشفيّه ما له كشف ناقص فى الاستصحاب، حيث جعل اليقين - الذى كان كاشفا حدوثا فقط - كاشفا بقاء أيضا، كما تمّ نقض كاشفيّه الأماره، فكلّ منهما أماره كاشفه

عن الواقع، و مع ذلك تقدّم الأمارات على الاستصحاب كما يقَدّم الاستصحاب على الأصول.

أمّا وجه تقديم الاستصحاب على الأصول الثلاثة فهو عين وجه تقديم غيره من الأمارات عليها، و هو أنّ المأخوذ في موضوع الأصول هو الشكّ و الجهل، و الاستصحاب رافع للشكّ و محرز للواقع كغيره من الأمارات، فبعد جريانه يرتفع موضوع الأصول، فيتقدّم عليها تقدّم الحاكم على المحكوم.

و أمّا وجه تقديم الأمارات على الاستصحاب- مع كونه أيضا أماره- فهو أنّ كلّ من الدليلين و إن كان أخذ الجهل في موضوعه إلّا أنّ دليل الأماره مطلق من حيث اللفظ، و إطلاقه شامل لموارد ثلثه: مورد العلم الوجداني على الخلاف، و العلم التعبدي عليه، و الجهل بالواقع- و هذا بخلاف دليل الاستصحاب، حيث إنّ مختصّ بمورد الجهل و الشكّ، الظاهر في مورد عدم العلم بجميع مراتبه حتى التعبدي منه- و لا مقيّد لفظي لإطلاق دليل الأماره، بل هو مقيّد بالدليل العقلي بغير مورد العلم بالواقع، للزوم التصويب، و القدر المتيقّن من التقييد هو التقييد بغير مورد العلم الوجداني بالواقع، أمّا مورد الجهل بالواقع و مورد العلم التعبدي الحاصل بدليل الاستصحاب فهما باقياّن تحت إطلاق دليل الأماره، فتقدّم الأماره على الاستصحاب مع كونه أيضا أماره من جهه أنّ موضوعه هو الجهل و الشكّ، و دليل الأماره مثل قوله عليه السّلام: «لا عذر لأحد في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا»^(١) رافع لموضوعه، حيث إنّ ظاهر أخذ الشكّ في لسان دليل الاستصحاب هو أخذه من كلّ جهه بحيث لم يكن للشاكّ وجدانا علم بالواقع أصلا و لو تعبدا، و قد عرفت أنّ موضوع دليل الأماره

١- اختيار معرفه الرّجال: ٥٣٥-٥٣٦-١٠٢٠، الوسائل ٢٧: ١٤٩-١٥٠، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٠.

لا يرتفع بالعلم التعبدي الاستصحابي، بل يشمل دليلها العالم بالعلم الوجداني والتعبدى، والجاهل، غايه الأمر أنه خرج عن تحته العالم بالعلم الوجداني بالدليل العقلي. هذا أولاً.

و ثانياً: نقول: سيجىء إن شاء الله فى بحث التعارض أن تقديم أحد العامين أو المطلقين المتعارضين على الآخر إذا استلزم إخراج أكثر الأفراد عن تحته وإبقاء الفرد النادر المستهجن، دون العكس، يتعين العكس فى مقام التقديم، وهذا نظير تقديم دليل الاستصحاب على قاعده الفراغ، حيث إنه ما من مورد من مواردنا - إلا نادراً - إلا ويجرى فيه الاستصحاب، فتقديم دليل الاستصحاب يوجب تخصيص دليلها بالفرد النادر المستهجن، والمقام من هذا القبيل، فإن البينه أو الثقه مثلاً لا محاله يخبر عن أمر حادث مسبق بالعدم، والأصل عدم حدوث ما أخبر بحدوثه، فلو قدمنا دليل الاستصحاب على دليل الأماره، يلزم تخصيص دليلها بموارد لا يجرى فيها الاستصحاب، وهى نادره جداً، فالتخصيص مستهجن لا يصار إليه.

ثم إن صاحب الكفايه أفاد فى وجه ما هو المعروف من حججه مثبتات الأمارات دون الأصول أن الأمارات حيث إنها مخبره عن الواقع، والإخبار بالشىء إخبار بلوازمه أيضاً، والدلالات الالتزاميه للكلام كالدلالات المطابقيه، فإذا أخبرت البينه بأن زيدا أكل السم، يدل بالمطابقه على أكله السم وبالالتزام على موته بذلك، فحججه إخبارها شرعا تستدعى ثبوت موته أيضاً. وهذا بخلاف الأصول، فإنه لا حكايه فيها، فلا بد من الاقتصار على مقدار ما ثبت التعبد به (١).

وفيه: أنّ هذا إنّما يتمّ فيما يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن لازمه بأن يكون اللزوم لزوماً بيننا بالمعنى الأخص بحيث يلزم من تصوّر الملزوم تصوّر اللازم، كالإخبار عن طلوع الشمس، الملازم للإخبار عن وجود النهار، وأمّا فيما لا يكون كذلك ممّا لا يكون المخبر ملتفتاً إليه من اللوازم، فليس الإخبار عن الملزوم إخباراً عنه وحاكياً عنه حتى يشمل دليل حجّيه الخبر، فإنّ الإخبار وحاكياً متقومٌ بالقصد، ولذا لا يكفر من تكلم بكلام لازمه تكذيب النبي صلى الله عليه وآله مع عدم التفاته إلى الملازمه.

وشيخنا الأستاذ قدس سرّه أفاد في المقام أنّ دليل الأماره يثبت علماً تعبدياً بالملزوم، و من المعلوم أنّ العلم بالملزوم مع العلم بالملازمه وجدانا ينتج العلم باللازم وجدانا، مثلاً: العلم بالتغيّر و العلم بملازمته للحدوث ينتج العلم بحدوث ما علم بتغيّره، فإذا كانت الأماره علماً بالملزوم تعديداً، فبضميمه علمنا الوجداني بالملازمه نعلم باللازم أيضاً وجدانا، وأمّا الاستصحاب - فحيث لا يكون المجعول فيه هو العلم، بل تعلق التعبد بالجرى العملى على طبق اليقين السابق - لا يقتضى إلّا ترتيب آثار ما هو متيقن، و اللازم لم يكن متيقناً فى السابق حتى يجب الجرى على طبقه، و إلّا لما احتجنا إلى استصحاب الملزوم فى ترتيب آثار اللازم، بل استصحبنا نفس اللازم. و بهذا ظهر أنّ التعبد لم يقع بإبقاء المستصحب بلوازمه، حيث لم تكن متيقنه فى السابق.

و الكلمه المعروفه - من أنّ أثر الأثر - مختصه بما إذا كانت جميع الآثار عقليه أو شرعيه بأن كان الأثر الأخير معلولاً لسابقه تكويناً و هو أيضاً كان معلولاً تكويناً أيضاً لما قبله و هكذا حتى ينتهى إلى الأوّل، كما فى الموت المعلول لأكل السمّ، المسبب عن تقديم الطعام المسموم إلى الأكل، أو تشريعاً، كنجاسه الثوب الملاقي للماء الملاقي للبول، و أمّا إذا كان أحد الأثرين مثلاً شرعيّاً

و الآخر عقلياً، فهذا الكلام ساقط من أصله، ضروره أنّ جواز القصاص - الذي هو أثر شرعى للقتل الذي هو أثر عقلى لبقاء حياه زيد النائم تحت اللحاف إلى زمان قدّه نصفين - ليس أثراً لبقاء الحياه (١).

و هذا الذي أفاده قدّس سرّه لا يمكن المساعدة عليه، إذ العلم الوجدانى بالملزوم و إن كان بعد العلم بالملازمه يوجب العلم باللازم إلّا أنّ العلم بالملزوم تعييدا مع العلم الوجدانى بالملازمه لا يستلزم العلم باللازم لا وجدانا، ضروره أنّا نحتمل موت زيد فى المثال - إذا أخبرت البيئه بحياته حال قدّه نصفين بالسيف - قبل وقوع السيف عليه، و لا تعبداً، بدهه أنّ التعبّد بوجود الملزوم لا يستلزم التعبّد بوجود لازمه بل هو تابع لدلاله الدليل.

و أيضا ما أفاده من أنّ المجعول فى باب الاستصحاب هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق قد عرفت أنّه خلاف ظاهر الأخبار. و قد اختار قدّس سرّه فى مبحث القطع أنّ المجعول فى الاستصحاب هو صفه المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات و العلم من حيث الجرى العملى (٢)، فإذا كان المجعول فى البابين أمرا واحداً، فما الفارق فى المقام؟

فالتحقيق: أنّ ما اشتهر من حجّيه مثبتات الأمارات دون الأصول ممّا لا - أصل له و لا - يبتنى على أساس صحيح، بل مثبتات الأمارات أيضا فى نفسها غير حجّه ما لم يدلّ دليل من الخارج على حجّيتها. و كلا القسمين - أى ما دلّ دليل خارجى على حجّيه مثبتاته و ما لم يدلّ دليل كذلك عليها من الأمارات - موجود.

فمن القسم الأوّل: باب الحكايات بأجمعها من أخبار الآحاد و البيئات

١- أجود التقريرات ٢: ٤١٦-٤١٨.

٢- أجود التقريرات ٢: ١٢ و ١٤.

و الأقرارير، فإنَّ السيره القطعيه العقلائيه جرت على الأخذ بلوازمها و لو مع ألف واسطه.

و من القسم الثانى: فتوى الفقهاء- كما هو المنصوص- بحجّيه الظنّ للمتخير فى القبله مع أنه لم يفت أحد- فيما نعلم- بثبوت لازمه، و هو دخول الوقت و جواز الصلاه بمجرد وصول الشمس إلى النقطه التى يظنّ أنّ القبله فى طرفها إذا كان وصولها إلى طرف القبله ظهر ذلك المكان.

و بعد ذلك ينبغى التنبيه على أمرين:

الأول:

ذكر كاشف الغطاء قدّس سرّه أنه لو بنينا على حجّيه الأصل المثبت فى نفسه و شمول أدلّه الأصول لمثبتاتها أيضا، لا يمكن الالتزام بحجّيتها لمانع، و هو معارضه استصحاب بقاء الملزوم، المثبت لوجود لازمه باستصحاب عدم حدوث لازمه، فلو كان المقتضى لشمول أدلّه الأصول لمثبتاتها موجودا لكانت المعارضه الدائميّه تمنع عن ذلك، فإنّ الشكّ فى وجود اللازم دائما مسبوق بيقينين: استصحاب أحدهما مثبت له، و هو اليقين بوجود الملزوم، و الآخر ينفيه، و هو اليقين بعدم حدوث اللازم فى زمان (١).

و أجاب عنه شيخنا الأنصارى قدّس سرّه بأنّ استصحاب بقاء الملزوم، المثبت للّازم حاكم على استصحاب عدم حدوث اللازم، إذا الشكّ فى وجود اللازم و عدمه لا منشأ له إلّا الشكّ فى بقاء الملزوم، فإنّا لو تيقّنا بحياه زيد إلى زمان وقوع سيف الضارب عليه، لا نشكّ فى استناد قتله إلى الضارب أصلا (٢).

و ما أفاده قدّس سرّه- كما أفاد شيخنا الأستاذ (٣) قدّس سرّه- تامّ من وجه و غير تامّ من

١- كشف الغطاء: ٣٥.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤١٨-٤١٩.

وجه آخر، فإن وجه حجّيه الأصل المثبت لو كان ثبوت التعيّد بكلّ من اللازم و الملزوم بدليل واحد نظير الحكم الانحلالى، فما أفاده غير تامّ، إذ الشكّ فى ثبوت اللازم و إن كان مسبباً عن الشكّ فى ثبوت ملزومه إلّا أنّ التسبّب ليس بشرعى، و بدونه لا يكون الأصل السببى حاكماً، لما مرّ غير مرّه من أنّه لا بدّ فى حكومته أن يكون المشكوك بالشكّ المسببى من الآثار الشرعيّه للمشكوك بالشكّ السببى، و المفروض فى المقام أنّه من اللوازم العقليّه أو العاديّه له لا من آثاره الشرعيّه.

و لو كان الوجه ثبوت التعيّد بالملزوم بما له من الأثر بلا واسطه أو مع الواسطه بدعوى أنّ أثر أثر الشىء أثر لذلك الشىء، فما أفاده تامّ، إذ على هذا الوجه ليس فى البين إلّا تعيّد واحد متعلّق بالملزوم بجميع آثاره، فإذا ثبت الملزوم بالتعيّد الاستصحابى، يثبت بجميع آثاره، و منها أثر اللازم، و يكون هذا الاستصحاب حاكماً على استصحاب عدم حدوث اللازم، إذ التسبّب على هذا شرعى، فإنّ المفروض أنّ التعيّد بأثر الملزوم بعينه تعيّد بأثر لازمه، فيكون مثل التعيّد بطهاره الثوب النجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، و هذا بخلافه على الوجه الأوّل، فإنّ التعيّد - عليه - متعدّد: تعيّد ببقاء الملزوم، و آخر بحدوث لازمه، فإذا فرضنا فى التعيّد الثانى أنّ عدم حدوث اللازم أيضاً متيقّن و مشكوك، يشمله دليل الاستصحاب فى نفسه، فيتعارض الاستصحابان.

الأمر الثانى:

التزم شيخنا الأنصارى قدّس سرّه بحجّيه الأصل المثبت إذا كانت الواسطه خفيّه بحيث يرى العرف الأثر أثراً لذى الواسطه (١).

و تبعه صاحب الكفايه فى ذلك، و زاد عليه ما إذا كانت الواسطه جليّه

بمرتبه من الجلاء يكون التعبد بذيها مستلزما للتعبد بها عند العرف. و بين لذلك موردين:

أحدهما: ما يكون بينهما تضاييف، كالفوقيه و التحتيه، و التقدّم و التأخر، فإن المتضاييفين متكافئان لا ينفك أحدهما عن الآخر في مقام القوه و الفعلية، فإذا فرض أنّ زيدا أبو عمرو بالقوه، فلا محاله يكون عمرو أيضا ابن زيد بالقوه، و هكذا في مقام الفعلية، فالتعبد بأبوه زيد بنظر العرف مستلزم للتعبد ببؤه عمرو، فإن الأبوه و البؤه عندهم مطلب واحد يعبر عنه بتعبيرين، و هكذا غيرهما من المتضاييفات.

و الآخر: ما يكون أحدهما معلولا للآخر أو كان كلاهما معلولا لعلّه ثالثه، كوجود النهار، المعلول لطلوع الشمس، أو وجود النهار و الضوء المعلولين لطلوع الشمس، فإن التفكيك كما لا يمكن بين المعلول و العله أو المعلولين لعلّه ثالثه واقعا، كذلك لا يمكن عرفا بحسب التعبد (١).

و هذا الذي أفاده و إن كان تاما كبرى إلا أنه لا صغرى لهذه الكبرى، ضروره أنّ المتضاييفين لا يعقل التفكيك بينهما قوه و فعلا و يقينا و ظنا و شكّا، فإذا فرض اليقين بأبوه زيد لعمرو، لا يعقل عدم حصول اليقين ببؤه عمرو له، و هكذا في الظنّ و الشكّ، فأى مورد يعقل تحقّق موضوع الاستصحاب- من اليقين و الشكّ- في أحد المتضاييفين و عدم تحقّقه في المتضاييف الآخر حتى يدخل في تلك الكبرى؟ و هكذا الكلام في العله و المعلول و المعلولين لعلّه ثالثه حرفا بحرف.

ثمّ إنّ ما أفاده شيخنا الأنصارى قدس سرّه- من اعتبار الأصل المثلث إن كانت

الواسطه خفيّه- غير تامّ أيضا، فإنّ الأثر إن كان- بحسب متفاهم العرف بمناسبه الحكم و الموضوع- أثرا لذى الواسطه، فهو خارج عن الأصل المثبت بالمّرّه، و إن كان الأثر أثرا للواسطه حقيقه و إنّما العرف يتسامح و يعدّه أثرا لذى الواسطه، فلا اعتبار بهذا الأصل أصلا، فإنّ العرف مرجع لتشخيص المفاهيم و أخذها منه، و بعد أخذ أصل المفهوم أو سعته و ضيقه منه- و لو كان ذلك من جهه القرائن الحاليه أو المقاليه، فإنّ الميزان هو انفهام المعنى من اللفظ و إن لم يكن معنى حقيقيا له- لا- يعنى بالمسامحات العرفيه، بل لا بدّ بعد ذلك من اتّباعهم فى نظرهم الدقّي لا المسامحي، فإنّهم ربما يتسامحون فى باب الأوزان و الأعداد، و يعدّون الألف إلّا واحدا مثلا ألفا، و يقولون: جاء ألف من العساكر، و لكن لو أنكر على القائل منكر، لم ينكر عليه.

و الحاصل: أنّ العرف مرجع فى فهم أصل المعنى أو سعته و ضيقه و لو بالقرائن مقاليه أو حاليه، و من جمله القرائن الحاليه مناسبه الحكم و الموضوع، كما فى قوله عليه السّلام: «لا- تصلّ فيما لا يؤكل لحمه» (١) فإنّ لفظ «ما» و إن كان عامّا يشمل الإنسان و غيره إلّا أنّ النهى حيث إنّه متعلّق بالإنسان- و هو آكل لا مأكول- لا يفهم منه عرفا بهذه المناسبه بطلان الصلاه فى شعر الإنسان، فيضيق مفهوم «ما لا يؤكل» و إن كان عامّا، و يختصّ بغير الإنسان بهذه القرينه الحاليه.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه ذكر أمثله لخفاء الواسطه:

منها: استصحاب بقاء الرطوبه فى الثوب المغسول الواقع على الأرض النجسه لإثبات نجاسته من جهه السرايه (٢).

١- الفقيه ٤: ٢٦٥-٨٢٤، الوسائل ٤: ٣٤٦-٣٤٦، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٦.

وفيه: أنه لا بدّ من أن ينظر إلى أدلّه تنجّس الملاقى للنجس، و معرفه أنّ الموضوع للنجاسه هل هو مجرد نجاسه أحد الجسمين و تماسّه مع الجسم الرطب. أو أنّ الموضوع هو انتقال بعض أجزاء النجس إلى الجسم الطاهر، المعبر عنه في اصطلاح الفقهاء بالسرايه؟ و لا يكاد يستفاد شىء منهما من روايات الباب على كثرتها، و إنّما أوكل أمر ذلك إلى العرف. و الموضوع بحسب فهمهم - على ما هو الشأن فى القذارات العرفيه - هو السرايه.

و كيف كان، فإن كان الموضوع هو الأول، فالمقام داخل فى الموضوعات المركّبه، فإنّ أحد جزأى الموضوع - و هو المماسّه - محرز بالوجدان، و جزءه الآخر - و هو رطوبه الثوب - محرز بالاستصحاب، فيترتب عليه حكمه، و هو نجاسته، و لا - واسطه فى البين لا خفيه و لا جليته.

و إن كان هو الثانى، فحيث إنّ عنوان بسيط لازم لتحقق الجزئين فاستصحاب بقاء رطوبه الثوب بعد إحراز ماسّيته للأرض النجسه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

هذا كلّه فى غير الحيوان، أمّا فى الحيوان: فإن بنينا على تنجّسه بالملاقاه و أنّ زوال عين النجس أو المتنجّس عن بدنه مطهر له، كما هو المشهور، فلا إشكال فى استصحاب بقاء الرطوبه النجسه فى رجل البقّ أو البعوضه مثلا، إذا كان الثوب أو البدن الملاقى مع لأجل الحيوان مرطوبا بحيث تسرى النجاسه منها إليه، فإنّ الملاقاه وجدائيه و نجاسه بدن الحيوان مستصحبه، فيلتزم الموضوع المركّب.

و إن بنينا على عدم تنجّسه بذلك و أنّ النجس هو البول أو الدم الذى أصاب بدنه و أمّا بدنه فهو طاهر، فلا يجرى الاستصحاب و لو قلنا بأنّ موضوع التنجّس مركّب من مجرد الملاقاه و رطوبه النجس أو الملاقى و لو لم تكن سرايه

فى البين، إذ استصحاب بقاء البول فى رجل الذباب أو منقار الديك مثلاً، لا يثبت ملاقاته الماء- الّذى وقع فيه الذباب أو منقار الديك- للنجس.

و الفرق: أنّ الملاقاه فى غير الحيوان وجدائيه على هذا القول- أى القول بعدم ترتّب النجاسه على السرايه- بخلاف الحيوان، فإنّ المعلوم هو ملاقاته الماء لمنقار الديك، و المفروض أنّه لا أثر لها فى تنجسه، و إنّما الأثر لملاقاته للبول الّذى أصاب المنقار، و هى غير معلومه لنا بالوجدان، و استصحاب بقاء البول على المنقار لا يثبت ملاقاته الماء للبول.

فأتّضح الفرق بين الحيوان و غيره، و ظهر عدم تماميه ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من جريان الاستصحاب فى الحيوان و غيره لو قلنا بتركّب الموضوع من الملاقاه و الرطوبه، و عدم جريانه فيهما لو لم نقل بذلك و قلنا بالسرايه(١).

و منها: استصحاب عدم دخول رمضان أو شؤال لإثبات كون الغد أوّل رمضان أو الشؤال و ترتّب أحكام أوّل الشهر، و هكذا ثانيه و ثالثه إلى آخره(٢).

و أجاب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه عنه بأنّه لا- يبتنى على الأصل المثبت، و ذلك أنّ ما دلّ على توقّف ثبوت أوّل الشهر على الرؤيه أو مضى ثلاثين يوماً من الشهر السابق حاكم على أدلّه الأحكام الثابته بعنوان أوّل الشهر(٣).

و ما أفاده و إن كان تاماً بضميمه عدم القول بالفصل بين وجوب الصيام و غيره من أحكام أوّل الشهر و سائر الأحكام الثابته بعنوان ثانى الشهر و ثالثه إلى آخره إلّا أنا لا نحتاج إليه، إذ يمكننا استصحاب بقاء أوّل الشهر بعد مضى دقيقه أو أقلّ من اليوم الّذى نتيقّن أنّه من شؤال و نشكّ فى أنّه أوّله أو ثانيه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٠-٤٢١.

٢- فرائد الأصول: ٣٨٧.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٢١-٤٢٢.

ولا- يرد على هذا إلا الإشكال الجارى فى استصحاب الزمان فى الزماتيات بأن استصحاب بقاء النهار لا يثبت كون هذا الزمان نهارا، و هكذا فى المقام استصحاب بقاء أول الشهر لا يثبت أن هذا اليوم أول الشهر.

و الجواب هو الجواب، و ما ذكرنا جار فى جميع أيام الشهر و لياليه، بخلاف ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره، فإنه فى غير الأول يحتاج إلى ضميمه عدم القول بالفصل.

و توهم تركب موضوع تلك الأحكام من كون اليوم من سؤال و عدم كون سابقه منه فيمكن إحرازه بضم الوجدان إلى أصله عدم كون اليوم السابق من سؤال، واضح الدفع، ضروره أن عنوان أول الشهر، الذى هو موضوع لتلك الأحكام عنوان بسيط منتزع عما ذكر، كما هو واضح لا يخفى.

و منها: استصحاب عدم وجود الحاجب فى أعضاء الوضوء أو الغسل لإثبات تحقق الغسل و وصول الماء إلى البشرة، أو فى محل المتنجس لإثبات تحقق الغسل(١).

و هذا الأصل مثبت، و دعوى خفاء الواسطه قد عرفت ما فيها، و أنه لا فرق بين خفاء الواسطه و عدمه فى عدم حجبه الأصل المثبت.

و ربما يتوهم استقرار السيره على عدم الاعتناء باحتمال وجود الحاجب.

و فيه: أن السيره غير متحققه إلا فى مورد الاطمئنان بعدم وجود الحاجب أو فى مورد الغفله عنه، و على فرض تحققها فى غيرهما فهى ناشئه من فتاوى الفقهاء بذلك لتخيل حجبه الأصل المثبت أو غير ذلك. و بالجمله إثبات السيره المتصله بزمان المعصوم عليه السلام الكاشفه عن رضاه عليه السلام بذلك دونه خرط القتاد.

و ممّا تخيل ابتناؤه على القول بالأصل المثبت ما ذكره فيما إذا جنى أحد على أحد فمات المجنى عليه و ادعى الوارث أنّه مات بالسرايه و الجانى أنّه شرب السمّ و موته مستند إليه، من أنّ الاحتمالين متساويان، أى احتمال الموت بالسرايه و شرب السمّ، و الأصليين متعارضان، أى أصاله عدم سرايه الجنايه و عدم تحقّق سبب ضمان الدّيه، و أصاله عدم شرب السمّ. و يلحق بذلك الفرع السابق، و هو ما إذا قدّ المريض نصفين.

و التحقيق: أنّ الموضوع فى الفرعين إن كان بسيطاً- و هو عنوان القتل- فلا يكاد يمكن إحرازه باستصحاب عدم شرب السمّ، مضافاً إلى أنّه معارض باستصحاب عدم تحقّق سبب ضمان ديه النفس، أو بقاء الحياه إلى زمان القدّ فى الفرع الثانى مع أنّه أيضاً معارض.

و إن كان مركّباً من الجنايه و عدم شرب السمّ فى الأوّل، و من القدّ و الحياه فى الثانى، فباستصحاب عدم شرب السمّ و بقاء الحياه و ضمّه إلى الوجدان يلتئم الموضوع، و لا تصل النوبه إلى استصحاب عدم تحقّق سبب ضمان ديه النفس أو سبب جواز القصاص، فإنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ فى شرب السمّ و بقاء الحياه، فإذا جرى الاستصحاب السببى يزول الشكّ المسببى.

و من الموارد المذكوره: ما إذا كان مال أحد تحت يد آخر، و ادعى المالك أنّ يده يد ضمان، و ادعى الآخر أنّ يده يد مجّان، فقدّموا قول المالك، و حكموا بالضمان(١). و يتفرّع عليه فروع:

منها: ما إذا ادعى المالك أنّه غصب، و الآخر أنّه مأذون فى التصرف.

و منها: ما إذا ادعى المالك أنّه باعه، و ادعى الآخر أنّه وهبه.

و منها: ما إذا ادعى المالك أنه آجره، و ادعى الآخر أنه أعاره.

و توهم بعض أن القول بتقديم قول المالك مبنى على الأصل المثبت.

و آخر أنه مبنى على قاعده المقتضى و المانع. و ثالث أنه مبنى على جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه.

و أنكر جميع ذلك شيخنا الأستاذ قدس سره، و ذهب إلى أن تقديم قول المالك من جهة أن موضوع الضمان مركب من التسلط على المال و التصرف فيه، و عدم اقتران التصرف برضاء مالكة، و التصرف معلوم بالوجدان، فإذا ضمنا إليه استصحاب عدم مقارنته لرضا مالكة، يتم الموضوع و يحكم بالضمان(١).

و ما أفاده إنما يصح فى الفرع الأول. و أما فى الفرعين الآخرين فلا، فإن التصرف جائز و مقرون برضاء مالكة على كل تقدير، فإنهما اتفقا فى الفرع الثانى على أن المال ملك للمتصرف، و فى الثالث اتفقا على اقتران التصرف بالرضى، غاية الأمر أن المالك يدعى ضمان المتصرف بالمسمى و هو ينكره.

نعم، فى الفرع الثانى إن كانت الهبة بغير ذى رحم، فللمالك أن يرجع و يسترد العين، لكنه مطلب آخر لا ربط له بالمقام.

بقى فرعان آخران: أحدهما: الشك فى تقدم إسلام الوارث على موت مورثه و تأخره. و الآخر: الشك فى تقدم الملاقاه على الكزيه و تأخرها عنها، و سيجىء الكلام فىهما إن شاء الله.

ثم إن صاحب الكفايه قدس سره استثنى موارد من الأصل المثبت:

منها: استصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى

(٢)، كاستصحاب خمريه مائع خارجى لترتيب آثار كلى الخمر من حرمة الشرب و النجاسه و غير ذلك، و ذلك

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٣.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٤.

من جهة أنّ وجود الكلّي عين وجود فرده و متّحدا معه، فليست واسطه عقليّه في البين حتى يكون الأصل مثبتا.

و فيه: أنّ الكلّي و إن كان متّحدا مع الفرد وجودا إلّا أنّه معرّف لمصاديقه الخارجيه، لما مرّ مرارا من أنّ الأحكام ثابتة على موضوعاتها بنحو القضايا الحقيقيه، فحرمة الشرب مترتبه على طبيعيّ الخمر بما أنّه معرّف لمصاديقه الخارجيه، و المطهريّه ثابتة لكلّي الماء كذلك، فالمياه الخارجيه كلّها موضوعات لهذا الحكم، غايه الأمر أنّ الخصوصيات الخارجيه - من كون الماء ماء بحر أو نهر أو ملك زيد أو عمرو - خارجه عن حيز الحكم، بل كلّ ماء بمائته و طبيعته محكوم بهذا الحكم، فالأثر مترتب على نفس الفرد، و يترتب على استصحاب الفرد أثره، كما في جميع الاستصحابات الموضوعيه، كان الكلّي الطبيعي موجودا في الخارج أو لم يكن، و كان متّحدا مع فرده أو لم يكن.

و منها: استصحاب منشأ انتزاع أمر انتزاعي لترتيب آثار الأمر الانتزاعي،

كالملكيه و الزوجيه ممّا يكون من الخارج المحمول لا ما يكون من المحمول بالضميمه كالأبيض و الأسود(١).

و ما أفاده غير معلوم المراد، و يحتمل فيه وجهان:

الأوّل: أن يكون مراده استصحاب كون الدار - مثلا - ملكا لزيد إذا كان بقاء ملكا له لترتيب آثار الملكيه عليه من جواز اشتراطها و استئجارها و التصرف فيها بإذنه و غير ذلك، فإن أراد ذلك، فهو عين الاستثناء الأوّل و ليس أمرا مغايرا له، ضروره عدم الفرق بين استصحاب ملكيه زيد للدار لترتيب آثار كلّي الملكيه، و استصحاب خمريّه مائع لترتيب آثار كلّي الخمر.

نعم، الخمر و الماء و أمثال ذلك من الكليات المتأصله الخارجيه، و الملكيه و الزوجيه و أمثالهما من الكليات الاعتباريه، و مجرد ذلك لا يوجب استثناءه ثانيا.

الثاني: أن يكون مراده استصحاب ذات منشأ الانتزاع، كاستصحاب بقاء نفس المال لترتيب الأمر الانتزاعي عليه إذا قطع بترتبه عليه على تقدير بقاءه، كما إذا علمنا بوجود ثوب كذائي سابقا، و علمنا أيضا بأنه لو كان باقيا إلى الآن انتقل إلى زيد يقينا بشراء أو غيره، فنستصحب وجوده إلى الآن لنحكم بملكه زيد له.

و إن أراد هذا- كما هو أوفق بعبارته في الكفايه- فهو من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

و منها: ما أفاده من أن استصحاب الشرط لترتيب الشرطيه،

و استصحاب المانع لترتيب المانع ليس بمثبت، و فرّع ذلك على جواز استصحاب نفس الشرطيه و المانع و الجزئيه لكونها أيضا قابله للواضع و الرفع، غايه الأمر أنه لا يكون مستقلا بل بتبع منشأ انتزاعها(١).

و الظاهر عدم تماميه ما أفاده أصلا و فرعا.

أمّا الأصل- و هو جواز استصحاب نفس الجزئيه و الشرطيه للمأمور به- فلما عرفت سابقا من عدم تصوّر اليقين و الشكّ فيهما من دون يقين و شكّ في منشأ انتزاعهما، و هو الأمر بالمركب و الأمر بالمقيد، و معه لا تصل النوبه إلى استصحاب نفس الجزئيه و الشرطيه، فإذا شكّ في بقاء السوره على جزئيتها، فلا بدّ من الاستصحاب في سبب هذا الشكّ، و هو استصحاب عدم نسخ الأمر

بالمركب من السوره و غيرها.

و أما الفرع- و هو استصحاب وجود الشرط لترتيب الشرطيه- فهو من الغرائب، إذ الشرطيه ليست من أحكام وجود الشرط خارجا بحيث لم تصر فعليه إلا بفعليه وجود الشرط، كإباحه الماء، التي لا تصير فعليه إلا بفعليه وجود الماء، بل الموضوع- مثلا- شرط للصلاه سواء توضحاً المصلّى أم لا، و السوره جزء للصلاه تحققت في الخارج أم لا.

و الظاهر أنه قدس سرّه في مقام دفع إشكال استصحاب وجود الشرط، الذي هو من العويصات، فإنه ليس بحكم و لا موضوع ذي حكم، إذ لا أثر له إلا جواز الدخول في الصلاه، و مطابقه المأتى به للمأمور به، و هو أثر عقلي له لا شرعي، و لا يندفع بما أفاده.

فالتحقيق في الجواب: أنّ هذه الكلمه المعروفه من أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا ذا حكم ممّا لا أصل لها، إذ لم ترد في آيه و لا روايه، بل المستصحب لا بدّ و أن يكون قابلا للتعبّد إمّا بنفسه أو بالواسطه، فكلّ ما كان كذلك تشمله أدلّه الاستصحاب و لا قصور فيها، و كما يكون الشىء في مقام الجعل و الإثبات قابلا للتصرّف الشرعي كذلك يكون في مقام الامتثال و الإسقاط أيضا كذلك كما هو واقع في موارد قاعده الفراغ، حيث إنّ الشارع اكتفى بالامتثال الاحتمالي، و حكم بمطابقه المأتى به للمأمور به و إسقاطه عنه، و في المقام أيضا للشارع أن يقنع في مقام الامتثال بالصلاه المقترنه بالطهاره الاحتماليه، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام، و اكتفاء الشارع في مقام الامتثال بوجود الشرط احتمالا، فإذا صلينا مع الطهاره الاستصحابيه، فقد صلينا في زمان حكم الشارع بطهارتنا، و أحرزنا أحد جزأى الموضوع بالوجدان و الآخر بالأصل.

و منها: ما أفاده من أنّ الأثر الذي نستصحبه أو نرتبه على المستصحب

لا- يفرّق فيه بين أن يكون وجوديًا أو عدميًا، إذ لا ملزم لاعتبار كون المستصحب حكم شرعيًا أو موضوعًا ذا حكم شرعي، بل الميزان هو أن يكون المستصحب قابلاً للتعبّد بنفسه أو باعتبار أثره.

و فرع على ذلك أنّ استصحاب عدم المنع عن الفعل لا إشكال فيه، ولا يكون مثبتًا كما أفاده الشيخ قدّس سرّه في رسالته، نظراً إلى أنّ عدم استحقاق العقاب من اللوازم العقلية لعدم المنع (١).

و ما أفاده أولاً- من أنّ الالتزام بكون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم بلا ملزم- فالأمر كما أفاده.

و أمّا ما فرّع عليه من الإشكال على الشيخ قدّس سرّه فمن المحتمل قوياً أنّه من اشتباه القلم، إذ الشيخ قدّس سرّه عقد بحثاً مستقلاً لعدم الفرق بين كون الأثر وجوديًا أو عدميًا (٢)، و يستفاد ذلك من مواضع متعدّده من كلماته (٣)، و مع ذلك كيف يتوهم الشيخ قدّس سرّه اختصاص اعتبار الاستصحاب بما إذا كان الأثر وجوديًا؟! و لا ينبغي أن يتوهم ذلك أيضاً، فإنّه المؤسّس لأغلب هذه الأمور.

و الصواب: تفرّيع هذا الفرع على ما أفاده في التنبيه الآتي من أنّ الأثر العقلي أو العادي إنّما لا يترتّب على المستصحب إذا كان أثراً له بوجوده الواقعي، أمّا إذا كان أثراً للأعمّ من وجود المستصحب واقعا أو ظاهرا- كعدم استحقاق العقاب الذي هو أثر لعدم الإلزام الشرعي سواء كان ظاهرياً أو واقعيّاً- فيترتّب عليه لا محاله، فلا يكون استصحاب عدم المنع عن الفعل و هكذا

١- كفايه الأصول: ٤٧٥، و انظر: فرائد الأصول: ٢٠٤.

٢- فرائد الأصول: ٣٢٢.

٣- منها ما في ص ٣٦١ من فرائد الأصول.

استصحاب عدم الحرمة للحكم بعدم استحقاق العقاب على الفعل و الترك مثبتا، كما لا يكون استصحاب الوجوب أو الحرمة لترتيب وجوب الموافقه و حرمة المخالفه مثبتا.

و السرّ في ذلك أنّ موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب و عدم استحقاقه هو مخالفه تكليف المولى أو عدم مخالفته، كان التكليف واقعيًا أو ظاهريًا، فإذا ثبت التكليف- و لو ظاهرا- يتحقّق موضوع حكم العقل باستحقاق العقاب على مخالفته، و إذا ثبت عدم التكليف- و لو ظاهرا- يتحقّق موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب على الفعل أو الترك.

و بالجمله، هذا الفرع لا يندرج تحت الكبرى التي أفادها في التنبيه الثامن(١) في كلامه، إذ لا- ربط له بها أصلا و إنما هو من متفرّعات الكبرى التي أفادها في التنبيه التاسع في الكتاب(٢)، و ما ذكره فيه متين جدًّا.

ثمّ إنّه قدّس سرّه تبه في التنبيه العاشر في كلامه على أنّ الغافل ربّما يتخيّل أنّ المستصحب لا بدّ و أن يكون حدوثا قابلا للتعبّد بنفسه أو باعتبار أثره، و هو خيال فاسد، حيث إنّ أدلّه الاستصحاب لا تكون متعرّضه لحال الحدوث أصلا، بل هي متعرّضه لحال البقاء و تعبّد بالبقاء، فإذا فرضنا أنّ إباحه شرب التن و عدم المنع عنه لم يكن قابلا للتعبّد في الأزل، لعدم تعلّق قدره عليه من جهه عدم قابليته المحلّ، يصحّ استصحاب عدم المنع الأزلي إلى ما بعد ورود الشرع و الشريعة، لكونه قابلا للتعبّد حينئذ، و هكذا في استصحاب الموضوع إذا فرضنا أنّ مائعا كان خمرا قبل نزول آيه حرمة الخمر، و شككنا في بقائه على خمريته إلى زمان نزول الآيه، نستصحب خمريته، و ذلك لصدق نقض اليقين

١- كفايه الأصول: ٤٧٤.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٥-٤٧٦.

بالشكّ في جميع ذلك، و هكذا إذا لم يكن لحياء زيد في زمان أثر أصلا و كان حيا في ذلك الزمان ثم مات أبوه بعد ذلك، نستصحب حياته إلى حين موت أبيه و نحكم بإرثه منه (١).

و هذا الذي أفاده أيضا تامّ لا ينبغي الإشكال فيه.

التنبية التاسع

- في كلامنا، الحادى عشر في كلام صاحب الكفايه (٢):-

في الشكّ في تقدّم الحادث و تأخّره بعد القطع بحدوثه.

فقول: إن كان الشكّ في تقدّم الحادث و تأخّره بملاحظه عمود الزمان فقط لا بملاحظه الحادث الآخر - كما إذا علمنا بحدوث جنابه إمّا يوم السبت أو الأحد - فلا إشكال في استصحاب عدم هذا الحادث إلى زمان نعلم بتحقيقه فيه، فنستصحب عدم حدوث الجنابه إلى يوم الأحد، و تترتب آثار عدم الجنابه في يوم السبت و لكن لا تترتب على هذا الاستصحاب آثار تأخّر الحادث عن الزمان المشكوك تحقّقه فيه، و لا- آثار حدوثه في الزمان المتيقّن تحقّقه فيه إلّا على القول بالأصل المثبت أو خفاء الواسطه و أمثال ذلك.

و إن كان الشكّ فيهما بملاحظه الحادث الآخر - كما إذا شكّ في تقدّم موت أحد المتوارثين على موت الآخر و تأخّره عنه - فهل يجرى الاستصحاب فيهما، أو لا- يجرى في شىء منهما، أو يفصل بين مجهول التاريخ فيجرى و معلومه فلا يجرى - كما يظهر من كلام الشيخ (٣) قدّس سرّه -؟ و جوه.

و صور المسأله ثمان، فإنّ الحادثين إمّا كلاهما مجهول التاريخ، أو أحدهما معلوم التاريخ فقط، و الأثر في كلّ منهما إمّا للوجود أو للعدم، و هو

١- كفايه الأصول: ٤٧٦.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٦.

٣- فرائد الأصول: ٣٨٨.

على جميع التقادير إمّا مترتب على المستصحب بمفاد «كان» أو «ليس» التامتين أو بمفاد «كان» أو «ليس» الناقصتين، فكلّ من مجهولى التاريخ و معلومه أربع صور.

و قبل الورد فى بيان أحكام صور المسأله نقدّم أمرا قد تقدّم مرارا، و إجماله: أنّ الموضوع المركّب إذا أحرز أحد جزأيه بالوجدان و جزؤه الآخر بالأصل يلتزم و يتمّ، و هكذا الكلام فى المتعلّق، فإنّهما من واد واحد، لكن هذا إذا لم يكن عنوان بسيط مأخوذا فى الموضوع.

و ربّما يستشكل فى ذلك بأن الأصل الجارى فى أحد جزأى المركّب معارض دائما باستصحاب عدم تحقّق تمام الموضوع المركّب، المتيقّن فى زمان ما، مثلا: إذا كان موضوع جواز التقليد العالم العادل و فرضنا أنّ زيدا فى أوّل بلوغه كان عادلا و لم يكن عالما ثمّ صادر بعد ذلك عالما و فى هذا الحال شككنا فى بقاءه على عدالته السابقه و عدمه، فكما يجرى استصحاب كونه عادلا و يتمّ الموضوع بضمّه إلى كونه عالما المعلوم لنا بالوجدان كذلك يجرى استصحاب عدم اتّصافه بهاتين الصفتين و عدم كونه عالما عادلا، المتيقّن سابقا فى زمان ما.

و أجاب عنه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه: بأنّ الشكّ فى تحقّق المركّب و عدمه لا منشأ له إلّا الشكّ فى بقاء العداله، فإذا جرى الأصل فى السبب، لا تصل النوبه إلى الأصل المسببى (١).

و ما أفاده- من كون الشكّ فى تحقّق المركّب و عدمه مسببا من الشكّ فى بقاء أحد جزأيه- متين إلّا أنّ السببىه ليست بشرعيه فى المقام.

فالتحقيق فى الجواب: أنّ هذا مغالطه محضه، فإنّ الموضوع إن كان عنوانا بسيطا منتزعا من جزءين، فلا يجرى إلّا استصحاب عدم التحقّق فقط.

و إن كان مركّبا من نفس الجزءين، فإذا علم بتحقّق أحدهما و أحرز الآخر بالأصل فأى معنى لاستصحاب عدم تحقّقهما؟ ففرض جريان الاستصحابين و المعارضه بينهما فرض اجتماع الضدّين: كون الموضوع بسيطا و مركّبا.

و بعد ذلك نتكلّم فى حكم الصور، و تقدّم صور مجهولى التاريخ.

فنقول: أمّا إذا كان الأثر للوجود، فإن كان مترتبا عليه بنحو مفاد «كان» التامه و كان لأحد الحادثين، تجرى أصاله عدم التقدّم مثلا فى ذى الأثر، و يمكن فرض ذلك فيما إذا شككنا فى تقدّم موت أحد الأخوين على موت الآخر، اللذين لأحدهما ولد دون الآخر، فإنّ الولد يرث من الآخر على تقدير تقدّم موته عليه دون العكس.

و إن كان الأثر لكليهما كما فى باب المسابقه، فإنّ العوض للسابق أيا من كان، فإن علم بالسبق و لم تحتل المقارنه، يجرى الأصل فى كلّ منهما و يتعارضان، فلا يحكم باستحقاق العوض لواحد منهما. و إن احتملت المقارنه، يجرى كلا الاستصحابين، و نقول مثلا: الأصل عدم تقدّم زيد على عمرو، و الأصل عدم تقدّم عمرو على زيد، و نحكم بعدم استحقاق كلّ منهما.

و إن كان الأثر مترتبا على وجود أحد الحادثين بمفاد «كان» الناقصه، كما إذا أوصى للمتقدّم ولاده من مولوديه شيئا و اشتبهه، فذهب صاحب الكفايه إلى عدم جريان الاستصحاب فى شىء منهما، لأنّ الاتّصاف بالتقدّم ليست له حاله سابقه، فأركان الاستصحاب غير تامه، و هذا بخلاف الصوره السابقه، فإنّ عدم

الجريان فيها لمكان المعارضه لا لعدم تماميه أركانها (١).

و ما أفاده تام إن أردنا إجراء الاستصحاب لترتيب آثار الأتّصاف، و أمّا إن كان المقصود منه نفي آثار الأتّصاف، فأركانها تامّه، إذ عدم الأتّصاف، له حاله سابقه يقيته فنستصحبها، و نحكم بعدم ترتّب آثار الأتّصاف كما نستصحب عدم اتّصاف المرأه بكونها من قريش لنفي آثار القرشيّه من أنّها تحيض إلى ستّين.

و الحاصل: أنّه لا إشكال في تماميه أركان الاستصحاب بناء على ما بنينا عليه وفاقا له في بحث العامّ و الخاصّ و للشيخ قدّس سرّه من جريان الاستصحاب في الأعدام الأزليه (٢)، و أنّه أليقّ بالتحقيق، فما أفاده في المقام لعلّه سهو من قلمه الشريف أو اشتباه في التطبيق.

و أمّا إذا كان الأثر مترتبا على العدم، فإن كان بمفاد «ليس» الناقصه، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب لترتيب آثار العدم، فإنّ ما يكون موضوعا للأثر - و هو العدم النعتي و السالبه المعدوله - ليست له حاله سابقه، و ما تكون له حاله سابقه - و هو العدم المحمولي و السلب المحضّل - لا يكون موضوعا للأثر على الفرض، و لا يثبت باستصحاب العدم المحمولي العدم النعتي إلّا على القول بالأصل المثبت. و أمّا الاستصحاب لنفي آثار العدم النعتي فلا - إشكال في جريانه، لأنّ الأتّصاف بالعدم كالأتّصاف بالوجود مسبق بالعدم، و يصحّ أن يقال: إنّ زيدا قبل وجوده لم يكن متّصفا بالبصر و لا - متّصفا بالعمى و عدم البصر، فباستصحاب عدم الأتّصاف بالعدم تنفي آثار الأتّصاف بالعدم.

و من هنا ظهر ما في كلام صاحب الكفايه من عدم الجريان في هذا

١- كفايه الأصول: ٤٧٧ - ٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٢٦١، مطارح الأنظار: ١٩٤.

القسم (١)، و أنه تامّ على تقدير إرادته ترتيب آثار العدم النعتي عليه، و غير تامّ على تقدير إرادته نفي آثار العدم النعتي.

و إن كان بمفاد «ليس» التامّ، ففيه خلاف، و تترتب على هذا ثمره مهمّته في باب الإرث و غيره، فإذا فرضنا أنّ موضوع الإرث مرّكب من إسلام القريب في زمان موت مورّثه، فإن قلنا بجريان الاستصحاب في كلا الحادّين - لو لا التعارض - في هذا القسم، فلا محاله يجرى في مورد لم يكن فيه تعارض في البين، كما إذا كان الأثر مختصّاً بعدم أحد الحادّين فقط دون الآخر، فيجرى عدم إسلام الوارث إلى زمان موت مورّثه و قسمه تركته، و يترتب عليه عدم الإرث، و لا يجرى استصحاب عدم موت المورّث إلى زمان إسلام قريبه، فإنّه ليس موضوعاً لحكم شرعي، و لا- يثبت بهذا الاستصحاب موته في زمان إسلامه إلّا على القول بالأصل المثبت.

و لو لم نقل بجريانه في هذا القسم حتى مع عدم التعارض، فلا يجرى في الفرض المزبور في ذى الأثر أيضاً.

و بالجمله، ذهب صاحب الكفايه قدّس سرّه إلى عدم الجريان، نظراً إلى اعتبار اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين (٢)، و استفاد ذلك من كلمه «فاء» في قوله عليه السّلام:

«من كان على يقين فشكّ» (٣) و قوله عليه السّلام مضموناً: «لأنّك كنت على يقين من وضوئك فشككت» (٤) فلا بدّ من إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين و عدم

١- كفايه الأصول: ٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٨ - ٤٧٩.

٣- الخصال: ٦١٩، الوسائل ١: ٢٤٦ - ٢٤٧، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ٦.

٤- التهذيب ١: ٤٢١ - ٤٢٢ - ١٣٣٥، علل الشرائع: ٣٦١، الباب ٨، الحديث ١، الوسائل ٣: ٤٦٦، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الفصل بينهما يقيّن آخر، فلو علم بالفصل - كما إذا علم بنجاسه ثوبه بعد العلم بطهارته ثم شكّ في بقائها - لا - مجرى إلّا لاستصحاب النجاسه إذا احتمل طهارته بعد نجاسته، و لا معنى لمعارضه استصحاب النجاسه لاستصحاب الطهاره، فإنّ اليقين بالطهاره و الشكّ في بقائها و إن كان متحقّقين إلّا أنّه انفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين بتخلّل اليقين بالنجاسه في البين.

و لو احتمل الفصل بأن علم حدوث حادثين، و لم يعلم تقدّم أحدهما بالخصوص على الآخر، فلا يجرى الاستصحاب في شىء منهما بعد ما لم يكن الأثر مترتباً على كلّ منهما بلحاظ عمود الزمان، لعدم خصوصيه يوم دون يوم في إرث الوارث من مورّثه، بل الأثر مترتب على عدم كلّ منهما في زمان حدوث الآخر، لأنّ التمسك بأدله الاستصحاب في مثله بعد اعتبار الاتّصال في موضوعه تمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه سيّما في مثل المقام الذى لا يكون التقييد بدليل منفصل بل يكون بالمتّصل، فإنّه لا يجوز بلا كلام.

و الحاصل: أنّ الاستفادة من أخبار الاستصحاب ببركه كلمه «فاء» أنّه يعتبر عدم فصل زمان بين زمانى اليقين و الشكّ، فلو تخلّل أو احتمل تخلّل زمان لا يكون زمان اليقين و لا زمان الشكّ، لا تشمله أدلّه الاستصحاب - كما في فرض العلم بالتخلّل - أو لا يعلم شمولها له كما في صورته احتمالاً، ففي المثال المتقدّم إذا فرضنا أنّ يوم الجمعة لم يتحقّق فيه موت و لا - إسلام، و يوم السبت زمان تحقّق أحدهما، و الأحد زمان تحقّق الآخر، فإن كان الموت في علم الله تعالى حادثاً يوم السبت، فزمان الشكّ في إسلام الوارث متّصل بزمان اليقين بعدمه و هو يوم الجمعة. و أمّا إن كان الموت في علم الله حادثاً يوم الأحد، فقد تخلّل زمان - و هو يوم السبت - بين زمان اليقين بعدم الإسلام - الذى هو يوم الجمعة - و زمان الشكّ في حدوثه، و هو يوم الأحد، و هذا الزمان المتخلّل

لا يكون زمان اليقين بعدم الإسلام، إذ المفروض تحقّق الإسلام فيه، ولا زمان الشكّ في حدوث الإسلام، إذ الفرض كون زمان الشكّ في حدوثه هو يوم الأحد، وحيث إنّنا نحتمل وجدانا حدوث الموت يوم الأحد فنحتمل انفصال الزمانين و التخلّل في البين، فلا- يمكن التمسّيك ب «لا- تنقض اليقين بالشكّ» لمثل المقام، لعدم العلم بشموله له، وعدم إمكان كون العامّ محرزا لموضوع نفسه(١). هذا ملخّص ما أفاده في متن الكفايه و هامشها بتوضيح مّا.

و فيه: أنّه إن كانت العبره بعدم تخلّل زمان بين الزمانين- أي زمانى المشكوك و المتيقّن- واقعا، فلازمه أن لا يكون شىء من الحادثين مشكوكا في زمان أصلا، فإنّ الإسلام مقطوع التحقّق يوم السبت إن كان الموت حادثا يوم الأحد واقعا، و معلوم البقاء يوم الأحد، و إن كان العكس فالعكس، فأين زمان الشكّ فيه؟

و إن كانت العبره بفعليه الشكّ و اليقين في زمان واحد، و أنّ المكلف لا بدّ في زمان إجراء الاستصحاب أن يكون على اليقين بتحقّق الكفر سابقا و الشكّ في بقائه، فلا- يعقل احتمال الانفصال، فإنّ اليقين و الشكّ صفتان وجدائيتان غير قابلتين لدخول الشكّ فيهما، فكلّ أحد يعرف أنّه شاكّ أو متيقّن، فيوم الأحد- في المثال المتقدّم- هو زمان اليقين بعدم الإسلام يوم الجمعة، و هذا اليوم بعينه زمان الشكّ في حدوث الإسلام بعد يوم الجمعة إلى زمان حدوث الموت واقعا، و لا يعقل احتمال انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، فإنّ معنى انفصاله عنه جزما أو احتمالا أن يفصل اليقين بخلاف الحاله السابقه بين اليقين و الشكّ جزما أو احتمالا، و من المعلوم أنّه يوم الأحد في المثال يعلم بعدم

تتحقق الإسلام قبل يومين، و يعلم أيضا بتحقق الموت بعد الجمعه، و الشكّ حاصل بالوجدان فى هذا الآن- الذى هو آن اليقين بعدم الإسلام- فى انقلاب ذلك العدم السابق إلى الوجود، و بقاء الكفر إلى زمان حدوث الموت و عدمه، و بالضروره فى هذا الآن لا يعلم بضدّ الحاله السابقه، أى حدوث الإسلام فى زمان الموت، و بالوجدان لا يحتمل أن يكون الآن متيقنا بعروض ضدّ الحاله السابقه فى زمان الموت، بل الآن بالوجدان متيقن بعدم الإسلام قبل زمان الموت و شاكّ فى حدوثه إلى زمان الموت.

و بالجمله، معنى اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين هو عدم فصل اليقين بالخلاف بعد اليقين المتعلق بالأمر السابق حتى يصدق نقض اليقين بالشكّ، إذ مع حصول اليقين بالخلاف يكون من نقض اليقين باليقين، و هذا المعنى ممّا لا- يعقل الشكّ فى مصداقه، فإنّ الشبهه المصداقيه تتصوّر فى الموضوعات الواقعيه النفس الأمرّيه لا فى الصفات الوجدانيه التى لا مؤونه لإحرازها إلّا الرجوع إلى الوجدان، و موضوع دليل الاستصحاب بل جميع الأصول و كلّ ما أخذ فى موضوعه اليقين أو الظنّ أو الشكّ أو غير ذلك من الصفات الوجدانيه.

نعم، هناك شبهه راجعه إلى المقام، و هى أنّ الشكّ فى حدوث الإسلام فى زمان الموت و بالعكس لا يحصل و لا يتحقق إلّا بعد العلم بحدوث كلا الحادثين، فقبل ذلك- أى قبل العلم بحدوث الموت و الإسلام- لا شكّ فى حدوث الإسلام فى زمان الموت، و لا- شكّ فى حدوث الموت فى زمان الإسلام، حيث إنّه لا موضوع له بدونه، فزمان اليقين بعدم الإسلام فى المثال المتقدم هو يوم الجمعه، و لا يحصل الشكّ فى حدوث الإسلام فى زمان الموت إلّا يوم الأحد الذى هو يوم العلم بحدوث كلا الحادثين، فقد تخلّل يوم السبت بين زمانى اليقين و الشكّ قطعاً.

و جواب هذه الشبهه قد ظهر ممّا ذكرنا آنفا من أنّ الميزان في باب الاستصحاب هو الشكّ في بقاء ما كان على يقين منه بالفعل بوجوده سابقا سواء كان حدوث اليقين بالفعل أيضا أو سابقا على زمان الشكّ أو متأخرا عنه، و من المعلوم أنّ اليقين بالعدم و الشكّ في انقلابه إلى الوجود كلاهما موجود يوم الأحد و لم يتخلل بينهما زمان.

ثمّ إنّ بعض الموارد توهم كونه من الشبهه المصدقيه لتقض اليقين بالشكّ.

أحدها: ما ذكره بعض الأكابر من أنّه إذا تيقّن بطهاره ثوبه و شكّ في بقائها و احتمال حصول القطع له بنجاسته بعد القطع بطهارته، لا يجرى الاستصحاب، لاحتمال حصول النقض و انتفاء موضوع الاستصحاب.

وفيه - مضافا إلى أنّه منقوض بجميع الأمور القصدية العبادية و غيرها ممّا لا يتحقّق إلّا بالقصد و الالتفات، فإنّ لازم ما ذكره هو عدم جريان استصحاب هذه الأمور إذا كان متيقّنا بها سابقا و احتمال ارتفاعها، فإنّ ارتفاعها لا يمكن إلّا بالعلم بتحقيقه و الالتفات و القصد إليه، فاحتمال الارتفاع ملازم لاحتمال العلم بالارتفاع، مثلا: من كان على يقين من جنابته و احتمال اغتساله منها ليس له استصحابها، لأنّه يحتمل حصول النقض ليقينه السابق، و القطع بارتفاع جنابته على تقدير اغتساله منها - أنّ الميزان كما ذكرنا آنفا هو تحقّق اليقين حين الشكّ في البقاء، و لا - اعتبار باليقين الحادث في السابق، بل المناط هو سبق متعلّق اليقين، و لا - معنى لاحتمال انتقاض اليقين الفعلي بالجنابه السابقه.

و ثانيها: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه في بعض موارد العلم الإجمالي بخلاف الحاله السابقه، و حاصل ما أفاده: أنّه إذا فرضنا نجاسه إناءين و حصل العلم الإجمالي بطهاره أحدهما، فأمر متعلّق هذا العلم لا يخلو عن أحد أقسام

الأول: أن لا يكون تعين للمعلوم إلّا بعنوان «أحدهما» حتى فى علم الله تعالى.

الثانى: ما كان المعلوم متعينا تفصيلا بجميع خصوصياته الخارجيه و مميزاته كأن طهر أحدهما المعين ثم اشبهه الطاهر بالنجس.

الثالث: ما كان وسطا بينهما بأن كان متعينا بوجه من التعين، كما إذا علم بإصابه المطر للإثناء الواقع خارج السطح و لا معرّف له إلّا عنوان كونه خارج السطح.

ثم بنى قدس سرّه على عدم جريان الاستصحاب فى شىء من الأقسام (١)، خلافا للسيد صاحب العروه، حيث أجرى الاستصحاب فى الجميع (٢).

و إنكاره قدس سرّه جريان الاستصحاب فى القسم الأول مبنى على ما بنى عليه من عدم جريان الأصول التنزيليه فى جميع أطراف العلم الإجمالى و لو لم تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه.

و قد أبطلنا هذا المبنى سابقا و بنينا على جريان الأصول مطلقا فى جميع أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منه المحذور المذكور، و لا يفرّق بين أن يكون الاستصحاب أصلا أو أماره لا تكون مثبتاتها حجّه.

و أمّا إنكاره جريان الاستصحاب فى القسمين الأخيرين فهو بملاك آخر، و هو احتمال حصول النقص فى كلّ من الطرفين.

بيان ذلك: أنّ العلم بالنجاسه، المتعلّق بكلّ واحد من الإثناءين قد انتقض فى أحدهما المعين و المشخّص - الذى له تعين فى الواقع - بالعلم التفصيلى

١- أجود التقريرات ٢: ٤٢٩-٤٣١.

٢- العروه الوثقى (فصل فى طريق ثبوت النجاسه) المسأله ٢.

بطهارته، فقد سقط الاستصحاب في ذلك الفرد قطعاً، و بعد الاشتباه نحتمل في كل واحد أنه هو الذي سقط الاستصحاب فيه بحصول النقض، فيحتمل في كل أن يكون نقض اليقين باليقين لا- بالشك، و لا- يفرق بين القسمين الأخيرين في ذلك، فإن الملاك هو تعلق اليقين بالطهاره بالشخص، و هو متحقق فيهما، و لا يلزم أن يكون مشخفاً بجميع خصوصياته، و هذا بخلاف القسم الأول، فإن المعلوم فيه لا تعين و لا تشخص له حتى في علم الله، و لذا لا يمكن تعيينه- لو انكشفت طهاره كلا الإناءين- لأحد أصلاً، فلم يحصل النقض بالنسبه إلى شىء من الفردين.

ثم رتب قدس سره على ما أفاده أثراً فقهياً، و هو عدم جريان استصحاب نجاسه الدم المشكوك كونه من الباقي في الذبيحه- بعد خروج الدم المتعارف منه- أو من الخارج، و ذلك لحصول القطع التفصيلي بطهاره الباقي و سقوط استصحاب النجاسه فيه، و يحتمل أن يكون المشكوك هو من الباقي الذي سقط الاستصحاب فيه (١).

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فإن الإناء الذي علم بطهارته تفصيلاً بعنوانه المعلوم- كإناء زيد أو الإناء الذي كان خارج السطح- لا- يجرى فيه الاستصحاب قطعاً، فإنه معلوم الطهاره، لكن نشير إلى كل واحد من الإناءين و نقول: كنا على يقين من نجاسته سابقاً و نكون الآن شاكين فيها فنستصحابها، و لا معنى لقولنا: لعلنا لم نكن شاكين فيها، و احتمال انطباق إناء زيد- المعلومه لنا طهارته- على كل واحد من الإناءين بالخصوص لا يجعلنا متيقنين بطهاره ما نشك وجدانا في بقائه على نجاسته سابقه.

و توضيح الحال بالمثل أن يقال: إنه إذا فرضنا أننا نرى من البعيد جسد أحد و علمنا بموته و نحتمل أن يكون هذا الشخص هو مورثنا أو مقلدنا ألسنا نستصحب حياه مورثنا أو مقلدنا؟ و هل استشكل أحد في جريان هذا الاستصحاب لأجل احتمال انطباق من علمنا بموته على من كُنّا على يقين من حياته؟

و بالجمله، موضوع الاستصحاب حيث إنه اليقين و الشكّ إمّا أن يعلم بتحقيقه أو يعلم بعدم تحقيقه، و أمّا الشكّ في ذلك فلا يعقل في مورد أصلا.

فظهر أنّ ما جعله صاحب الكفايه و بعض الأكابر و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من الموارد الثلاثة من الشبهه المصادقيه لموضوع دليل الاستصحاب ليس على ما ينبغي.

و ظهر أيضا جريان الاستصحاب في جميع صور مجهولى التاريخ في نفسه، و أنّ عدم الجريان مستند إلى المعارضه لا إلى وجود المانع في نفسه، و قد عرفت أنّ الصوره الرابعه من هذه الصور- و هى ما كان الموضوع مركّبا من وجود أحد الحادثين و عدم الآخر في زمانه- مسأله مهمّه تترتب عليها فروع مهمّه، منها: باب الإرث، فينفى الإرث باستصحاب عدم الإسلام إلى زمان الموت، لعدم كونه معارضا باستصحاب بقاء الحياه إلى زمان الإسلام، لعدم كون الحياه في حال الإسلام موضوعا لحكم شرعى، و عدم إثبات هذا الاستصحاب تحقّق الموت في زمان الإسلام، فلا يتمّ ما أفاده شيخنا الأستاذ من المعارضه (١). هذا كلّه في مجهولى التاريخ.

و أمّا ما كان أحدهما معلوم التاريخ فيجربى الاستصحاب في الثلاث الأول

منها فى معلوم التاريخ و مجهوله، و يسقطان بالتعارض إن لم تحتمل المقارنه، و إلّا فيجريان معا. و إن كان الأثر لأحدهما فقط، يجرى فيه خاصّه.

و صاحب الكفايه يمنع عن جريان الاستصحاب فيما منع عنه فى مجهولى التاريخ، و هو ما كان الأثر مترتباً على وجود كلّ منهما بنحو مفاد «كان» الناقصه، أو مترتباً على العدم بمفاد «ليس» الناقصه(١). و الجواب هو الجواب.

و أمّا الصوره الأخيره- و هى ما كان الأثر مترتباً على عدم أحدهما فى زمان وجود الآخر بمفاد «ليس» التامّه و كان أحدهما معلوم التاريخ- فيجرى فى مجهول التاريخ بلا إشكال، لآتصال زمان الشكّ بزمان اليقين حتى على مذهب صاحب الكفايه، فإذا كان تاريخ الموت يوم السبت، يستصحب عدم الإسلام إلى هذا اليوم و ينفى الإرث.

و أمّا فى معلوم التاريخ: فصاحب الكفايه قدّس سرّه قد منع عن جريان الاستصحاب فيه، لما بنى عليه من اعتبار آتصال زمان الشكّ بزمان اليقين(٢).

و قد عرفت ما فيه.

و التحقيق عدم المانع من الاستصحاب لو لا المعارضه، فنقول: الأصل عدم تحقّق الموت إلى زمان الإسلام، لأنّ زمان الموت و إن كان معلوما فليس لنا شكّ فيه فى عمود الزمان إلّا أنّ معلوميته بهذا العنوان لا تنافى كونه مشكوكاً بعنوان آخر، و هو عنوان تحقّقه فى زمان الإسلام الواقعى، فإنّا نكون شاكّين فيه بهذا العنوان بالوجدان بعد ما كتنا على يقين من عدمه، و الميزان فى باب الاستصحاب هو وجود الشكّ و اليقين و اجتماعهما فى شىء بعنوان و إن كان معلوما غير مشكوك بعنوان آخر، كما مثلنا له آنفا باستصحاب حياه المقلّد و لو

١- كفايه الأصول: ٤٧٧-٤٧٨.

٢- كفايه الأصول: ٤٧٩-٤٨٠.

احتملنا انطباق من علمنا بموته عليه.

و بالجمله، العلم بتحقق الموت يوم السبت و الإسلام فى زمان آخر منشأ للشك فى تأخر الإسلام عن الموت و تقدّمه عليه، لتساوى الاحتمالين عندنا و لا يجعل المشكوك متيقّنا.

و من ذلك ظهر ما فى كلام شيخنا الأستاذ قدّس سرّه حيث أنكر الاستصحاب فى معلوم التاريخ.

و تلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الاستصحاب فى نفسه جار فى جميع صور المقام، كان أحد الحادّين معلوم التاريخ أو كانا مجهولى التاريخ، و عدم الجريان مستند إلى المعارضه لا غير.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه ذهب إلى نجاسه ماء تواردت عليه حالتان:

الكرّيّه، و الملاقاه بعد ما كان قليلا، سواء كانتا مجهولتى التاريخ أو كان تاريخ الملاقاه معلوما دون الكرّيّه أو العكس.

أمّا فى مجهولتى التاريخ: فلأنّ استصحاب عدم الكرّيّه إلى زمان الملاقاه جار، و تترتب عليه نجاسه الماء، لتحقق كلا جزأى موضوع النجاسه: أحدهما بالوجدان- و هو الملاقاه- و الآخر بالاستصحاب، و هو القلّه و عدم الكرّيّه فى زمان الملاقاه. و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم حصول الملاقاه إلى زمان الكرّيّه، فإنّه لا يثبت كون الملاقاه بعد الكرّيّه حتى يحكم بالطهاره.

و أمّا فيما كان تاريخ الملاقاه معلوما فحيث لا يجرى الاستصحاب فى معلوم التاريخ على مبناه فاستصحاب عدم حصول الكرّيّه إلى زمان الملاقاه يجرى بلا معارض، و تترتب عليه أيضا نجاسه الماء.

و أمّا إذا كان تاريخ الكرّيّه معلوما، فأصالة عدم الكرّيّه إلى زمان الملاقاه و إن كانت لا تجرى فى نفسها إلّا أنّ أصالة عدم حصول الملاقاه إلى زمان الكرّيّه

أيضا لا تثبت سبق الكزّيّه على الملاقاه، و سبق العاصميّه للماء- و لو آنا ما- معتبر في عدم تأثير ملاقاه النجس، و إذا لم تثبت بالاستصحاب لا نجاسه هذا الماء و لا طهارته، فلا بدّ من الحكم بنجاسته لا من باب التمسك بالعامّ في الشبهه المصداقيه، بل من باب أنّ عدم التنجيس علّق في قوله عليه السّلام: «إذا بلغ الماء قدر كزّ لا ينجسه شيء»^(١) على موضوع الكزّ، و الحكم في المخصّص- سواء كان متّصلا أو منفصلا- إذا علّق على أمر وجودي، فلا- بدّ من إحراز ذلك الأمر الوجوديّ بحسب الفهم العرفي.

مثلا: إذا قال المولى: «لا- تعط أحدا هذا المال إلّا إذا كان فقيرا» أو «لا تأذن لأحد في دخول داري إلّا إذا كان صديقا لي» لا يشكّ العرف في لزوم إحراز الفقر في جواز الإعطاء، و لزوم إحراز الصداقه في جواز الإذن للدخول، و لا- يروونه معذورا إذا أعطى من يشكّ في فقره، أو أذن من يشكّ في صداقته لو كان غنيّا أو غير صديق.

و بالجمله، بنى على النجاسه في الصوره الأخيره لهذه الكبرى، كما بنى على عدم عفو الدم المشكوك كونه أقلّ من الدرهم أو أزيد، و على حرمه النّظر إلى المرأه المشكوك كونها أجنبيّه لذلك أيضا^(٢).

هذا، و لكن لا يخفى عدم تماميّه ما أفاده، و الظاهر استناد عدم الجريان في جميع الصور الثلاث إلى التعارض، و إلّا فلا مانع في نفسه من الجريان أصلا، فإنّ منعه قدّس سرّه عن جريان استصحاب عدم الملاقاه إلى زمان الكزّيّه لأجل كونه مثبتا في الصوره الأولى و الثالثه، في غير محلّه، فإنّ الماء القليل إذا لم يلاق

١- الكافي ٣: ٢- ١، الفقيه ١: ٨- ١٢، التهذيب ١: ٣٩- ٤٠- ١٠٧، الاستبصار ١: ٦- ١، الوسائل ١: ١٥٨- ١٥٩، الباب ٩ من

أبواب الماء المطلق، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٣٥- ٤٣٦.

النجس طاهر بلا- إشكال، فباستصحاب عدم الملاقاه فى زمان القله يحكم بطهارته، و لا نحتاج إلى إثبات بعديه الملاقاه عن الكزيه، و منعه عن جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ أيضا قد عرفت ما فيه، ففى جميع الصور الثلاث يجرى الاستصحابان: أحدهما يقتضى طهاره الماء، و الآخر نجاسته، فيسقطان من جهه المعارضه.

و يبقى الكلام فى الكبرى التى أفادها، و الظاهر أنه لا أساس لها، فإنّ مثل عدم جواز إعطاء المال لمشكوك الفقر أو عدم جواز الإذن فى دخول الدار لمشكوك الصداقه من جهه عدم إحراز الإذن الذى هو موضوع لجواز التصرف فى مال الغير، فإنّ إعطاء مال الغير لأحد، و إدخال الغير فى ملك المالك تصرف فى ملك الغير، فلا بدّ من إحراز إذنه.

هذا بالنظر البدوى، و إلّا ففى غالب موارد تعليق الحكم الترخيصى فى المخصيه ص على أمر وجودى يوجد أصل موضوعى يحرز به عدم تحقق ذلك الأمر الوجودى، فإنه- أيا ما كان- حادث مسبق بالعدم و لو أزلا، فأصالة عدم فقر المشكوك أو صداقته، أو أصالة عدم حصول العلقه الزوجيه أو عدم تحقق النسب و سبب الحلّ فى المرأه المشكوك كونها زوجه أو من المحرّمات النسبيه يثبت عدم تحقق عنوان المخصيه ص، و بذلك يدخل فى موضوع العام، فإذا فرضنا عدم وجود أصل موضوعى يثبت عدم تحقق عنوان المخصيه ص، فمقتضى القاعده هو البراءه، لكونه شبهه فى الموضوع، فلا- يمكن الحكم بنجاسه الماء المشكوك الكزيه، الملاقى للنجس فى المثال المتقدم بعد تعارض الاستصحابين، بل لا بدّ من الحكم بطهارته بقاعده الطهاره.

هذا، مع أنّ الإحراز لا يكون قيدا مأخوذا فى موضوع عدم الانفعال بحيث يكون عدم الانفعال حكما مترتبا على الماء المحرز الكزيه، و إلّا تلزم

نجاسه الكثر الواقعي بملاقاته للنجس حين عدم إحراز كرتيته، و هو قدس سره أيضا لا يلتزم بذلك بل يصرح بخلافه، فلا بد أن يكون طريقا إلى الواقع، و حينئذ فالمحكوم بعدم الانفعال هو الكثر الواقعي، و بالانفعال هو ما يكون قليلا واقعا، فالمشكوك- على ما أفاده- محكوم بحكم ظاهري هو الانفعال، و كيف يمكن استفادة الحكم الواقعي للمعلوم وغيره، و الحكم الظاهري للمشكوك من قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كثر لا ينجسه شيء»؟!.

هذا كله في الموضوعات المركبة، أمّا إن كان الأثر مترتباً لا على الموضوع المركب من وجود أحد الحادثين في زمان عدم الآخر أو العكس، بل الأثر كان مترتباً على المتأخر من الحادثين المتضادين في الوجود، كالقيام و القعود، و الفسق و العدالة، و الحدث و الطهاره و غير ذلك ممّا لا- يمكن اجتماعهما في زمان واحد، و وجود أحدهما ملازم لانتفاء الآخر، ففي جريان الاستصحاب فيهما في نفسه لو لا- التعارض مطلقاً، أو عدم الجريان في نفسه مطلقاً بمعنى عدم تماميته أركانه، أو التفصيل بين معلوم التاريخ و مجهوله و جوه تقدمت في الموضوعات المركبة، فصاحب الكفايه يمنع عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين(١).

لكنّ بين المقامين فرقا من جهة أنّ هناك كان زمانا يعلم بتحقق كلا- الحادثين فيه، و الانفصال باعتبار تخلّل زمان بين زمانى المشكوك و المتيقن، بخلاف المقام، فإنّنا إذا علمنا بتحقق وضوء و حدث فيما بين طلوع الشمس و الزوال و لم نعلم المتأخر منهما، ففي أى آن أشرنا إليه من الزوال إلى الطلوع نحن على شكّ من الوضوء و الحدث، و لا علم لنا في هذا القوس النزولى من الزمان

بأحدهما في جزء منه أصلاً، فعدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين في المقام بهذا الاعتبار، فإنّه ليس زمان معيّن عندنا نعلم بتحقّق الحدث أو الطهاره فيه حتى يكون زمان الشكّ متّصلاً به، بل أيّ زمان فرض فهو زمان الشكّ.

و لكن لا- يخفى ما في هذا الكلام، إذ لا يعتبر في الاستصحاب أن يكون زمان المتيقّن معلوماً لنا بشخصه، بل الاعتبار باليقين السابق و الشكّ اللاحق، و لذا لم يستشكل أحد في استصحاب ما لم يعلم زمان تحقّقه تفصيلاً في غير مورد العلم الإجمالي، كالحدث المعلوم تحقّقه إجمالاً فيما بين الطلوعين، و شكّ في ارتفاعه شكّاً بدويّاً.

و الحاصل: أنّه لم يعتبر أحد العلم تفصيلاً بزمان المتيقّن يومه و ساعته و دقيقتّه، فعلى ذلك نقول: كنّا على يقين من الحدث في زمان مجهول عندنا المعلوم عند الله تعالى، و الآن نحن على شكّ من بقاءه، فنستصحبه، و هكذا بالنسبه إلى الضوء، فالصحيح جريان الاستصحابين، لتماثيه أركانهما، و تساقطهما بالتعارض. هذا في مجهولى التاريخ.

و أمّا إذا كان تاريخ أحدهما معلوماً بأن نعلم بتحقّق وضوء في الساعه الخامسه من النهار و نعلم أيضاً بتحقّق نوم مثلاً قبله أو بعده، فصاحب الكفايه بنى على جريان الاستصحاب في معلوم التاريخ دون مجهوله على مبناه من اعتبار اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين المعلوم تفصيلاً (١). و وافقه الشيخ (٢) قدّس سرّه و غيره لكن بملاك آخر.

و غايه ما يمكن أن يقال في توجيهه: إنّ هذا الفرع متفرّع على القسم

١- انظر: كفايه الأصول: ٤٧٩- ٤٨٠.

٢- انظر ما يأتي في ص ١٨٢ عند قوله: ثمّ إنّ ما نسبناه، إلى آخره. و كذا ما تقدّم في ص ١٦٢ عند قوله: أو يفصل بين مجهول التاريخ، إلى آخره.

الرابع من أقسام استصحاب الكلّي الذي تصوّرناه و مثلنا له بما إذا رأى أثر جنبه على ثوبه ليله الخميس و اغتسل منه ثم رأى بعد ذلك أثرا آخر في ثوبه و يحتمل أن يكون حاصلًا بعد الموجب الأوّل الذي اغتسل منه و أن يكون موجبا ثانيا حصل بعد الغسل من الموجب الأوّل، و ذكرنا الخلاف في أنّه هل هو من القسم الثالث أو الثاني؟ و الحقّه جماعه بالثالث، نظرا إلى أنّه إن كان حاصلًا قبل الغسل، فقد ارتفع قطعًا، و احتمال حدوثه بعد الغسل احتمال لحدوث سبب آخر للجنبه بعد القطع بزوال السبب الأوّل.

هذا، و لكن نحن نستصحب طبيعيّ الحدث المتحقّق عند الأثر الثاني كان مسببا عنه أو عن الأوّل، فالصواب إلحاقه بالقسم الثاني، و عليه فلا مانع من استصحاب الحدث و الطهاره كليهما في المقام، غايه الأمر أنّهما يسقطان بالتعارض، و لكن لا بدّ له من الوضوء للصلاه بمقتضى قاعده الاشتغال.

نعم، في الحدث الأ-كبر و الغسل إذا شكّ في المتأخّر منهما تجرى أصاله البراءه عن حرمه المكث في المسجد بعد تعارض الاستصحابين، كما أنّه في الشكّ في تأخّر ملاقاه البول عن غسل الثوب و تقدّمها يرجع إلى قاعده الطهاره.

و من هنا ظهر وجه ما نسب إلى العلّامه قدّس سرّه- من الأخذ بضدّ الحاله السابقه- و الجواب عنه، فإنّ وجهه عين ما ذكر- من القطع بزوال الحاله السابقه على الحالتين، مثلا: إذا قام عن نومه صباحا و علم بأنّه نام مرّه ثانيه و توضّأ أيضا إمّا قبل النوم الثاني أو بعده، فإن نام قبله فقد وقع الحدث على الحدث و لا يؤثّر، و احتمال حدوث النوم بعد الوضوء احتمال حدوث سبب آخر للوضوء بعد ارتفاع الأوّل- و الجواب هو الجواب.

ثمّ إنّ هناك فرعا يتفرّع على هذا البحث قد تعرّض له صاحب الكفايه في

باب اجتماع الأمر والنهي (١)، وهو أنه إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد المائنين، وردت الرواية على أنه يهريقهما و يتيمم (٢). و جعله صاحب الكفاية مقتضى القاعدة، نظراً إلى أن المكلف بسبب الوضوء بأحدهما ثم غسل أعضاء وضوئه بالثاني والوضوء به أيضاً يبطل بنجاسه البدن بمقتضى الاستصحاب، حيث إنه بعد صب الماء الثاني لغسل العضو وقبل انفصال غسلته يعلم تفصيلاً بنجاسه بدنه و بعد انفصال الغساله يشك في زوالها فتستصحب، و لا يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب الطهاره التي علم بعد انفصال غسله الماء الثاني بتحققها في زمان، إذ ليس لهذا اليقين زمان معين فلا يتصل زمان الشك بزمانه.

و لكنك عرفت عدم اعتبار ذلك في الاستصحاب، فنشير إلى الزمان الواقعي الذي في علم الله كان العضو طاهراً فيه و نستصحب تلك الطهاره، فإذا تعارض الاستصحابان، يرجع إلى قاعده الطهاره، لكن في خصوص مورد الروايه خصوصيه توجب ورودها على طبق القاعدة غير ما أفاده، و هي وجود العلم الإجمالي بعد غسل أحد الأعضاء بالماء الثاني بنجاسه المغسول أو غيره ممياً لم يغسله بعد، مثلاً: إذا صب الماء الثاني على وجهه، يعلم إجمالاً- ممياً بنجاسه وجهه إن كان النجس هو الماء الثاني، أو بنجاسه يده إن كان النجس هو الماء الأول، و بهذا ظهر عدم الفرق بين كون الثاني كراً أو قليلاً، إذ الوضوء تدريجياً يحصل شيئاً فشيئاً.

ثم إنه ربما نسب إلى العلامة قدس سره القول بالأخذ بنفس حاله السابقه على الحالتين.

١- كفايه الأصول: ٢١٦.

٢- الكافي ٣: ١٠-٦، التهذيب ١: ٢٢٩-٦٦٢، الاستبصار ١: ٢١-٤٨، الوسائل ١: ١٥١، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

و هو بظاهرة بين الفساد، فلا بد من توجيهه.

و ربما يفصل تفصيل آخر في هذه المسألة عكس تفصيل صاحب الكفاية، و هو جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ- أى استصحاب عدمه- دون معلومه، نقله الشيخ قدس سره عن بعض فى الرسائل، و أورد عليه بأن استصحاب عدم الوضوء إلى الزمان المعلوم تحقق الحدث فيه كالظهر- مثلا- لا يثبت حدوث الوضوء بعد الحدث، و هكذا العكس، يعنى ما إذا كان تاريخ الوضوء معلوماً(١).

ثم إن ما نسبناه إلى الشيخ قدس سره- من إنكار جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ دون معلومه اعتماداً على نقل شيخنا الأستاذ قدس سره(٢) و نسبه إليه- لا- يستفاد من شىء من كلماته فى طهارته و رسالته بل ظاهرها- لو لا صريحها- جريان الاستصحاب فيهما، فالظاهر أن النسبه ليست بصحيحه.

نعم، يقول الشيخ بهذا التفصيل فى الحادثين اللذين يكون الأثر مترتباً على عدم أحدهما عند وجود الآخر.

التنبیه العاشر: ربّما يقال باستصحاب صحّه عند الشكّ فى المانع،

فيقال: قبل حدوث التبسّم فى أثناء الصلاه كانت الصلاه متّصفه بالصحّه فالآن كما كانت.

و أورد على هذا القول الشيخ قدس سره بأنّ المراد إن كان صحّه الكلّ بمعنى مطابقه المأتى به للمأمور به، فالشكّ فيها شكّ فى الحدوث لا فى البقاء، فلا معنى لاستصحابها.

و إن كان المراد استصحاب صحّه الأجزاء السابقه بمعنى قابليتها لانضمام

١- فرائد الأصول: ٣٨٨.

٢- نسب المحقق النائنى إلى الشيخ قدس سره ما عكس التفصيل، انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٢٤.

سائر الأجزاء بشرائها إليها، فهي مقطوعه، إذ الشئ لا ينقلب عما هو عليه، مضافا إلى أنّ القطع بها لا يفيد شيئا فضلا عن استصحابها، حيث لا يثبت بها انضمام ما لحق بما سبق، فلا مناص عن الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال على الخلاف في الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين.

نعم، لو قلنا بالاستصحاب التعليق حتى في الموضوعات، لتم هذا الاستصحاب، لكن قد مرّ أنّه في الأحكام ممنوع فضلا عن الموضوعات.

ثمّ إنّ قدس سرّه فرّق بين المانع و القاطع بدعوى أنّ المانع ما اعتبر عدمه في الصلاة- مثلا- و القاطع ما يكون قاطعا عند الشارع للهيئه الاتصاليه الثابته لأجزاء الصلاة، كالفهقهه و الاستدبار و خروج الحدث و غيرها ممّا عبّر عنها في لسان الروايات بالقاطع، و استصحاب الصحه في الأوّل غير تامّ، لما عرفت، و لا مانع منه في الثاني، فعند الشكّ في قاطعيه التسمّ نقول: قبل حدوث التسمّ كانت الهيئه الاتصاليه متحققه للصلاه فنستصحابها(١).

و فيه أولا: أنّ القاطع أيضا ليس إلّا ما اعتبر عدمه في الواجب، و الفرق ليس إلّا في التعبير.

و ثانيا: لو سلّم الفرق، فلا محاله يكون بزياده خصوصيه في القاطع، مضافا إلى ما في المانع بحيث تكون للقاطع حيثتان: حيثيه قطعه للهيئه الاتصاليه، و حيثيه اعتبار عدمه في الواجب، فلو فرض جريان الاستصحاب بالحيثيه الأولى، فلا يمكن جريانه بالحيثيه الثانيه، فلا بدّ مع ذلك من الوقف و الرجوع إلى أصل آخر من البراءة أو الاشتغال على الخلاف.

و ثالثا: لو فرضنا تباينهما و عدم وجود الحيثيه الثانيه في القاطع بل كان

معناه ما يقطع الهيئه الاتصاليه فقط من دون اعتبار عدمه فى الصلاه، نقول:

المستصحب أى شىء هو؟ فإن الهيئه الاتصاليه لجميع الأجزاء مشكوكه الحدوث، و الهيئه الاتصاليه للأجزاء السابقه مقطوعه التحقق، و لا يفيد القطع بها اتصال ما لحق بما سبق فضلا عن استصحابها.

و بالجمله، يرد عليه ما أورده فى المانع حرفا بحرف، فالصحيح عدم صحه استصحاب الصحه فى المانع و القاطع.

نعم، لو كانت الشبهه موضوعيه لا- حكميه، يصح الاستصحاب و يتم الموضوع المركب بضمه إلى الوجدان، مثلا: إذا علمنا بقاطعيه الفقهه و شككنا فى كون الصادر منا كذلك، أو فى أصل صدورهما، نستصحب عدمها، و نحكم بمطابقه المأتى به للمأمور به لإحراز عدم الفقهه بالأصل، و غيره من الأجزاء و الشرائط بالوجدان.

التنبیه الحادى عشر: يعتبر فى جريان الاستصحاب أمور أربعة:

اليقين السابق، و الشكّ اللاحق، و وجود أثر يمكن ترتيبه على المستصحب فى زمان الشكّ، و الدليل على حجّيه الاستصحاب، فإذا تمت هذه الأمور، يجرى الاستصحاب بلا إشكال، و لا فرق فى ذلك بين أن يكون المستصحب من الأفعال الجوارحيه و أن يكون من الأفعال الجوانحيه، كالأمر الاعتقاديّ إذا لم يكن المطلوب فيها هو اليقين الوجدانى، لصدق نقض اليقين بالشكّ فى جميع ذلك، و أمّا إذا كان المطلوب فيها هو العلم و اليقين الوجدانيّين، كالنبوه و الإمامه، فلا يمكن استصحابها، لعدم وجود أثر للنبوه الاستصحابيه.

و بذلك ظهر ما فى تمسك الكتابى بالاستصحاب، فإنه إمّا يتمسك به إقناعا و إظهارا لمعذوريته فى اعتقاده أو إلزاما للمسلم و على كلّ تقدير إمّا يستصحب نبوه موسى - مثلا- أو يستصحب الأحكام الثابته فى شريعته عليه السّلام.

فإن أراد أن يجعل الاستصحاب حججه فيما بينه وبين الله، فحقيق بأن يقال: إنه أوهن من بيت العنكبوت.

أما استصحاب نبوه موسى عليه السلام: فلما ذكر من اعتبار أمور أربعة في جريان الاستصحاب، وليس في هذا الاستصحاب إلا اليقين والشك، حيث إن اعترافه بالشك في انتهاء أمد نبوه موسى عليه السلام - مع كونها مما يطلب فيها اليقين - اعتراف بعدم وجود أثر للمستصحب. ثم على فرض وجود أثر له لا دليل على حججه الاستصحاب في شريعته.

وأما استصحاب الأحكام: فلا أثر له أيضا، لأن الشبهه حكميه، والاستصحاب أصل لا يجرى إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل، وبالفحص يحصل له العلم بنسخ جمله منها. هذا مضافا إلى عدم الدليل في شريعته عليه السلام على حججه الاستصحاب.

وإن أراد إلزام المسلم فلا يوجد شيء من الأمور الأربعة في استصحاب النبوه:

أولا: لعدم يقين المسلم بنبوه موسى عليه السلام و سائر النبوات إلا من طريق الإسلام، و لولاه لأمكن المناقشه في جميعها، لعدم اقترانها بمعجزه باقيه كنبوه نبينا صلى الله عليه وآله، و هذا مضمون ما ذكره أبو الحسن مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجائليق(١)، و لا يحتاج إلى تأويل.

و لا يرد على ظاهره ما أورده الشيخ قدس سره من أن موسى بن عمران شخص واحد و جزئي حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته(٢)، و ذلك لأن هذا الشخص الخاص لا ريب في وجوده و إنما الإشكال في نبوته لو لا ثبوتها بطريق

١- الاحتجاج ٢: ٤٠٤، و عنه في البحار ١٠: ٣٠٢.

٢- فرائد الأصول: ٣٩١.

و ثانيا: لا شك للمسلم على فرض يقينه بنبوّه موسى عليه السّلام- في بقائها، لأنّه قاطع بانتهاه أمدّها، وإلّا لا يكون مسلما.

و ثالثا: لو فرض الشكّ، فلا أثر لهذا الاستصحاب.

و رابعا: لا دليل على حجّيته في مثل أمر النبوّه لا في الإسلام ولا في غيره.

نعم، لو دلّ دليل في الشريعتين أو شريعة الإسلام فقط على حجّيه الاستصحاب في مثل أمر النبوّه، لكان لإلزام الكتابي مع قطع النّظر عن الإشكالات السابقة وجه إلّا أنّ الشّأن في إثبات ذلك.

و إن أراد إلزام المسلم باستصحاب أحكام الشريعة السابقة، فلا يتم أيضا شيء من الأركان. و وجهه ظهر من سابقه.

و ممّا ذكر ظهر ما في تفصيل صاحب الكفايه بين أن تكون النبوّه من المناصب المجمعوله، فيمكن استصحابها، و أن تكون ناشئه من كمال النّفس بمرتبته تتصل باللوح المحو و الإثبات بل اللوح المحفوظ، فلا يمكن (١)، و أنّه لا- فرق في البين و لا- يجرى الاستصحاب في شيء من الصورتين، لأنّ النبوّه ممّا يكون المطلوب فيها المعرفه و اليقين الوجدانيين، فلا أثر لاستصحابها.

التنبيه الثاني عشر:

لا إشكال في عدم جواز التمسك بالاستصحاب و غيره من الأصول مع وجود دليل موافق أو مخالف له و لو كان عامّا أو إطلاقا، لمكان ارتفاع موضوع الأصل- و هو الشكّ- بوجوده، فهو حاكم عليه أو وارد، على الكلام.

وإنما وقع الكلام و الإشكال فيما إذا خصّص العامّ أو المطلق المفيد للعموم من جهتين: الأفرادى و الأزمانى، بمخصّص فى بعض الأزمان فى أنّه هل هو من موارد التمسّك بالعامّ، و الحكم بأنّ الفرد الخارج محكوم بحكم العامّ فيما بعد زمان التخصيص، أو من موارد التمسّك باستصحاب حكم المخصّص؟

و هذا البحث بحث نفيس، له كثير فائده فى الفقه سيّما فى باب الخيارات، فإذا شكّ فى خيار الغبن أنّه فوري ينقضى بمجرد ظهور الغبن و عدم إعمال ذى الخيار خياره مع تمكّنه منه، أو أنّه باق حتى مع التسامح و التساهل؟

يجرى هذا الكلام.

و تمسّك المحقّق الثانى قدّس سرّه بعموم أو فوّا بالعقود (١) و حكم بفوريه الخيار (٢).

و استشكل عليه الشيخ قدّس سرّه، و حاصل إشكاله - على ما هو ظاهر كلامه فى رسالته - هو أنّ الدليل الدالّ على حكم العامّ إن أخذ الزمان فيه ظرفاً للحكم بحيث يكون الحكم حكماً واحداً مستمراً، له إطاعه واحده و عصيان واحد بنحو العامّ المجموعى نظير وجوب الإمساك من الفجر إلى المغرب، فال مورد مورد للتمسّك بالاستصحاب، و لا يجوز التمسّك بالعامّ و لو لم يكن الاستصحاب جارياً لمانع من ابتلائه بمعارض و نحوه، لخروج العقد الغبى - مثلاً - عن تحت العامّ فى زمان، و عوده بعد ذلك و شموله له يحتاج إلى دليل.

و إن أخذ قيدا للحكم و مفرداً له بنحو العامّ الاستغراقى بحيث يكون هناك أحكام متعدّده بحسب تعدّد الأزمان، و يكون لكلّ منها إطاعه و عصيان

١- المائدة: ١.

٢- جامع المقاصد ٤: ٣٨.

مستقلان، نظير وجوب صوم شهر رمضان، فالمورد مورد للتمسك بالعموم، ولا يجوز التمسك بالاستصحاب ولو فرض عدم جواز التمسك بالعموم لمانع من ابتلائه بمعارض ونحوه، لأنه قياس وإسراء حكم من موضوع إلى آخر، وليس من الاستصحاب في شيء (١).

هذا، وصاحب الكفاية (٢) أورد على إطلاق كلام الشيخ قدس سره نفيا وإثباتا وفصل تفصيلا آخر، وحاصله: أنه لا بد من النظر إلى دليل العامّ ودليل المخصّص كليهما، فإن أخذ الزمان في كلّ منهما قيّدا ومفردا، فلا بدّ من التمسك بالعامّ لا الاستصحاب ولو كان العامّ مبتلى بالمعارض.

وإن أخذ في كلّ منهما طرفا، فلا بدّ من التمسك بالاستصحاب لا العامّ ولو كان الاستصحاب مبتلى بالمعارض.

وإن أخذ في العامّ قيّدا وفي الخاصّ طرفا، فالمورد مورد التمسك بالعامّ، لكن إذا كان العامّ مبتلى بالمعارض، فلا مانع من التمسك بالاستصحاب.

وإن أخذ في العامّ طرفا وفي الخاصّ قيّدا على عكس سابقه، فلا يجوز التمسك بالعامّ، لانقطاع حكمه، وعدم الدليل على عوده ثانيا، ولا يجوز التمسك بالاستصحاب أيضا، لأنه من القياس.

ثمّ استثنى قدس سره من القسم الثاني ما إذا كان الخاصّ غير قاطع لحكم العامّ بأن كان مخصّصا له من أوّل الأمر، كدليل خيار المجلس، فحكم بجواز التمسك بالعامّ بعد ذلك الزمان.

وعمده الفرق وسره أنّ القول بعدم جواز التمسك بالعامّ في هذا الفرض

١- فرائد الأصول: ٣٩٥-٣٩٦.

٢- كفاية الأصول: ٤٨٣-٤٨٤.

مستلزم للتخصيص الأفرادى و خروج هذا الفرد عن تحت العامّ بالمّره، و هذا بخلاف ما إذا كان التخصيص من الوسط، كخيار الغبن، فإنّ العقد الغبنى كان تحت عموم أَوْفُوا(١) فى زمان، فإذا تمسّك بالاستصحاب بعد ذلك الزمان و لم يتمسّك بالعامّ، لم يلزم منه تخصيص العامّ تخصيصاً أفرادياً بل كان عمومه الأفرادى باقياً، غاية الأمر أنّه فى زمان قصير.

و الحاصل: أنّه إذا كان لدليل عمومى: أفرادى و أزمانى، فمقتضى أصله العموم إبقاؤه على عمومه الأفرادى و الأزمانى ما لم يقطع بالتخصيص، فإذا قطع بالتخصيص الأزمانى و شكّ فى تخصيصه الأفرادى، فلا بدّ من الحكم ببقاء عمومه الأفرادى.

و ما أفاده أخيراً من الاستثناء تامّ- مع قطع النظر عمّا سيّجى ء- فيما إذا كان العمومان- الأفرادى و الأزمانى- مستفادين من دليلين بأن كان دليل دالاً على لزوم العقد فى الجملة، و دليل آخر دالاً على استمرار هذا اللزوم، و أمّا إذا كان كلّ من اللزوم و الاستمرار مستفادا من نفس دليل أَوْفُوا بِالْعُقُودِ(٢)- كما هو كذلك، فإنّ مادّه «الوفاء» الّذى هو بمعنى الإتمام و الإنهاء إلى الآخر و عدم رفع اليد عمّا التزم به بنفسها استفاد منها كلا- الأمرين- فلا يتمّ هذا الكلام، حيث إنّ العامّ إذا خرج عن تحته- بمقتضى دليل خيار المجلس- عقد فى زمان و حكم بعدم وجوب إتمام العقد و إنّهائه إلى آخره و جواز رفع اليد عنه و فسخه، فبأى دليل بعد ذلك نحكم بوجوب الإتمام و الإنهاء؟

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه تفصيلاً آخر فى المقام فى مقام بيان مراد الشيخ قدّس سرّه، و ادّعى أنّ ظاهر كلامه فى الرسائل غير مراد، و به دفع جميع

١- المائدة: ١.

٢- المائدة: ١.

الإشكالات الواردة عليه قدّس سرّه.

و حاصل ما أفاده: أنّ كلّ قضيه من القضايا الشرعية مشتمل على موضوع و متعلّق و حكم، و الموضوع ربّما يكون أمرا واحدا و ربّما يكون أكثر، مثلا:

قضيه لا يَغْتَبُّ بَعْضُكُمْ بَعْضًا (١) مشتمله على موضوعين: المغتاب - بالفتح - و المغتاب - بالكسر - و على متعلّق هو الغيبه، و حكم هو الحرمة.

و الموضوع دائما يكون مفروض الوجود، و حيث يكون غالبا من الجواهر كالمكفّل و الخمر، لا- يكون الزمان مفردا أو مكثرا له، ضروره أنّ الخمر الموجود يوم السبت لا يصير يوم الأحد فردا آخر من الخمر، و هذا بخلاف المتعلّق، كالأكرام، فإنّ الزمان مفرد له و يكون الإ- كرام يوم السبت فردا من الإ- كرام، و الإ- كرام يوم الأحد فردا آخر منه. و بذلك ظهر أنّ العموم الأزمانى لا يتصوّر فى الموضوع، و أنّه كما يتصوّر فى الحكم كذلك يتصوّر فى المتعلّق، فيمكن أن يكون الزمان ظرفا أو قيدا للمتعلّق بنحو العامّ الاستغراقى أو المجموعى، كما يمكن أن يكون ظرفا أو قيدا للحكم، مثلا: يمكن أن يقال:

الإ- كرام فى كلّ يوم واجب، كما يمكن أن يقال: الإ- كرام واجب و وجوبه مستمرّ فى كلّ يوم، فالحكم فى الأوّل وارد على العموم، و العموم فى الثانى وارد على الحكم، فيكون الحكم موضوعا للحكم بالاستمرار.

و الفرق بينهما- مع كونهما متضايفين بمعنى أنّ استمرار الحكم ملازم لاستمرار المتعلّق و بالعكس - من جهتين:

الأولى: أنّ الدليل المتكفّل لبيان الحكم بنفسه متكفّل للعموم الأزمانى إذا لوحظ فى ناحيه المتعلّق، و أمّا إذا لوحظ فى ناحيه الحكم، فلا يمكن تكفّل

دليل الحكم بنفسه لاستمراره أيضا، بل لا- بدّ لذلك من دليل آخر، و ذلك لما ذكرنا من أنّ الحكم إذا كان مصبًا للعموم الأزمانى يكون موضوعا للحكم بالاستمرار، فلا- بدّ من أخذه مفروض الوجود ثمّ الحكم باستمراره، فكيف يمكن الحكم باستمرار حكم بنفس إنشائه!؟

الثانيه: أنّ الاستمرار إذا لوحظ في جانب المتعلّق سواء كان بنحو العامّ الاستغراقى أو المجموعى فخرج- مثلا- إكرام زيد العالم في يوم السبت من عموم «العلماء في كلّ يوم يجب إكرامهم» و شككنا في خروجه بعد ذلك الزمان أيضا، فلا بدّ من التمسك بأصالة العموم، إذ لا فرق بين الأفراد العرضيه، كإكرام زيد و عمرو و بكر، و الأفراد الطويله، كإكرام زيد يوم السبت و إكرامه يوم الأحد، فإذا خصّ العامّ بفرد من الأفراد الطويله أو العرضيه أو جزء من الأجزاء في المجموعى منه و شكّ في تخصيص أكثر من ذلك، فعموم العامّ- استغراقيا كان أو مجموعيا- محكم بالنسبه إلى الباقي.

و أمّا إذا لوحظ في طرف الحكم، فلا يمكن التمسك بالعامّ المتكفل لبيان استمرار الحكم عند الشكّ في التخصيص، إذ الشكّ في التخصيص مساوق للشكّ في ثبوت الحكم للفرد المشكوك، و إذا شكّ في ثبوته، فلم يحرز وجوده حتى يحكم باستمراره، إذ الدليل الثانى يحكم باستمرار الحليّه مثلا، فلا بدّ من أن تكون الحليّه محرزه و مفروضه الوجود حتى يمكن إثبات استمرارها به، فالتمسك به- أى بدليل استمرار الحكم- لإثبات استمرار الحكم المشكوك نظير التمسك ب «حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة» لإثبات استمرار حليّه شرب التتن، المشكوكه حليته (١).

١- أجود التقريرات ٢: ٤٣٩-٤٤١. و الروايه فى الكافى ١: ٥٨-١٩ و ٢: ١٧-١٨-٢.

هذا، و للنظر فيما أفاده مجال، لأنّ ما أفاده من عدم إمكان تكفّل دليل الحكم لبيان استمراره إنّما يتمّ بالنسبه إلى مقام استمرار الجعل، فإنّ نفس دليل وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (١) لا يمكن أن يتكفّل لاستمرار هذا الجعل، و أنّه مستمرّ لا ينسخ، بل لا بدّ لإثبات ذلك من التمسّك بدليل آخر لفظي، كـ «حلال محمّد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله حلال إلى يوم القيامة» أو أصل عملي، كاستصحاب عدم النسخ.

أمّا استمرار المجعول وسعه دائرته و ضيقها- الّذى هو مركز البحث و محلّ النزاع، إذ لا نزاع في نسخ حكم خيار الغبن و عدم نسخه- فيمكن تكفّل دليل واحد له بلا ريب، كما في إنشاء الزوجيّة الدائميه، مثلا: يمكن جعل وجوب الحجّ في كلّ سنه بإنشاء واحد، كما يمكن جعل وجوبه مرّه واحده في العمر. و هذا واضح جدّاً.

ثمّ لو سلّمنا الفرق المذكور، فلا- نسلم الفرق الثانی في المقام، أي صحّحه التمسّك بالعموم إذا لوحظ الاستمرار في المتعلّق، و عدم صحّته إذا لوحظ في الحكم، إذ العقد الغبني كان عقدا لازما عند ظهور الغبن يقينا، فموضوع الحكم باستمرار اللزوم- و هو العقد اللازم- قد تحقّق، فلا بدّ من الحكم باستمرار اللزوم في جميع الأزمنه إلّا زمان خرج بالدليل.

هذا، مضافا إلى ما تقدّم في بحث التعديدي و التوضيلى من أنّ الزمان دائما يكون ملحوظا في المتعلّق دون الحكم إلّا في مرحله الجعل.

و بالجمله، هذا التفصيل الّذى أفاده لا- يمكن المساعدة عليه. و كلام الشيخ يأباه أيضا، بل صرّح بخلافه في مواضع من كلامه (٢)، و بعد ذلك لا يبقى

١- آل عمران: ٩٧.

٢- انظر على سبيل المثال: فرائد الأصول: ٣٩٥.

مجال لبيان حكم مورد الشك في ورود الحكم على العموم أو العكس، فإنه بلا فائده.

و التحقيق الحقيق بالتصديق: هو لزوم التمسك بالعام في جميع الصور.

بيان ذلك: أن الدليل إذا كان له ظهور في العموم الأزمانى، فلا مناص عن اتباع هذا الظهور و عدم رفع اليد عنه إلا بمقدار عارضه دليل أقوى منه، و لا فرق في ذلك بين العموم الاستغراقى و المجموعى، و أن يكون خروج الخارج من أول الأمر أو الوسط أو الآخر، فإذا ورد «أكرم العلماء فى كل يوم» و ورد أيضا «لا تكرم زيدا العالم يوم السبت» لم يصادم ظهور العام إلا بهذا المقدار، يعنى إكرام زيد يوم السبت، فتكشف هذه القرينه المنفصله عن أن المراد الجدى من العام من الأول غير هذا الفرد فى هذا اليوم، و هكذا فى العام المجموعى إذا قال المولى: «أكرم هؤلاء العشره» أو «بع جميع كتبى» ثم قال: «لا تكرم زيدا من هذه العشره» أو قال: «لا تبع الكتاب الفلانى» فإنه لا ينبغى الشك فى لزوم إكرام التسعه الباقية، و بيع سائر الكتب.

و من هذا القبيل ورود دليل على وجوب السوره فى الصلاه مع ورود دليل آخر على عدم وجوبها على المستعجل و هكذا ورود دليل على لزوم الجهر فى الصبح و المغرب و العشاء و ورود دليل آخر على كون خصوص النساء بالخيار، و هل يتوهم أحد عدم جواز التمسك بالدليل العام المذى عمومه مجموعى، و اعتبر مجموع تلك الأجزاء و الشروط لإثبات اعتبار باقى الأجزاء و الشروط؟

و دعوى أن الحكم حيث كان واحدا متعلقا بعشره أجزاء مثلا، و علم من دليل آخر عدم كون العشره مأمورا بها و لم يدلّ الدليل الأول على كون التسعه مأمورا بها، فيجوز ترك جميع الأجزاء بالمّرّه واضحه الفساد، لما عرفت من أن

الدليل الثانى قرينه منفصله على أنّ المراد الجدّى من الدليل الأوّل هو وجوب تسعه أجزاء لا غير، كما إذا بيّن ذلك بالاستثناء المتّصل، ففى جميع الموارد لا بدّ من التمسك بالعامّ فيما لم يقطع بخروجه، أو لم يدلّ دليل أقوى على خروجه، و لا فرق بين الأفراد العرضيّه و الطوليّه، كما عرفت.

هذا، و فى الآيه المباركه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (١) خصوصيّه لمادّه «الوفاء»- الّذى قلنا: إنّّه بمعنى الإتمام و الإنهاء إلى الآخر، يقال: «الدرهم الوافى» أى: الكامل التامّ. و الوفاء بالعهد و الوعد: إبقاؤه و عدم نقضه، و لازم عدم النقص العمل بما عهد و وعد- و هى أنّ الأمر بالوفاء إمّا مولوىّ أو إرشاد إلى لزوم العقد و عدم انفساخه بالفسخ، و على كلّ حال يستفاد من الآيه المباركه لزوم العقد إمّا مطابقه أو التزاما، و اللزوم حكم واحد غير قابل للتعدّد بحسب الأزمنه، فكّل عقد، له لزوم واحد و وفاء فارد، فعموم الآيه من جهه الأزمان مجموعيّه، فإذا خرج عقد فى زمان بدليل لم يكن له إطلاق- كدليل خيار الغبن، فإنّ دليله إجماع أو «لا ضرر»- يتمسك بعموم الآيه، و يحكم بفوريّته.

التنبیه الثالث عشر: الشكّ المأخوذ فى أخبار الاستصحاب هو بحسب اللغة و العرف خلاف اليقين،

اشاره

و إطلاقه على الاحتمال المتساوى الطرفين اصطلاح من المنطقيّين أو غيرهم، فمع الظنّ بالخلاف أيضا يجرى الاستصحاب. و لو فرض كون معناه الاحتمال المتساوى الطرفين بحسب اللغة و العرف، ففى نفس أخبار الباب قرائن على كون المراد منه خلاف اليقين، فإنّ قوله عليه السّلام فى صحيحه زواره بعد السؤال عنه: عمّا إذا حرّك فى جنبه شىء و هو

لا يعلم: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام» (١) يدلّ على أنّ الوضوء لا ينقض ما لم يستيقن بالناقض.

وجعله عليه السّلام هذه صغرى لقوله عليه السّلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» (٢) - مع أنّ هذا، أى تحريك شىء فى جنب الشخص أماره غالبية بل دائميه مفيده للظنّ بالناقض - دليل على أنّ نقض اليقين بالظنّ بالخلاف مصداق لنقض اليقين، فيدلّ على عدم اختصاص ذلك بالوضوء. وهذا مراد صاحب الكفايه (٣) وإن كان فى عبارته تشويش واضطراب.

وقد استدللّ الشيخ قدس سرّه على ذلك بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع.

وفيه - مع تسليمه و عدم وهنه بمخالفه الشيخ البهائى وغيره -: أنّ المجمعين لعلهم استندوا إلى ظواهر الأخبار.

الثانى: أنّ الظنّ غير المعتمد وجوده كعدمه إن كان كالقياس ممّا علم بعدم اعتباره، وإن شكّ فى اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين السابق به إلى نقض اليقين بالشكّ (٤).

و يرد عليه: ما أورده صاحب الكفايه (٥) من أنّ هناك أمرين قد خلط أحدهما بالآخر، إذ عدم اعتبار الظنّ أمر، و ترتيب آثار الشكّ عليه أمر آخر، فإذا فرضنا أخذ الشكّ فى موضوع الاستصحاب، فمع الظنّ غير المعتمد لا يجوز العمل بالظنّ، و لا يجرى الاستصحاب أيضا، لعدم تحقّق موضوعه، فلا بدّ من

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٢- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

٣- انظر: كفايه الأصول: ٤٨٤-٤٨٥.

٤- فرائد الأصول: ٣٩٨.

٥- كفايه الأصول: ٤٨٥-٤٨٦.

الرجوع إلى أصل آخر من الأصول.

تتمه: يعتبر في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، و عدم قيام أماره و لو على وفاقه،

فها هنا مقامان:

الأول: في اعتبار بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه بموضوعها و محمولها و نسبتها

- و التعبير عنه بقاء الموضوع من باب أنّ الموضوع بوصف موضوعيته يستلزم ذلك، أو باعتبار أنّ الموضوع أكبر أجزاء القضية- و في أنّ هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف، أو بحسب دليل الحكم، أو بنظر العقل؟

أمّا اعتبار بقاء الموضوع فيدلّ عليه- كما أفاده صاحب الكفايه (١)- أخذ نقض اليقين بالشكّ في أدلّه الاستصحاب، و لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان.

و ما علّله به شيخنا الأنصارى قدّس سرّه- من أنّه لولاّه يلزم انتقال العرض من موضوع إلى موضوع آخر و هو محال (٢)، كما أفاده شيخنا الأستاذ (٣) قدّس سرّه- تبعيد للمسافه، مع عدم تماميته في نفسه، إذ المستصحب لا يكون دائما من الأعراض، فإنّه ربّما يكون من الجواهر، و ربّما يكون من الأمور الاعتباريّة، كالملكيه و الرقيّه و الزوجيه و غير ذلك.

مع أنّ استحالته خارجا لا تستلزم استحالته تعبدا باعتبار آثاره الشرعيّه، ضروره أنّه لا مانع و لا محذور في تعبّد الشارع بعداله ابن زيد عند الشكّ فيها إذا كان على يقين من عداله أبيه، فيحكم بلزوم ترتيب آثارها عند ذلك.

١- كفايه الأصول: ٤٨٦.

٢- فرائد الأصول: ٤٠٠.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٤٦.

و بالجمله، تفصيل الكلام: أنّ المستصحب إمّا أن يكون حكماً أو موضوعاً، و على الثانى إمّا أن يكون المحمول الثابت للموضوع من المحمولات الأوليه، أى ما كان ثبوته له بنحو مفاد «كان» التامّه أو «ليس» التامّه، و إمّا أن يكون من المحمولات الثانويه، أى ما كان ثبوته له بنحو مفاد «كان» الناقصه، و الأول كاستصحاب نفس وجود زيد و حياته و الثانى كاستصحاب عدالته و قيامه و غير ذلك من أوصافه.

و لا فرق فى الثانى بين أن يكون ثبوت المحمول للموضوع بلا واسطه أو بواسطه ثبوت محمول آخر له - كقيام زيد، فإنّه يتوقف على أن يكون زيد مستوى الخلقه، قادراً على القيام حال الشكّ - لأنّه لا دخل له فيما نحن بصدده.

ثمّ إنّه لا إشكال فى استصحاب الموضوع بنحو مفاد «كان» التامّه أو «ليس» التامّه فى عدم لزوم إحراز وجود الموضوع أو عدمه، ضروره أنّه بعد إحرازه لا يبقى مجال للاستصحاب، فيكفى فى هذا الاستصحاب نفس تصوّر الماهيه، فيحكم بوجودها أو عدمها إذا كان ذلك متيقناً فى زمان و شكّ فى بقاءه.

و أمّا استصحابه بمفاد «كان» الناقصه فعلى أقسام، إذ الشكّ تارة يكون فى المحمول المترتب الثانوى فقط، كما إذا شكّ فى عداله زيد مع إحراز حياته، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم.

و أخرى يكون الشكّ فى المحمول الثانوى و الأولى كليهما، كالشكّ فى حياه زيد و عدالته، و هو على قسمين: ما إذا كان الشكّ فى العداله - مثلاً - مسبباً عن الشكّ فى وجود زيد و حياته بحيث لو قطع بحياته لقطع بعدالته أيضاً، و ما إذا لم يكن كذلك بحيث لو فرض القطع بحياته أيضاً يشكّ فى عدالته.

و ربّما يستشكل فى جريان الاستصحاب فى هذين القسمين، نظراً إلى أنّ العداله لا يمكن استصحابها، لعدم إحراز وجود موضوعها و هو زيد،

و استصحاب حياه زيد و إن كان ممكنا إلا أنه لا تترتب عليه آثار عدالته، و لا تثبت به عدالته.

و لكن لنا أن نستصحب الوجود الخاص، و هو وجود زيد الممتصف بالعدالة، الذي كنا على يقين منه و نكون الآن شاكين فيه، بل في القسم الأخير يمكننا استصحاب كل من حياه زيد و عدالته مستقلاً، كما نستصحب كلًا من وصفى الإطلاق و الكرتيه فيما إذا شككنا في بقاء الماء- الّذى كنا على يقين من إطلاقه و كرتيته- على إطلاقه و كرتيته و عدم بقاءه على ذلك، إذ الاستصحاب كما يجرى في أصل الموضوع البسيط كذلك يجرى في جزء الموضوع المركب إذا كان جزؤه الآخر محرزا بالوجدان أو بالأصل، فيجرى الاستصحاب فيما إذا كان كلا جزأى الموضوع المركب مشكوك البقاء، فيحرز بقاء كل منهما بالاستصحاب، و يلتزم الموضوع المركب بذلك، و كل ذلك من جهة صدق نقض اليقين بالشك، فلا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في جميع أقسام الاستصحاب الموضوعى.

نعم، لا يجرى الاستصحاب لترتيب الآثار التى لا تترتب إلا بعد وجود الموضوع خارجا لا استصحابا، كجواز القصاص، و جواز الاقتداء، و وجوب الحدّ و أمثال ذلك، فلا يترتب على استصحاب حياه زيد مثل هذه الآثار، فإنه لغو لا معنى له كما لا يخفى.

و على الأوّل- أى ما كان المستصحب حكما- فهو أيضا إما أن يكون من قبيل المحمول الأوّل أو من قبيل المحمول المترتب و الثانوى.

فإن كان من قبيل الأوّل بأن كان الشكّ فى بقاء الحكم راجعا إلى مرتبه الجعل و أنه نسخ أو لا، فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه على ما ذكره من الضروره على جريانه فيه.

و إن كان من قبيل الثاني، فإن كان الشكّ راجعا إلى مرتبه المجعول، فلا محاله يكون منشأ الشكّ هو الأمور الخارجيه، كالشكّ في بقاء وجوب الصوم على من احتمل حدوث مرض فيه بالصوم مضرّ، و كالشكّ في بقاء الطهاره، لاحتمال حدوث ناقض من النواقض، كالبول أو المنى، و الاستصحاب في منشأ الشكّ في هذا القسم - كاستصحاب عدم حدوث المرض أو عدم حدوث البول - مغن عن استصحاب الحكم.

و إن كان الشكّ راجعا إلى مرتبه الجعل لكن من غير جهه النسخ، بل لأجل الشكّ في سعه دائره الموضوع و ضيقها، فلا بدّ من النّظر في أنّ العبره في بقاء الموضوع هل هو بنظر العقل أو لسان الدليل أو العرف؟

فإذا قطع بارتفاع الموضوع على جميع التقادير من جهه انقلاب قيد وجودى يحتمل دخله في موضوع الحكم، إلى العدم، أو عدميّ كذلك إلى الوجود - كما إذا قطع بارتفاع الموضوع كالكلب الذى وقع في المملحه فصار ملحا فاحتملنا نجاسته من جهه احتمال أنّ الموضوع الواقعي هو المادّه المشتركه بين الصورتين لا - المادّه المتصوره بخصوص الصوره الكلبيه، إذ الملح الذى يكون بصوره الكلب مغاير للكلب عقلا - و عرفا و دليلا - فواضح أنّه لا - يجرى استصحاب الحكم، و لا - معنى لاستصحاب الموضوع، إذ ما كان متيقّن النجاسه - و هو الكلب - قد ارتفع قطعا، و ما يكون باقيا يقينا - و هو المادّه المشتركه بين الصورتين - لم يكن متيقّن النجاسه، فأى شىء نستصحبه؟

و استصحاب بقاء معروض النجاسه، و بعباره أخرى: استصحاب الموضوع بوصف الموضوعيّه عباره أخرى عن استصحاب الحكم. و هذا الكلام سار في جميع الشبهات المفهوميه.

و أمّا إذا شكّ في ارتفاعه و بقاءه على بعض التقادير، فيختلف الحال

باختلاف المباني، وهذا كما إذا ورد «إنَّ الماء إذا تغير ينفعل» أو ورد «إنَّ الماء المتغير ينفعل»، فإنَّ الموضوع في الأوَّل عند زوال التغير بنفسه مرتفع عقلا- بدهاه أنَّ تغاير «الماء بشرط التغير» و «بشرط عدم التغير» عقلا هو تغاير «بشرط شيء» و «بشرط لا»- و باق عرفا و دليلا، أمَّا دليلا: فواضح، و أمَّا عرفا:

فلأدَّ العرف يرى التغير من حالات الماء و أنَّ الماء هو الموضوع، و الموضوع في الثاني عند زوال التغير مرتفع عقلا و دليلا، و باق عرفا، كما لا يخفى.

ثمَّ إنَّ الشيخ قدس سره خصَّ جريان الاستصحاب بموارد الشكِّ في الرفع بناء على كون العبره بنظر العقل (١).

و أورد عليه بأنَّه على مبناه- من إنكار جريان الاستصحاب في موارد الشكِّ في المقتضى- لا وجه لهذا البناء، إذ الاختصاص ثابت بيننا على كون العبره بنظر العقل أو العرف أو لسان الدليل.

و صاحب الكفايه (٢) أفاد أنَّ الالتزام بكون العبره بنظر العقل مساوق لإنكار جريان الاستصحاب في الشبهات الحكميه بالمره و لو كان من جهه الشكِّ في الرفع، إذ الشكِّ في بقاء الحكم من غير جهه النسخ لا يعقل بعد استحاله البداء إلَّا لأجل صيروره الموضوع عادما لما كان واجدا له أو واجدا لما كان عادما له من الخصوصيه التي يحتمل دخلها في موضوع الحكم.

و لشيخنا الأستاذ قدس سره كلام وجه به كلام الشيخ قدس سره. و حاصله: أنَّ الرفع، له إطلاقان:

أحدهما: ما يكون مقابلا للمقتضى، و هو بهذا المعنى ما يكون عدمه دخيلا في الموضوع، و يكون الحكم بدونه باقيا إلى الأبد. و بالجملة، ما يكون

١- فرائد الأصول: ٤٠١.

٢- كفايه الأصول: ٤٨٧.

مانعا عن تأثير المقتضى.

و الثانى: ما يكون معدما للشىء بعد وجوده، كخروج البول الذى يكون ناقضا للوضوء، و حصول النقاء أو الاغتسال الموجب لارتفاع حرمه الوطء، و الأول يعبر عنه بالرافع و الثانى بالغايبه.

و الشك فى الرفع بالإطلاق الأول ملازم للشك فى بقاء الموضوع عقلا لاحتمال أخذ عدمه فى الموضوع، فلا- يجرى الاستصحاب على القول بكون العبره فى البقاء بنظر العقل، فلا يمكن استصحاب نجاسه الماء المتغير، بعد زوال تغيره، و يجرى إن كانت العبره بنظر العرف، و لا- يكون الشك فى الرفع بالإطلاق الثانى ملازما للشك فى بقاء الموضوع، إذ معدم الشىء لا يعقل أن يكون عدمه دخيلا فيه، فيجرى استصحاب الحكم إذا كان الشك فى بقاءه ناشئا من الشك فى الرفع بهذا المعنى.

ثم أفاد قدس سره أنّ كلام الشيخ قدس سره ناظر إلى الرفع بالإطلاق الثانى، و به يندفع كلا الإشكاليين عن الشيخ (١) قدس سره.

هذا، و لكن الحق مع صاحب الكفايه، فإنّ باب موضوعات الأحكام ليس باب التأثير و التأثير، و التعبير بالمقتضى و الشرط و المانع و الرفع لا- يكون إلّا من باب التقريب و التشبيه، ضروره أنّ جميع ذلك تنتهى إلى جعل الشارع، فما لم يجعل الشارع البول ناقضا للوضوء و رافعا، لا- يكون رافعا، و هكذا ما لم يجعل الشارع الطلاق رافعا، لا معنى لرافعيته، فلا معنى للرفع إلّا ما يكون عدمه دخيلا- فى الموضوع، مثلا: الموضوع للزوجيه هو المرأه المتزوجه التى لم يطلقها زوجها، فبناء على كون العبره بنظر العقل فى بقاء الموضوع لا بدّ

- كما أفاده صاحب الكفايه - من اختصاص جريان الاستصحاب بالشبهات الموضوعية بأجمعها إنما في بعض الموارد، كاستصحاب كزيه ماء نقص منه مقدار قليل.

وقد يقال: إن القول باعتبار نظر العرف أو العقل في مقابل لسان الدليل ممّا لا وجه له، فإنّ العقل لا يكون نبياً مشرعاً، ولا طريق له في فهم ما له دخل في الحكم. ونظر العرف إن كان المراد نظره فيما يفهمه من الدليل، فليس شيئاً غير الدليل حتى يجعل مقابلاً له، وإن كان المراد نظره المسامحي - بعد أخذ المفهوم بالنظر الدقي العرفي - في التطبيقات الخارجيه كمسامحته في باب الأوزان، فيقول من عنده منّ من الحنطه إلماً مثاقيل: «عندي منّ من الحنطه» فواضح أنّ العرف ليس نبياً مشرعاً، ولا يعتنى بمسامحته في تطبيق ما جعله الشارع موضوعاً للحكم، على الخارجيات.

وهذا الإشكال نشأ من عدم التفرقة بين الحدوث والبقاء، وهو تامّ في مرحله الحدوث، لما ذكر، أمّا في مرحله البقاء - التي هي محلّ الكلام - فالمقابله واضحه.

توضيح ذلك: أنا تاره نتكلّم فيما جعله الشارع موضوعاً للحكم ابتداءً و نرجع إلى العرف في تشخيص ذلك. و أخرى نتكلّم - بعد أخذ الموضوع بجميع قيوده و خصوصياته من الدليل و تعيين مفهومه من العرف بنظره الدقي - في بقاء هذا الموضوع إذا انقلب بعض قيوده الوجوديه إلى العدم أو بعض قيوده العدميه إلى الوجود، و اختلاف الموضوع الدليلي و العرفي و تقابلهما يكون في هذه المرحله، مثلاً: إذا ورد «الماء إذا تغيّر ينجس» فإذا زال تغيّره بنفسه، يكون الموضوع - الذي هو الماء - باقياً دليلاً و عرفاً. و إذا ورد «الماء المتغيّر ينجس» فالموضوع الدليلي عند زوال التغيّر غير باق، بخلاف الموضوع

العرفى بمعنى أنّ العرف حيث لا- يرى التغير من مقومات الموضوع يرى أنّ الموضوع الأوّل لم يرتفع بعد، و إذا علم بأنّ الشارع حكم بنجاسه هذا الماء الزائل تغيّره، يرى هذا الحكم بقاء للحكم الأوّل لا حكما حادثا فى موضوع جديد، و هذا بخلاف ما إذا حكم الشارع بنجاسه الكلب- الّذى صار فى المملحه ملحا- بعد صيرورته كذلك، فإنّه يرى هذا الحكم حكما جديدا مغايرا للحكم الأوّل على موضوع غير الموضوع الأوّل، و يقول: الشارع حكم بنجاسه شيئين: الكلب و الملح المنقلب من الكلب. و هكذا فى حكم جواز التقليد أو جواز الاقتداء بالقياس إلى المجتهد أو العادل بعد ما صار عاميا أو فاسقا، فإنّه يرى العامى أو الفاسق موضوعا آخر مغايرا للمجتهد أو العادل و لو أخذ فى الدليل بنحو الشرطيّه بأن قال: «المكلّف إذا كان مجتهدا أو عادلا يجوز تقليده أو الاقتداء به».

نعم، يفرّق بين الأخذ بنحو الشرطيّه و غيره فى أخذ المفهوم و عدمه، مثلا: إذا ورد «إذا سافرت فقصر» يحكم بانتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، بخلاف ما إذا ورد «المسافر يقصر» فلا يحكم بذلك إلّا بناء على مفهوم الوصف، فمن سافر أوّل الوقت و حضر فى آخره يصلّى على الأوّل قصرا فى آخره، و على الثانى تماما.

و بالجملة، الخصوصيات و القيود المأخوذه فى موضوع ربّما تكون عند العرف من مقومات الموضوع، و ربّما لا تكون منها، فما يكون من قبيل الأوّل- سواء أخذ شرطا أو عنوانا- لا يكون الموضوع المتحصّص به عند انتفائه باقيا عرفا. و ما يكون من قبيل الثانى يكون الموضوع المتحصّص به عند زواله باقيا عرفا من دون فرق أيضا بين أخذه شرطا أو عنوانا فى لسان الدليل.

و من هذا الباب الحكم ببطلان البيع فيما إذا باع أمه فبانت عبدا، أو باع

ذهبا فبان نحاسا، أو باع جلدين من شرح اللمعه فبأنا جلدين من كتاب اللغه، من دون فرق بين أن يجعل ذلك عنوانا في مقام إنشاء البيع أو شرطا بأن يقول:

«بعتك هذا على أن يكون ذهبا» فإن متعلق البيع في جميع ذلك أمر ظهر أنه مغاير له في الحقيقة و الماهية عند العرف، و هذا بخلاف ما إذا باع عبدا كاتباً أو على أنه كاتب فبان أمياً، فإنه يحكم بصحة البيع، لعدم كون الكتابه من مقومات العبد عرفاً.

إذا عرفت اختلاف الحال في كون الاعتبار في بقاء الموضوع بنظر العقل أو العرف أو لسان الدليل، فاعلم أن موضوع الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك بمقتضى قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك»^(١) و معلوم أن المخاطب بهذا الخطاب هو العرف لا الفلاسفه، فلا اعتبار بالتدقيقات الفلسفيه في صدق موضوعه، فكما تؤخذ موضوعات سائر الأحكام من العرف كذلك هذا الموضوع.

و بالجملة، عدم جواز نقض اليقين بالشك وظيفه ظاهريه جعلها الشارع لعامة المكلفين، فالمتبع فهمهم فيما وظفوا به، و لا فرق بين الوظيفة الظاهريه و الواقعيه في ذلك، فالميزان في بقاء الموضوع- الّذى لا- يصدق بدون نقض اليقين بالشك- هو نظر العرف، فإذا قطع بالبقاء عرفاً، يشمله دليل الاستصحاب، أما إذا قطع بالارتفاع أو شك فيه كما في التراب الّذى صار آجراً أو الخشب الّذى صار فحماً، فلا يشمله دليل الاستصحاب.

هذا كله مع قطع النظر عما بنينا عليه سابقاً من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّيه مطلقاً إلا استصحاب عدم النسخ، و إلا فنظر العرف ملغى في

١- التهذيب ١: ٨- ١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

الحكم بالبقاء فى الأحكام، بل لا بدّ من اتّباع نظر العقل و لسان الدليل فى الحكم بالبقاء.

ثمّ إنّ أخبار الباب لا ريب فى شمولها للاستصحاب، لورودها فى مورده.

و هل تشمل قاعده اليقين أيضا، أو تكون شامله للاستصحاب و لقاعده المقتضى و المانع، أو تعمّ الاستصحاب و كلتا القاعدتين؟

ذهب الشيخ قدّس سرّه إلى عدم شمولها لشيء من القاعدتين و اختصاصها بمورد الاستصحاب(١).

و وافقه شيخنا الأستاذ قدّس سرّه، و أفاد فى وجه عدم شمولها لقاعده اليقين وجوها:

أحدها: أنّ التعبّد تعلّق بالحدوث فى قاعده اليقين، و بالبقاء بعد مفروغيّه الحدوث فى الاستصحاب. و بعبارة أخرى: أخذ الحدوث فى قاعده الاستصحاب مفروض الوجود، فإنّ الاستصحاب تعبّد بالبقاء، و لا نظر له إلى الحدوث، و فى قاعده اليقين هو المتعبّد به، فكيف يمكن أن يؤخذ الحدوث فى استعمال واحد مفروض الوجود و غير مفروضه؟! (٢).

و يندفع بأنّ ظاهر أخبار الباب أنّ طبيعىّ اليقين أينما سرى و بأىّ شىء تعلّق لا ينقض بطبيعىّ الشكّ أينما تحقّق و بأىّ شىء تعلّق، و هذا يختلف باختلاف الموارد، ففى مورد الاستصحاب- حيث إنّ الشكّ فى البقاء- فالتعبّد فيه يكون تعبّدا بالبقاء، و هو فى مورد القاعده متعلّق بعين ما تعلّق به اليقين، فمعنى حرمة نقض اليقين بالشكّ فيه هو التعبّد بالحدوث و إلغاء الشكّ المتعلّق

١- فرائد الأصول: ٤٠٤-٤٠٥.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥١.

به، كما أنه ربّما يكون اليقين في باب الاستصحاب متعلّقا بعداله زيد مثلا، و ربّما يتعلّق بعدمها، فكما تشمل الأخبار اليقين بالوجود و اليقين بالعدم في باب الاستصحاب- و التعبد بالقياس إلى أحدهما تعبد بالوجود، و بالإضافة إلى الآخر تعبد بالعدم، و لا يضرّ تناقض الوجود و العدم، لشمول الدليل لهما- كذلك تشمل الشكّ في الحدوث و الشكّ في البقاء، و ليس أمره أعظم من اليقين المتعلّق بالوجود تاره و بالعدم أخرى.

ثانيها: أنّ اليقين في أخبار الباب و إن كان يشمل جميع أفراده المتعدّده إلا أنّ تعدّد اليقين حيث يكون بتعدّد متعلّقاته من عداله زيد و فسق عمرو و كزيه ماء- و من المعلوم أنّ اليقين في باب الاستصحاب و في قاعده اليقين فرد واحد، حيث يكون متعلّقه شيئا واحدا، مثلا: اليقين في كلّ منهما متعلّق بعداله زيد في يوم الجمعة، غايه الأمر أنّ الشكّ في أحدهما متعلّق ببقائها، و في الآخر بأصل وجودها يوم الجمعة- لا- يكون معنى لشمول الأخبار لهما، إذ لا تعدّد في اليقين فيهما حتى يكون الشمول بهذا الاعتبار.

و توهم أنّ الشمول يمكن باعتبار إطلاقه الأحوال، فإنّ اليقين تاره يتعلّق الشكّ بنفسه و أنّه كان يقينا أو جهلا مرّكبًا. و أخرى ببقاء متعلّقه مدفوع بأنّ اليقين في ظرف الحكم بحرمة النقض و التعيّد بالبقاء في باب الاستصحاب- و هو زمان الشكّ- باق، و في قاعده اليقين زائل، فهو في أحدهما كائن فعلا و في الآخر كان سابقا، زائل فعلا، و لا يمكن شمول «اليقين» لما كان يقينا، فإنّه من الجوامد كالإنسان، و استعمالها في غير المتلبّس غلط محض، و القول بصحّه الاستعمال فيمن قضى- لو سلّم مختصّ بالأعراض و لا يعمّ الجوامد.

نعم، يمكن استعماله في اليقين في قاعدته بلحاظ حال التلبّس إذا لوحظ على وجه الموضوعيّة، لكنّ الأمر ليس كذلك، بل اليقين أخذ في كلّ من

الاستصحاب والقاعده على وجه الطريقيه (١).

و هذا الوجه أيضا كسابقه، فإنّ معنى «لا تنقض اليقين بالشك» أنّه افرض نفسك متيقّنه، و هذا يختلف باختلاف الموارد، ففي مورد الاستصحاب حيث يكون الشكّ في البقاء، فلا بدّ من فرض النفس متيقّنه بالبقاء، و في قاعده اليقين لا بدّ من فرضها متيقّنه بالحدوث، لتعلّق الشكّ به.

و ما ذكره أخيرا- من إمكان الاستعمال بلحاظ حال التلبّس إذا أخذ اليقين موضوعا- و إن كان تامّا إلّا أنّه غير محتاج إليه في المقام، و الاستعمال بهذا اللحاظ يصحّ و لو أخذ اليقين على وجه الطريقيه.

ثالثها: أنّ الزمان في باب الاستصحاب أخذ ظرفا، و في قاعده اليقين أخذ موضوعا، و لا يمكن الجميع بين لحاظ الشىء ظرفا و عدمه كذلك في استعمال واحد (٢).

و جوابه أيضا ظهر ممّا ذكرنا، فإنّه إذا كانت الوظيفه عدم نقض طبيعيّ اليقين بطبيعيّ الشكّ، فموضوع الحكم هو اليقين و الشكّ المرتبط به من دون نظر إلى متعلّقه، و أنّه مقيد بالزمان أو غير مقيد، بل اليقين- كان متعلّقه مقيدا بالزمان أو غير مقيد به- لا بدّ و أنّ لا ينقض بالشكّ.

فظهر أنّ المانع الثبوتى مفقود في المقام و لا- محذور في شمول دليل واحد لكلتا القاعدتين، إلّا أنّ ظاهر أخبار الباب بقريته موردها هو الاختصاص بالاستصحاب، فإنّ اليقين و الشكّ أخذا موضوعين للحكم بحرمة النقض، و من المعلوم أنّ موضوع كلّ حكم لا بدّ من تحقّقه خارجا في كونه محكوما بالحكم، و لا يكفي تحقّقه في زمان للحكم به في أىّ زمان، مثلا: لا يكفي كون

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥١-٤٥٢.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥٢.

زيد عالما يوم الجمعة في وجوب إكرامه يوم السبت بمقتضى «أكرم كلَّ عالم» مع صيرورته عاميًا فيه، فلا بدَّ من تحقُّق اليقين و الشكِّ في زمان حتى يحكم بحرمه نقضه به في هذا الزمان، و اليقين في باب الاستصحاب موجود في ظرف الشكِّ أيضا، بخلاف قاعده اليقين، فإنَّه زائل لا يكون في البين إلَّا الشكُّ.

ثمَّ إنَّ شمول أخبار الباب لقاعده المقتضى و المانع أيضا لا- مانع منه ثبوتا لكنَّ ظاهر الروايات أنَّ متعلِّق اليقين و الشكِّ أمر واحد، فلا تعمُّ ما إذا كان اليقين متعلِّقا بوجود المقتضى، و الشكِّ متعلِّقا بوجود شىء آخر هو المانع، بل لو فرضنا ظهورها في التعميم، لا- يمكن القول بحجَّيته قاعده المقتضى و المانع، إذ استصحاب عدم وجود المقتضى دائما موجود في موردها، فهى معارضة بالاستصحاب دائما، فتسقط عن الحجَّية بالمعارضه، فيلزم من شمولها و حجَّيتها عدمهما، و من ذلك نستكشف عدم الشمول. و عين هذا البيان جار في قاعده اليقين أيضا، إذ استصحاب عدم اليقين و عدم تحقُّق حدوث ما شكِّ في حدوثه جار دائما في موردها و يعارضها.

المقام الثانى: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا لم تكن الحالة السابقه متيقنه باليقين الوجدانى،

بل كانت متيقنه باليقين التعيىدى، كالأماره و البيئه، فإنَّه فرد من اليقين في نظر الشارع، فيشملة «لا تنقض اليقين بالشكِّ» كما لا إشكال و لا خلاف في تقدم الأمارات على الاستصحاب و غيره من الأصول موافقه كانت لمؤدَّاها أو مخالفه.

و إنَّما الإشكال في وجه ذلك، و أنَّه بالتخصيص، أو التخصيص، أو الحكومه، كما أفاده الشيخ (١) قدس سره، أو الورود، كما أفاده في الكفايه (٢).

١- فرائد الأصول: ٤٠٧.

٢- كفايه الأصول: ٤٨٨.

و عبارة الكفايه يحتمل أن يراد منها أحد وجوه ثلاثه:

الأول: أن المراد باليقين - اللذى جعل غايه للاستصحاب - هو مطلق الحجّه شرعيّه كانت، كالأماره، أو عقليّه، كالعلم الوجدانى، فإذا كانت الحجّه غايه للاستصحاب، فالعمل بالأماره عند قيامها على الخلاف نقض لليقين بالحجّه لا- بالشكّ، فموضوع الاستصحاب مرتفع وجدانا بقيام الأماره، فإنّ موضوعه اليقين و الشكّ و عدم وجود حجّه فى البين.

الثانى: أن المستفاد من دليل الاستصحاب هو حرمة رفع اليد عن اليقين السابق بالشكّ، و من المعلوم أنّ العمل بالأماره فى مورد الاستصحاب ليس من نقض اليقين بالشكّ بل بالأماره.

الثالث: أن الأماره حيث نعلم بحجّيتها فالعمل بها فى مورد الاستصحاب نقض لليقين باليقين، لا بالشكّ.

هذا، و كلّ ذلك خلاف ظاهر أدلّه الاستصحاب، حيث إنّ اليقين ظاهره اليقين الوجدانى، و إرادته مطلق الحجّه عنه و إن كانت ممكنه إلّا أنّها تحتاج إلى عناية و قرينه مفقوده فى المقام، فلا وجه للوجه الأوّل.

و أمّا الثانى: فإنّه لو جعلت «الباء» فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» للسبب - بأن يكون مفاده أنّ النقض المسبّب عن الشكّ و المستند إليه حرام، أمّا لو كان النقض مسببا عن أمر آخر و مستندا إلى شىء آخر غير الشكّ من أماره أو استدعاء مؤمن أو غير ذلك، فلا بأس به - لكان لتوهم الوجود وجه إلّا أنّه لا يمكن الالتزام بذلك.

أمّا لو كان المستفاد من مقابله «و لكنّه تنقضه بيقين آخر مثله» أنّ المراد من الشكّ فى قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» خلاف اليقين - كما هو الظاهر - فالعمل بالأماره أيضا من مصاديق العمل بخلاف اليقين.

و أمّا الوجه الثالث: فأمره أفحش، حيث إنّ ظاهر الدليل أنّ الغايه هي اليقين بخلاف ما تيقن به سابقا، لا اليقين بأمر آخر، و من المعلوم أنّ قيام البينه على الطهاره- فى استصحاب النجاسه- لا يوجب اليقين بها، و اليقين بالحجّيه- أى حجّيه بينه الطهاره- ليس يقينا بالطهاره.

و بالجمله، هذه الوجوه كلّها خلاف ظاهر الدليل، مضافا إلى أنّ لازمها هو التخصّص لا الورد، فإنّ الورد اصطلاحا هو ارتفاع موضوع دليل المورد بنفس جعل المولى و تعييده، أمّا لو كان ارتفاع الموضوع وجدانا غير مسبّب عن ثبوت التعييد و لا ثبوت المتعييد به، فهو تخصّص ص لا- غير، كخروج زيد الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء» و الأمر فى جميع هذه الوجوه كذلك، فإنّ ارتفاع موضوع الاستصحاب لا يكون فى شىء من هذه الوجوه مستندا إلى نفس التعييد بالأماره- و إن كان متيقنا- حتى يكون ورودا، إذ التعييد تعلق بكلّ من الاستصحاب و الأماره فى عرض واحد، فإذا لم يكن ارتفاع الموضوع على وجه الحكومه أيضا على ما بنى عليه، فلا محاله يتعين التخصّص، كما لا يخفى على المتأمل.

و التحقيق هو ما أفاده شيخنا الأستاذ وفاقا للشيخ(١) قدّس سرّهما من كون التقدّم على وجه الحكومه لا الورد و لا التخصيص و لا التخصّص.

توضيحه: أنّ الدليلين المتنافيين إن كان أحدهما بمدلوله اللفظى ناظرا إلى الآخر، كما فى قوله عليه السّلام: «الفقيه لا يعيد صلاته» مع قوله عليه السّلام بعد ذلك:

«إنّما عنيت بذلك الشكّ بين الثلاث و الأربع»(٢) فهو من أوضح موارد الحكومه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٣-٤٥٤، فرائد الأصول: ٤٠٧.

٢- تقدّم الحديث و ذكر مصادره و التعليق عليه فى ج ٣ ص ٥٥٦ و الهامش (١).

و إن لم يكن بمدلوله اللفظي ناظرا إلى الآخر، فإن لم يكن أحدهما رافعا لموضوع الآخر، فإن كان أحدهما فقط رافعا لحكم الآخر عن موضوعه كـ «أكرم العلماء» و «لا تكرم الفسّاق منهم» فهو مورد التخصيص. و إن كان كلّ منهما رافعا للحكم عن موضوع الآخر، كالعالمين من وجه، فتقديم أحدهما أيضا لمرجح على الآخر من باب التخصيص.

و إن كان أحدهما رافعا لموضوع الآخر، فإن كان الرفع مستندا إلى نفس التعبد و الجعل دون متعلّق التعبد و إن لا ينفكّ التعبد عن متعلّق و عمّا يتعيّد به، فهو مورد الورد، كما في تقدّم الأمارات على الأصول العقليّة من البراءة و الاحتياط و التخيير على القول بالتخيير العقلي، فإنّ موضوع البراءة العقليّة- مثلا- هو عدم البيان، فبنفس التعبد بالأماره- الذي هو بيان من الشارع و ثابت لنا وجدانا، ضروره أنّه نظير الفرض و التنزيل الذي يكون متعلّقه من المفروض أو المنزّل عليه فرضيا و تنزيليا لا نفس الفرض و التنزيل، فإنّه وجداني- يرتفع موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان و ينقلب عدم البيان إلى البيان الوجداني.

و إن كان الرفع مستندا إلى ثبوت المتعيّد به لا ثبوت التعبد، فهو مورد الحكومه، أي قسم منها غير ما ذكرنا أولا، و هذا كما في تقدّم أدلّه الأمارات على جميع الأصول الشرعيّه، فإنّ الشكّ أخذ في موضوع الأصول دون الأمارات، و لا يرتفع الشكّ عند قيام الأماره في مورد أصل إلّا بثبوت المشكوك بالتعيّد بالأماره و أنّها علم تشريعا، و أمّا بمجرد نفس التعبد بالأماره- مع قطع النظر عن متعلّقه و ما يتعيّد به و هو كون الأماره فردا من العلم- لا يرتفع الشكّ كما هو واضح.

فأنّضح من جميع ما ذكرنا أنّ تقدّم الأمارات على الأصول بعينه من قبيل تقدّم «لا شكّ لكثير الشكّ»- مثلا- على أدلّه الشكوك.

و نزيد- توضيحا- أنه لا- يمكن أن يكون حكم متكفلا- لإثبات موضوعه أو نفيه بل لا بدّ من أن يثبت و ينفي من الخارج أو بدليل آخر غير الدليل المتكفل لنفس هذا الحكم، فدليل «من شكّ بين الثلاث و الأربع فكذا» لا يتعرّض إلّا لحكم الشاكّ، بين الثلاث و الأربع، كما أنّ أدلّه الأصول أيضا لا تتعرّض إلّا لبيان وظيفه الشاكّ، فإن دلّ دليل آخر على أن لا شكّ لكثير الشكّ، أو أنّ خبر العادل علم، فقد خرج عن تحت أدلّه الشكوك كثير الشكّ، و عن تحت أدلّه الأصول من أخبره العادل على طبق مقتضى الأصل أو خلافه بالتعبّد الشرعي، يعنى بما تعبّد به الشارع من عدم كون كثير الشكّ شاكّا، و عدم كون من أخبره العادل شاكّا، و هذا معنى الحكومه.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ تقدّم الأدلّه القطعيه على جميع الأصول- عقليته أو شرعيته- بالتخصيص، و تقدّم الأمارات التعبديته على الأصول العقليه بالورود، و على الأصول الشرعيه بالحكومه لا بالورود و لا غيره من التخصيص أو التخصيص، و هذا واضح لمن تصوّر حقائق هذه الأمور و أماز بعضها عن بعض.

و من هنا ظهر وجه تقدّم الاستصحاب على قاعدتي الطهاره و الحلّ، و البراءه و غير ذلك ممّا أخذ الشكّ فى موضوعه، فإنّ الاستصحاب و إن كان الشكّ مأخوذا فى موضوعه أيضا إلّا أنّ دليله- حيث يفرض الشاكّ متيقنا فى ظرف البقاء، و أنّه بقاء متيقن فى نظر الشارع- يرفع الشكّ الّذى هو موضوع لسائر الأصول بقاء، فهو ناف لموضوع سائر الأصول، و أدلّه الأصول مثبتة للحكم على تقدير وجود موضوعها، فالأوّل ينفي شيئا لا يثبت الآخر، و الآخر يثبت شيئا لا ينفيه الأوّل، فلا تعارض بينهما، فلا تلاحظ النسبه بين دليليهما و لو كانت عموما من وجه، فيقدّم دليل الاستصحاب على سائر الأصول الشرعيه بالحكومه، و كذلك يقدّم على جميع الأصول العقليه بالورود، فإنّ

نفس التّعبد بالمستصحب يكون بيانا و مؤمّنا و صالحا للترجيح، فلا يبقى موضوع للبراءة و الاحتياط و التخيير العقلي.

خاتمه: في تعارض الاستصحابين.

إشارة

التعاند و التنافي بين الاستصحابين إمّا أن يكون من جهه التكاذب و العلم بمخالفه أحدهما للواقع، أو من جهه عدم قدره المكلف على العمل بكلا الاستصحابين، و إلّا فيحتمل صدق كليهما و موافقتهما معا للواقع.

فإن لم يكن التعاند من جهه التكاذب بل كان من جهه المزاحمه - كما إذا كان المكلف على يقين من نجاسه المسجد و أيضا على يقين من اشتغال ذمّته بصلاه مع سعه الوقت و شكّ بعد ذلك في بقاء نجاسه المسجد و اشتغال ذمّته بالصلاه، فاستصحاب كلّ من نجاسه المسجد و اشتغال الذمّه يحتمل موافقته للواقع و لا علم بكذب أحدهما إلّا أنّ بين التكليف بوجوب الإزالة و التكليف بالصلاه مزاحمه في مقام الامتثال - يجرى كلا الاستصحابين، و بعد الجريان يدخل في صغرى باب التراحم، و يعمل بمرجّحات بابيه، التي منها الأهمّيّه، فيجب الأخذ بالأهمّ مثلا، و على تقدير عصيان الأهمّ و الاشتغال بالمهمّ يدخل في باب الترتّب.

لا يقال: الرجوع إلى المرجّحات لا يتمّ فيما كان ذو المرجّح و غيره مشمولين لدليل واحد، كدليل «لا تنقض اليقين بالشكّ» فإنّ نسبه إلى كلّ من الاستصحابين على السواء.

فإنّه يقال: دليل الاستصحاب يشمل كلا الاستصحابين في عرض واحد، و بعد ثبوت المستصحبين بالتّعبد تقع المزاحمه بينهما، كما في الثبوت الوجداني.

و إن كان التعاند من جهه التكاذب، فهو على أقسام:

إشارة

الأول: ما كان المشكوك في أحد الاستصحابين مما يترتب على المستصحب الآخر،

و كان الشك فيه مسببا عن الشك في الآخر، و لا إشكال في تقدم الأصل السببي على المسببي، كما سيجيء وجهه.

و المراد بالسبب السببي الشرعي لا التكويني، إذ لا مانع من شمول الدليل للعلة و المعلول معا في عرض واحد، و هكذا المراد بالتسبب الشرعي ما كان جريان الأصل في السبب موجبا لارتفاع موضوع الأصل المسببي، كما في المثال المعروف، و هو غسل الثوب النجس بالماء المستصحب الطهاره، فإنَّ الشك في طهاره الثوب مسبب شرعا عن الشك في طهاره الماء، و استصحاب الطهاره في الماء موجب لارتفاع موضوع استصحاب نجاسه الثوب، فإنَّ الثوب - بعد حكم الشارع بطهاره الماء المغسول به - غسل بالماء الطاهر بحكم الشارع، فلا يبقى لنا شك بعد ذلك في طهارته، و أمَّا مجرد كون التسبب شرعيًا من دون أن يكون جريان الأصل في السبب رافعا لموضوع الأصل المسببي فلا يفيد في حكمه الأصل السببي على المسببي، كما إذا صلينا في وبر حيوان لا نعلم أنه محلل الأكل أو محرّمه، فإنَّ الشك في صحه الصلاه و إن كان مسببا عن الشك في كون الوبر ممّا لا يؤكل أو غيره إلّا أنّ استصحاب عدم التذكيه لا يثبت أنّ الوبر من ذلك القسم الخاص الذي هو محرّم الأكل و مانع عن صحه الصلاه، فإنَّ النهي تعلق بواقع غير المأكول و قسم خاص من الحيوان، كالأرنب و غيره، لا - بالأعم - من الوجود الواقعي و الظاهري، فلا يكون الأصل السببي - و هو استصحاب عدم التذكيه - رافعا للشك في صحه الصلاه و موجبا للعلم ببطلانها من جهه وقوعها فيما لا يؤكل، و هذا بخلاف طهاره الثوب، فإنها من آثار طهاره الماء المغسول به، الأعم من الظاهريه و الواقعيه.

و بالجمله، الميزان في تقدم أحد الاستصحابين على الآخر بالحكمه هو

كون أحدهما رافعا لموضوع الآخر.

و أحسن ما قيل فى وجه التقدّم هو ما أفاده صاحب الكفايه (١) من أنّ الاستصحاب فى الشكّ السببى، و شمول دليله له، لتماثيه أركانه بلا محذور، و هذا بخلاف شموله للشكّ المسببى، فإنّ شموله له مستلزم لعدم شموله للشكّ السببى، إذ معه لا يبقى للأصل المسببى موضوع، و يخرج عن بحث دليل الاستصحاب تخصيصا.

و عدم شمول دليل الاستصحاب للشكّ السببى مع تحقّق اليقين و الشكّ وجدانا إمّا بلا وجه أو على وجه دورى، إذ عدم الشمول جزافا بلا وجه، و من جهة الشمول للشكّ المسببى دور واضح.

و توهم أنّ الحكومه لا بدّ و أن تكون بين الدليلين حتى يكون أحدهما ناظرا إلى الآخر و شارحا لمدلولة، و هذا المعنى لا يعقل فى دليل الاستصحابين، مثل «لا تنقض» فإنّه دليل واحد ينحلّ إلى أحكام عديده لا إلى أدلّه متعدّده، مدفوع بأنّ الحكومه لا تنحصر فيما ذكر، بل منها ما يكون أحد الدليلين رافعا لموضوع الآخر، و المقام من هذا القبيل، و هو لا يتوقّف على التعدّد، كما لا يخفى.

هذا كلّه فيما إذا كان الأصل السببى أصلا تنزيهيا، كالاستصحاب، و أمّا إن كان مثل قاعده الطهاره- كما إذا غسلنا ثوبنا بالماء المشكوك الطهاره و النجاسه و لم تكن له حاله سابقه، فإنّ الأصل السببى هنا هو أصاله الطهاره لا استصحابها- فهو حاكم على الأصل المسببى بالمعنى الآخر من الحكومه غير كونه رافعا لموضوع الآخر، و هو أنّ دليل طهاره الماء ظاهرا بمدلوله المطابقى

دالّ على طهاره ما يغسل به، إذ جعل الطهاره للماء ظاهرا مع عدم ترتّب شىء من آثار الطهاره الواقعيه عليه من رافعيته للحدث و الخبث لغو محض، فدلّيل الأصل السببى فى مثل هذا الفرض بمدلوله اللفظى ناظر إلى دليل الأصل المسببى و أنّ معلوم النجاسه يطهر بغسله بالماء المشكوك الطهاره.

فتلخص: أنّ الأصل السببى و لو كان أضعف الأصول يتقدّم على الأصل المسببى و لو كان من أقواها، و هذا نظير ما مرّ مرارا من أنّ ظهور القرينه- و لو كان أضعف الظهورات- مقدّم على ظهور ذيهما، و تقدّم أصاله الطهاره فى الماء- المقتضيه لطهاره الثوب الذى غسل به- على استصحاب نجاسه الثوب بعينه من قبيل تقدّم ظهور «يرمى» على ظهور «أسد».

و توهم أنّ استصحاب نجاسه الثوب أيضا من آثاره نجاسه الماء قبل الغسل، فأصاله الطهاره فى الماء تقتضى طهاره الثوب، و استصحاب النجاسه فى الثوب أيضا يقتضى نجاسه الماء قبل الغسل، فما وجه تقديم الأول على الثانى؟ واضح الدفع، إذ نجاسه الماء من اللوازم العقليه للتعبد بنجاسه الثوب بخلاف العكس.

هذا، مضافا إلى أنّه لا يلتفت إلى مثل ذلك بعد كون دليل أصاله الطهاره ناظرا إلى دليل الاستصحاب، كما لا ينظر إلى ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس، الملازم لكون المراد من «يرمى» هو رمى التراب لا- رمى النبل، لأنّ قرينه «يرمى»- الظاهر فى رمى النبل- ناظره و مبيّنه لما هو المراد من لفظ «أسد».

هذا، و قد ذكر شيخنا الأستاذ(١) قدّس سرّه و غيره وجوها آخر لتقدّم الأصل

١- انظر: أجود التقريرات ٢: ٤٩٥-٤٩٨.

السببى على المسببى، كلها قابل للمناقشه.

القسم الثانى: ما كان التعاند من جهه التكاذب، و لم يكن أحد الشكين مسببا عن الآخر،

كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد كأسين، و هذا على قسمين:

الأول: ما إذا لزم من جريان الأصلين مخالفه قطعيه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه فى المثال هى الطهاره فى كلا الطرفين، فإن استصحاب الطهاره فى كل منهما تلزم منه معامله الطهاره مع معلوم النجاسه، ففى هذا القسم يتساقط الأصلان كلاهما، لما عرفت فى بحث الاشتغال من أن شمول دليل الأصل لكلا الطرفين مستلزم للترخيص فى المعصيه، و لأحدهما معينا دون الآخر ترجيح بلا- مريح، و لأحدهما لا- بعينه لا- دليل عليه، و هكذا الكلام فيما كان الأصل الجارى فى الطرفين أو أحدهما أصاله الطهاره بأن لم تكن حاله سابقه معلومه فى البين أو كانت فى أحدهما.

الثانى: ما لم تلزم منه مخالفه قطعيه عمليه، كما إذا كانت الحاله السابقه فى المثال هى النجاسه فى كلا الطرفين.

و ذهب الشيخ قدس سره إلى عدم جريان شىء من الأصلين، لمانع فى مقام الإثبات، و هو أن أدله الاستصحاب و إن كانت بصدرها- و هو «لا تنقض اليقين بالشك» و ما يشبهه فى المضمون- عامه لكل شك لا حق حتى ما كان مقرونا بالعلم الإجمالى إنما أنها لما كانت مذيله بذيل «و لكن تنقضه بيقين آخر» و اليقين مطلق شامل لليقين التفصيلي و الإجمالى، كان مقتضاه لزوم نقض اليقين باليقين بالخلاف و لو كان إجماليا.

و أورد عليه بإيرادين واردين:

أحدهما: أن المتيقن و المشكوك هو كل واحد من الكأسين بخصوصه، و من الواضح أنه لم تعلم طهاره هذا بخصوصه و ذاك بخصوصه، و إنما المعلوم

هو طهاره أحدهما، و هو لا يكون ناقضا لليقين السابق، إذ الناقض - بمقتضى المقابله بين الصدر و الذيل - هو اليقين بخلاف ما تعلق به اليقين السابق، مثلا:

إذا تعلق اليقين السابق بنجاسه الكأس الأبيض، فناقضه هو طهاره هذا الكأس بعينه، لا طهاره أحد الكأسين، المحتمل انطباقه على هذا الكأس.

نعم، لو أردنا استصحاب نجاسه أحدهما لا- بعينه بمعنى غير المعين عندنا المعين في الواقع، لكان العلم بطهاره ذلك المعين الواقعي غير المتميز و المفضل عندنا ناقضا له.

ثانيهما: سلمنا إجمال ما كان مذيلا بهذا الذيل من أدله الاستصحاب فأى مانع من شمول ما ليس فيه هذا الذيل للمقام؟ إذ إجمال دليل لا يسرى إلى دليل آخر منفصل عنه.

و وافق الشيخ قدس سره شيخنا الأستاذ- قدس الله نفسه- في ذلك، لا لما ذكره، بل لمانع ثبوتى، و هو أن الاستصحاب حيث إنّه من الأصول المحرزه فمعنى استصحاب النجاسه فى كلا الكأسين هو التعمد ببقاء نجاسه كل منهما، و هذا ممّا نعلم بخلافه، و لا يعقل التعمد بما يعلم بخلافه(١).

و يرد عليه أولًا: النقض بجريان قاعده الفراغ- التى هى من الأصول المحرزه، بل قوى هو قدس سره أماريته(٢)- و استصحاب الحدث فيما إذا صلّى من يعلم بكونه محدثا قبل الصلاه و يحتمل أنه توضأ قبلها و صلّى مع الوضوء، فإنّ قاعده الفراغ حاكمه بصحّه صلاته الماضيه، و استصحاب الحدث حاكم بوجوب الوضوء لصلاته الآتية، و لم يستشكل هو قدس سره و لا غيره ظاهرا فى جريان كلا الأصلين مع العلم الوجدانى بخلاف ما أديا إليه.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٩٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٦٣.

و ثانياً: أنه كم فرق بين التعبد بنجاسه مجموع الكأسين، و التعبد بنجاسه هذا بخصوصه و ذاك بخصوصه، فإنّ الأوّل غير معقول، لأننا نقطع بعدم نجاسه المجموع فكيف نتعيّد بنجاسته؟! و هذا بخلاف الثاني، فإنّ هذا الإناء بخصوصه لا نعلم بطهارته، فالتعبد بنجاسته لا محذور فيه، و ذاك الإناء بالخصوص أيضاً لا نعلم بطهارته، فالتعبد بنجاسته أيضاً لا محذور فيه، غاية الأمر أنه يلزم العلم بأنّ الشارع تعيّدنا بمعامله النجاسه مع الطاهر الواقعي، و هذا ليس بمحذور، كما تعيّدنا بوجوب الاحتياط عن مالين نعلم إجمالاً بكون أحدهما مال الغير و الآخر لنا، و بحرمة النظر إلى المرأتين اللتين نعلم إجمالاً بكون إحداهما فقط أجنبيّه، و بحرمة قتل شخصين نعلم بمحقوقيّته دم أحدهما و مهدوريّه دم الآخر.

و العجب أنه قدّس سرّه بنى على جريان استصحاب طهاره البدن و بقاء الحدث عند الوضوء بمائع مردّد بين البول و الماء، مع أنّنا نعلم وجدانا بخلاف مؤداهما.

و مجرد اختلاف مؤدى الأصلين لا- يوجب الفرق، بل لو كان العلم الوجداني بخلاف مؤدى الأصلين مانعا عن الجريان، لكان مانعا مطلقاً، اختلف مؤداهما أو اتّفقا، لزمّت مخالفه عمليّه أو لم تلزم، كان الأصل من الأصول المحرزه أو غيرها، و إن لم يكن مانعا، فلا بدّ من الالتزام بالجريان مطلقاً إلّا فيما لزمّت منه مخالفه عمليّه.

فالتحقيق: ما أفاده صاحب الكفايه من أنّ الملاك في الجريان و عدمه هو لزوم المخالفه القطعيّه، و عدمه (١).

نعم، لو علمنا من إجماع أو غيره التلازم بين أمرين واقعا و ظاهرا،

يتساقط الأصيلان مطلقاً، و مثاله المعروف- العذى هو منحصر ظاهراً- هو الماء الطاهر المتمم كزاً بماء نجس أو العكس، فإنّ استصحاب طهاره الطاهر و نجاسه النجس مخالف لما ادّعوا من الإجماع على أنّ الماء الواحد لا يختلف حكمه.

هذا كلّه فى تعارض الاستصحابين، و تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول من أصاله الطهاره و أصاله الحّلّ و أصاله الإباحه و أمثالها،

و أمّا تعارضه مع أصاله الصّحّه

فى عمل الغير، و أصاله الصّحّه فى عمل نفس المكلف المعبر عنها بقاعدتى الفراغ و التجاوز: فمنهم من بنى على تقدّمها على الاستصحاب تقدّم الأماره على الأصل، نظراً إلى كونها أمارات، كما يستفاد ذلك من قوله عليه السّلام: «بلى قد ركعت» (١) و قوله عليه السّلام فيمن شكّ فى الوضوء بعد ما فرغ:

«هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) و غير ذلك، و أنّ ظاهر حال المرید لإتيان مرّكب تاماً أنّه فى مقام العمل يأتى بتمامه و إن كان غافلاً حينه على طبق إرادته الارتكازيه الإجماليّه، لأنّها تابعه للإراداه التفصيليه. و احتمال الإخلال العمدى على خلاف الظاهر و السهو بعيد لا يعتنى به، فاعتبر الشارع هذا الظاهر و اعتنى به.

و هذا الوجه تامّ على تقدير كون الاستصحاب أصلاً، و أمّا على ما بيننا عليه من كونه أيضاً أماره أو على القول بكون كلّ من قاعده الفراغ و الاستصحاب أصلاً فلا.

١- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

و منهم من بنى - كشيخنا الأستاذ (١) قدس سره - على حكومتها على الاستصحاب و لو سلم كونها أيضا أصلا كالأستصحاب بدعوى أنّ دليلها ناظر إلى دليله، و مبين للزوم الحكم بالصحة فيما شكّ في الإتيان بعد اليقين بعدمه إذا فرغ أو تجاوز، فهو بمدلوله المطابقى يدلّ على حكم الشكّ المسبوق باليقين بعد الفراغ و التجاوز.

و فيه: أنه لا- بدّ في الحكمه بهذا المعنى من أن يكون دليل الحاكم لغوا لو لا- ورود دليل المحكوم و لو متأخرا، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ»، فإنّه- لو لا- وجود دليل متكفل لبيان أحكام للشكّ، سابق أو لاحق عليه ليكون ناظرا إليه- لغو محض لا تترتب عليه فائده أصلا. و هكذا أدلّه الحرج و الضرر، فإنّ صحتها أيضا متوقفه على وجود أحكام في الشريعة، و في المقام ليس الأمر كذلك، ضروره صحّه التعييد بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ أو التجاوز و لو لم يكن الاستصحاب مجعولا- أصلا، فالصحيح- على تقدير كون كليهما أمارتين كما هو الصحيح أو أصليين- أنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليلها موجب للغويّه دليلها، لاختصاص دليلها حينئذ بموارد نادره لا يناسب مثل هذا الاهتمام لأجلها، إذ ما من مورد غالبا من موارد قاعدتى الفراغ و التجاوز و أصاله الصحّه فى عمل الغير إلّا و هو مورد لجريان استصحاب عدم الإتيان، فبتقديم دليل الاستصحاب على دليلها لا يبقى له إلّا موردان:

أحدهما: ما إذا شكّ بعد الفراغ فى أنّه صلّى بلا- طهاره أو معها، و كانت له قبل الصلاه حالتان متبادلتان لا يجرى فيهما الاستصحاب، للتعارض أو لعدم اتصال زمان الشكّ بزمان اليقين.

ثانيهما: ما إذا شكَّ في حدوث قاطع من القواطع منه، كالحقنقهه و التكلّم بكلام آدمي و البكاء و الاستدبار و غير ذلك من القواطع، فإنّ الاستصحاب في هذه الموارد موافق لقاعدتي الفراغ و التجاوز.

و من الواضح أنّ اختصاص القاعدة بال مورد الأوّل هو اختصاصها بفرد واحد و مورد نادر، و اختصاصها بالثاني أيضا لغو لا فائده فيه، إذ التعيّد بالاستصحاب مغن عنها، فاللازم هو تخصيص دليل الاستصحاب بغير موارد القاعدة، و هو إلى ما شاء الله، فتقدّم القاعدة على الاستصحاب على هذا من باب التخصيص لا الحكومه.

هذا، مضافا إلى ورود القاعدة في مورد الاستصحاب كما يظهر ذلك بمراجعته أخبار الباب، فهذا أيضا وجه آخر للزوم تخصيص دليل الاستصحاب دون دليلها.

و بهذا ظهر أيضا وجه تقديم قاعده اليد على الاستصحاب على تقدير كونهما أمارتين أو أصليين، فإنّ تقديم دليل الاستصحاب على دليلها أيضا موجب لتخصيص دليلها بالفرد النادر دون العكس، كما عرفت في قاعده الفراغ، فالتقديم من هذه الجهه، لا لما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سرّه من الحكومه.

نعم، يجرى الاستصحاب دون قاعده اليد في موردين:

أحدهما: ما إذا اعترف ذو اليد في مورد التداعى بأنّ المال انتقل من المدعى إليه، فحينئذ تنقلب الدعوى، و يصير المدعى منكرا و ذو اليد مدّعا، فعليه البيّنه على الانتقال، لاستصحاب عدم الانتقال.

و ثانيهما: ما إذا كان حال اليد معلومه من كونها يد غضب أو أمانه أو عاريه أو إجاره أو غير ذلك، فشكّ في انقلابها إلى اليد المالكيه و عدمه و انتقال المال إليه و عدمه، فيجرى أيضا استصحاب عدم الانتقال دون قاعده اليد.

و ذلك لا لما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره - من أنّ عدم جريان قاعده اليد من جهة أنّ الاستصحاب محرز لحال اليد، و أنّها لم تنقلب عمّا هي عليه من عدم كونها مالكيه (١) - فإنّه غير تامّ، لعدم أخذ الشكّ في موضوع قاعده اليد في لسان الدليل، بل اليد مطلقه جعلها الشارع أماره للملكيه، بل لعدم شمول دليل اليد للمقام، فإنّ دليلها إمّا السيره أو الروايات، مثل قوله عليه السّلام: «لو لا ذلك، لما قام للمسلمين سوق» (٢). و شىء منهما لا يشمل المقام، أمّا عدم شمول السيره:

فواضح. و أمّا الروايات: فلانصرافها إلى غير هذين الموردين، فإنّها في مقام بيان أنّ اليد لو لم تكن حجّه، للزمت على الناس من الصباح إلى المساء إقامة البيّنات على مالكيّتهم لما يبيعونه، و هو مستلزم لتعطيل السوق.

بقي الكلام في تعارض الاستصحاب مع القرعه.

و قد ذكر لتقدّم الاستصحاب في موردها عليها وجوه:

منها: ما ذكره صاحب الكفايه (٣) و غيره من أنّ دليل الاستصحاب أخصّ من دليلها، لأخذ اليقين السابق في موضوع دليله دون دليلها.

و أورد عليه بأنّ النسبه عموم من وجه، لخروج الأحكام عن تحت دليل القرعه بالإجماع، بخلاف دليل الاستصحاب.

و أجابوا بأنّ دليل القرعه عامّ قد ورد عليه مخصّصان، فهو عامّ بالنسبه إلى كلّ منهما: معقد الإجماع، و دليل الاستصحاب.

و فيه: أنّه بعد فرض القطع من إجماع أو غيره بأنّ المراد الجدّى من العامّ كذا، فلا بدّ من ملاحظه النسبه بين المخصّص اللفظي و ما يراد من العامّ على ما

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٦-٤٥٧.

٢- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.

٣- كفايه الأصول: ٤٩٣.

سيظهر إن شاء الله في بحث التعارض في باب انقلاب النسبه.

هذا، مضافا إلى أنه إنما يتم على تقدير كون المراد من «المشكل» و «المشتبه» هو المجهول، و سيجىء أنه غير تام.

و منها: أن دليل القرعه حيث خصص كثيرا و تخصيص الأكثر مستهجن، فنستكشف من ذلك أن موضوعه مقيد بقيد لا نعلمه، فيصير مجملا لا يمكن التمسك به إلا بالمقدار المتيقن مما عمل به الأصحاب، و هو مختص بغير مورد جريان الاستصحاب على خلافه.

و فيه: أنه أيضا مبني على كون المراد من «المشتبه» و «المشكل» هو المجهول، و ليس كذلك.

و منها: أن معنى «المشتبه» و «المشكل» عرفا و لغه هو الملتبس، يقال:

أشكل عليه الأمر: أى التبس عليه. و بالجمله، مفهوم «المشتبه» و «المشكل» ليس من المشكلات و المشتبهات، بل يعرفه كل أحد، و هو: ما لم يعرف حكمه و لم يبين حاله، و لذا فى مورد لا يمكن فيه للفقهاء استنباط حكم موضوع واقعيًا أو ظاهريًا يكتب فى رسالته: أن هذه المسألة مشكله. أو: فيها إشكال، و أمثال ذلك. و من هنا يختص دليل القرعه بموارد لم يرد فيها من الشارع بيان للحكم لا- تأسيسا و لا- إمضاء، فما علم حكمه الواقعي أو الظاهري بالاستصحاب أو غيره و لو بأضعف الأصول، أو الإمضائي- كموارد العلم الإجمالي و الشبهات البدويّه قبل الفحص حيث علمت فيه الوظيفة من الشارع- لا- يصدق عليه أنه مشكل أو مشتبه، فتختص موارد القرعه بما إذا لم يكن شىء مما ذكر، كما إذا نذر لأحد مالا، و لم يعلم أن المنذور له زيد أو عمرو، أو أوصى الميت مالا لشخص خاص و تردّد الموصى له بين الشخصين، و هكذا فيما إذا علم إجمالا بأن الواقف وقف مزرعه خاصه للساده أو الطلبة، أو طلق الزوج إحدى زوجتيه

و اشتبهت المطلقة عنده، و غير ذلك مما لم تعلم الوظيفة فيه لا واقعا و لا ظاهرا.

و إذا فرض مورد علمت الوظيفة فيه، و مع ذلك تعييدا الشارع بالقرعه، كما ورد في قطع غنم إحدى شياهاه موطوءه(١)، فهو إلحاق حكمي، لأنه مورد للقرعه من باب أنه مشكل و مشتبه.

ثم إنه يستفاد من بعض روايات القرعه أن موردها ما إذا كان له واقع معين عند الله و اشتبه في الظاهر(٢)، فإذا قال: «إحدى زوجتي طالق» من دون أن يقصد إحداها بالخصوص، لا يصح تعيينها بالقرعه، و لو فرض التعبد بها، فهو أيضا إلحاق حكمي.

و من ذلك ظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ قدس سره حيث عمم مورد القرعه بما إذا لم يكن له واقع معين أيضا استظهارا لما يكون كذلك و ورد فيه التعبد بها(٣)، و قد عرفت أنه إلحاق حكمي.

فأوضح من جميع ما ذكرنا أنه لا تجرى القرعه في شيء من موارد الاستصحاب، و لا يجرى هو في موارد، فهما مختلفان من حيث المورد، و لا وجه لملاحظه النسبه مع كونهما كذلك.

هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب. و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاه و السلام على محمد و آله أجمعين. و لعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين.

تاريخ: الأحد ٢٤ شعبان المعظم - ١٣٦٩ هـ، ق.

١- تحف العقول: ٣٥٩، الوسائل ٢٤: ١٧٠، الباب ٣٠ من أبواب الأئمة المحرمة، الحديث ٤.

٢- انظر الفقيه ٣: ٥٢-١٧٤، التهذيب ٦: ٢٣٨-٥٨٤ و ٢٤٠-٥٩٣، الوسائل ٢٧: ٢٥٧-٢٦٠، الباب ١٣ من أبواب القرعه، الحديث ٤ و ١١.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٩٤.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين، والصلاه والسلام على خير خلقه، محمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أما بعد،

فالبحت في قاعده الفراغ.

و الكلام فيها - قبل الورود في البحث - يقع في أمور:

الأول: في أنها هل هي من القواعد الفقهيّة أو الأصوليّة؟

فنقول: الميزان في كون القاعده قاعده أصوليه هو أن يستنتج منها- إذا انضمت إليها صغرى من صغرياتها- حكم كلى إلهي قابل للإلقاء إلى المقلّدين وإلى عامّة الناس، ويكون تطبيق الكبرى على الصغرى من شئون المجتهد، ولا حظّ للمقلّد في ذلك، وهذا كمسأله حجّيه خبر الواحد وقاعدتي الحلّ والبراءة في الشبهات الحكميّة، مثلاً: إذا أخبر زواره بوجوب السوره، تصير صغرى قاعده حجّيه خبر الواحد وجدائيّه، فيقال: السوره ممّا أخبر العادل بوجوبها في صلاه الفريضة: وكلّ ما أخبر العادل بوجوبه فهو واجب أو إخباره علم بالوجوب أو منجز للواقع على اختلاف المشارب في معنى الحجّيه من جعل الحكم المماثل أو الطريقيّه أو المنجزيه، هذا هو ميزان القاعده الأصوليه.

و أمّا القاعده الفقهيّه فهي ما يكون بنفسه كذلك، أى حكماً كلياً إلهياً قابلاً للإلقاء إلى عامّة الناس، ويكون تطبيقها على صغرياتنا من وظائف المقلّد، ولا فائده لعلم المفتى بالصغرى ما لم يعلم المقلّد بها، وهذا كقاعده الطهاره المضروبه لكلّ ما شكّ في طهارته ونجاسته من الموضوعات من جهه الشبهه الخارجيه، فإنّها بنفسها حكم كلى، و فعلية هذا الحكم تابعه لفعليه موضوعه

لكلّ أحد، فلو فرض أنّ المقلّد شاكّ في نجاسه شيء فهو بنفسه يجرى قاعده الطهاره بعد فتوى مفتيه بذلك، و لو لم يحصل له شكّ فلا- يجرى، و لا- عبره بعلم المجتهد و عدمه، فلو أخبر بنجاسه ثوب مقلّده و كان هو شاكّاً، يكون محكوماً بالطهاره بقاعدتها إلّا على القول بكفايه شهاده الواحد في الموضوعات، فيصير إخباره حجّه عليها من هذه الجهه لا من حيث هو مفت.

و قاعده الفراغ تكون كذلك، لأنّها بنفسها حكم كلّى قابل للإلقاءه إلى عامّه الناس، موضوعها هو الشكّ بعد الفراغ عن العمل المأمور به، و تطبيقها على صغرها بيد المقلّد، فإذا حصل الشكّ بعد الفراغ للمقلّد....(١). الامتثال، يجربها بعد فتوى مفتيه بذلك و لو علم مفتيه بعدم إتيانه المأمور به على ما هو عليه.

الثاني: في أنّ روايات الباب،

منها ما هي خاصّه بخصوص مورد، كالصلاه و الطهور، و هي كثيره. و منها ما هي عامّه لا تختصّ بمورد دون مورد، و مجموعها ستّه:

١- ما رواه زراره- في الصحيح- عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» (٢).

٢- رواه إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن شكك في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكك في السجود بعد ما قام فليمض، كلّ شيء شكك فيه ممّا قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٣).

١- محلّ النقاط في الأصل مخروم.

٢- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٣- موثقه ابن بكير: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» (١).

٤- موثقه ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» (٢).

٥- قوله عليه السلام فيمن شك في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (٣).

٦- ما رواه في الفقيه عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال:

«إن شك الرجل بعد ما صلى فلم يدر ثلاثاً صلى أم أربعاً و كان يقينه حين انصرف أنه كان قد أتم، لم يعد الصلاة و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» (٤).

و العموم في الروايتين الأخيرتين - مع ورودهما في الوضوء و الصلاة بالخصوص - مستفاد من قوله في الأخير: «و كان حين انصرف - أي حين سلم أقرب إلى الحق منه بعد ذلك» إذ يعلم منه أن المناط هو كونه أقرب إلى الحق حين الاشتغال بالعمل، حيث هو حينئذ ملتفت إلى عمله، فلو لم يأت بالرابعه لم يسلم. و من قوله فيما قبل الأخير: «هو حين يتوضأ» إلى آخره، فإنه يعلم منه أن المناط هو أذكره العامل حين العمل منه بعد الفراغ منه.

الثالث: في أن هذه القاعدة هل هي من الأمارات أو الأصول؟

يستفاد من

- ١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.
- ٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.
- ٣- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.
- ٤- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

الروایتین الأخيرتين السابقتين أنّها من الأمارات، و أنّ عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ من جهه كاشفّيته بالنسبه إلى القاصد لإتيان المركّب تامّ الأجزاء و الشرائط، عن الإتيان على طبق إرادته الأوّليه كشفا نوعيًا، إذ الغالب أنّ الإنسان حين فعله ملتفت إلى جميع خصوصيّاته و مزاياه و بعد ذلك ينسى، مثلاً: إذا كتب مكتوباً إلى صديقه، فمعلوم أنّه حين الكتابه ملتفت إلى جميع ما يكتب من الخصوصيّات و لكن بعد يوم إذا سئل عن بعض الخصوصيّات و «أنّك كتبت قصيّه كذا أو لا؟» يقول: «نسيته». و هذا واضح حتى أنّ الإنسان غالباً لا يعلم أنّ غداه قبل يومين ما ذا؟ إذا لم يكن معتاداً بأكل شىء خاصّ.

و بالجمله، ظاهر حال المرید لإتيان فعل هو أنّه ملتفت حين إتيانه و يأتي به على طبق إرادته، و احتمال الإخلال سهواً أو غفله خلافاً للظاهر، و الشارع اعتنى بهذا الظهور، و جعله حجّجاً، على ما يظهر من قوله: «أذكر منه حين يشكّ» و قوله: «أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» و إن كانت الروايات الأخر ساكته عن ذلك، بمعنى أنّه لا يستفاد منها شىء لا أماريّه القاعده و لا كونها أصلاً، فإنّها فى مقام بيان التعمّد بعدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ، و لا يستفاد أنّه لمجرّد التعمّد أو من جهه الكاشفّيه النوعيه، لكن فيهما غنى و كفايه، فلا إشكال فى كونها أماره.

إلّا أنّ هنا إشكالا و هو أنّ لازم أماريّتها حجّجيه لوازمها العقليّه، فلازم جريان قاعده الفراغ فى صلاه لأجل الشكّ فى كونها مع الظهور أو لا هو صحّحه الإتيان بصلاه أخرى بلا تحصيل ظهور مع أنّه لا يمكن الالتزام به، و لم يفتوا به أيضاً، لأنّ الصلاه الثانيه غير ماضيه، و المكلف لم يفرغ و لم يخرج منها، فكيف يشملها ما أخذت فيه عناوين «المضى» و «الفراغ» و «الخروج من العمل و الدخول فى غيره» من الروايات!؟.

و دفع هذا الإشكال منحصر بما ذكرنا في بحث الاستصحاب من أنّ هذا الكلام المشهور «مثبتات الأمارات حجّه دون الأصول» ممّا لا أصل له، بل الحجّية تابعه لمقدار دلالة الدليل بلا فرق بين كون الدليل دليل حجّيه الأصل أو الأماره، و المقدار المستفاد من دليل حجّيه الأمارات هو حجّيتها في مدلولاتها المطابقه، و أمّا مدلولاتها الالتزاميه فلا تثبت بنفس دليل حجّيتها، بل لا بدّ له من دليل آخر، و هو موجود في البيّنات و الأقارير و الإخبارات، و لذا جعل الظنّ حجّه في باب القبله بمقتضى قوله عليه السّلام مضمونا: «يجزئ التحزّي أبدا إذا لم يعلم أين وجه القبله»^(١) مع أنّ لازمه- و هو دخول الوقت- لا يثبت.

و بالجمله، أماريه قاعده الفراغ كأماريه الاستصحاب، التي قلنا بها، فكما لا تكون في لوازمه حجّه مع كونه أماره على المختار، كذلك لا تكون في لوازمها حجّه، لعدم استفادتها من دليل حجّيتها.

و بعد ذلك يقع الكلام في مسائل:

الأولى: في عموم الأخبار و خصوصها.

لا- إشكال في عموم قاعده الفراغ لجميع العبادات و المعاملات: العقود و الإيقاعات، و عدم اختصاصها بخصوص الصلاه و الطهارات الثلاث، لعموم رواياتها.

و أمّا قاعده التجاوز: فصريح كلام شيخنا الأنصاري قدّس سرّه هو عمومها أيضا غايه الأمر أنّه خرجت منها الطهارات الثلاث، الوضوء بالنصّ و غيره بعدم القول بالفصل^(٢).

١- الكافي ٣: ٢٨٥-٧، التهذيب ٢: ٤٥-١٤٦، الاستبصار ١: ٢٩٥-١٠٨٧، الوسائل ٤: ٣٠٧، الباب ٦ من أبواب القبله، الحديث ١.

٢- فرائد الأصول: ٤١٢.

و شيخنا الأستاذ قدس سره بنى على أنه ليس لها عموم، و أنّ خروج الطهارات الثلاث بالتخصّص لا التخصيص (١).

و المناسب صرف عنان الكلام إلى أنّ قاعدتي التجاوز و الفراغ هل هما قاعده واحده نحن سمّيناها باسمين، أو أنّهما قاعدتان؟ حتى يتّضح المرام، لشده ارتباطه بالمقام حتى قيل: إنّ النزاع فى العموم و الخصوص مبنى على الاتّحاد و عدمه، فعلى الاتّحاد عامّه و على العدم خاصّه بخصوص الصلاه دون غيرها.

فنعول: قد استشكل على الاتّحاد بوجه:

الأوّل: أنّ مفاد قاعده الفراغ هو التعبّد بصحّه العمل مع كون أصل الوجود مفروضاً، و مفاد قاعده التجاوز هو التعبّد بأصل الوجود، فالجمع بينهما فى دليل واحد مستلزم لاستعمال اللفظ فى أكثر من معنى بل أفحش، إذ كيف يمكن فى دليل واحد فرض شىء مورداً للتعبّد، و خارجاً عن دائرته و أخذه مفروض الوجود؟!

و أجيب: بأنّ الشكّ فى صحّه الشىء مرجعه إلى الشكّ فى وجود الصحيح، فالتعبّد تعلق بأصل الوجود و بمفاد «كان» التامّه فى كلتا القاعدتين، و لم يؤخذ الوجود مفروضاً فى إحداهما و مورداً للتعبّد فى الأخرى. هذا ما أجاب به الشيخ (٢) قدس سره عن هذا الإشكال.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ قدس سره بوجهين:

الأوّل: أنّه خلاف ظواهر الأدلّه، فإنّ ظاهر قوله عليه السّلام: «فأمضه كما هو» هو الحكم بصحّه الماضى لا بوجود الصحيح، فإنّ رجاءه إلى ذلك يشبه الأكل

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٢- فرائد الأصول: ٤١٤.

الثانى: ما أفاده تبعا لصاحب الكفايه من أنّ ما ذكر إنّما يتمّ فى العبادات، حيث إنّ همّ العقل فيها ليس إلّا العلم بتحقيق الأمور به فى الخارج و وجود الصلاه الصحيحه مثلا و أمّا كون الصلاه الخارجيه صحيحه فلا همّ للعقل فى ذلك. و بعبارة أخرى: لا غرض للعقل إلّا الخروج عن عهده تكليف المولى، و هو يحصل بالتعبد بوجود الصلاه الصحيحه، و لا- حاجه فى ذلك إلى إثبات كون المأتى بها صحيحه.

نعم، ربّما يتعلّق غرضه بذلك من جهه نذر و شبهه.

و أمّا فى المعاملات فالغرض متعلّق بصحّه الموجود لا بوجود الصحيح، و التعبد بوجود الصحيح لا يثبت صحّه الموجود(١).

و ما أفاده أوّلا تامّ، بخلاف الإيراد الثانى، إذ الغرض فى المعاملات أيضا متعلّق بوجود الصحيح، ضروره أنّ التعبد بوجود عقد نكاح صحيح متعلّق بامرأه معيّنه يكفى لترتيب آثار الزوجيه من وجوب الإنفاق و غيره، و لا حاجه إلى إثبات صحّه العقد الواقع، و هكذا فى البيع و غيره من المعاملات، فالآثار نوعا تترتب على وجود الصحيح لا- صحّه الموجود بلا- فرق بين العبادات و المعاملات.

و التحقيق: أنّ هذا الإشكال ساقط من أصله، لما مرّ مرارا من أنّ الإطلاق- سواء كان شموليا كما فى **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (٢)** أو بدلتنا كما فى «أعتق رقبه» حيث يكون المطلوب صرف وجود الرقبه- معناه رفض القيود و إلغاؤها لا أخذها و الجمع فيها، بمعنى أنّ المتكلم يلاحظ طبيعه البيع، و يلاحظ أيضا

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٤-٤٦٥.

٢- البقره: ٢٧٥.

جميع خصوصياتها المتخصّصه بها و يلغيتها، فيحكم بحليّه طبيعه البيع أينما سرت، و هكذا فى المطلق البدلى، غايه الأمر أنّه يحكم بمطلوبيّه عتق صرف وجود الرقبه. و بالجمله، القيود ملحوظه فى المطلق مطلقا لحاظ الإلغاء لا لحاظ الدخل.

فحينئذ نقول: قوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (١) دالّ على أنّ طبيعىّ الشكّ - المتعلّق بالشىء الماضى ملغى عنه جميع الخصوصيات: خصوصيه كون المشكوك وجود الشىء أو صحّته أو غير ذلك من الخصوصيات - لا يعنى به، فموضوع الحكم بعدم الاعتناء مطلق، غير ملحوظ فيه شىء من الخصوصيّتين، لعدم دخلهما فى الحكم، فلم يؤخذ فيه شىء منهما حتى يقال: لا يمكن الجمع بينهما فى اللحاظ فى استعمال واحد.

و ممّا يشهد على ذلك: أنّه لم يتوهم أحد جريان هذا الإشكال فى شمول دليل البيّنه للمخبره بوجود الركوع مثلا، و البيّنه المخبره بصحّه الركوع المأتى به مع أنّهما من باب واحد، و سرّه ما ذكرنا من أنّ الموضوع مطلق، و إنّما الاختلاف فى خصوصياته التى لا - دخل لها فى الحكم، و تكون ملغاه غير ملحوظه، فإخبار البيّنه بشىء موضوع للحكم بالحجّيه من دون نظر إلى أنّ المحاجّ به أى شىء: وجود شىء أو صحّته أو فساده؟

نعم، هناك شبهه أخرى غير قابله للدفع، و من جهتها لا بدّ من الالتزام بتعدّد القاعدتين، و هى ما أفاده الشيخ قدّس سرّه من أنّ ظاهر الشكّ فى الشىء هو الشكّ فى أصل وجوده لا فى صحّته بعد الفراغ عن أصل وجوده، فظاهر «إذا شككت فى شىء ممّا قد مضى» هو الشكّ فى وجود الشىء، و جعل قاعده

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

التجاوز و دلالتة على الشك في صحته الموجود تحتاج إلى عناية، و الجمع بين ما يحتاج إلى العناية و ما لا يحتاج إليها في دليل واحد لا يمكن (١).

هذا، مضافا إلى أن وصف الصحة لا معنى لمضيه، فلا يشمل قوله: «إذا شككت في شيء مما قد مضى» و حيث إن بعض الروايات ورد في مورد الشك في الصحة، فلا بد من ارتكاب (٢) فيه، و جعله دليلا لقاعده الفراغ، و جعل غيره مما لم يرد في مورد الشك في الصحة دليلا لقاعده التجاوز، فلا محيص عن الالتزام بقاعدتين.

هذا، و لكن التحقيق الحقيقي بالتصديق: أن هذه الشبهه أيضا مندفعه، و أن الشك في الصحة أيضا راجع إلى الشك في الوجود، و ذلك لأن وصف الصحة أمر منتزع عن كون العمل تام الأجزاء و الشرائط، فالشك في الصحة في الحقيقة شك في تحقق جزء أو شرط، و عدمه، فإن الشك في صحة الصلاة إما من جهه الشك في إتيان ركوعها أو سجودها أو تحقق الاستقبال أو الموالاه أو غير ذلك من الأجزاء و الشرائط، و لا منشأ له غير ذلك، و بعد الفراغ حقيقه يكون مصداقا للشك في الشيء بعد التجاوز، فيشمله قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو» و غير ذلك من أخبار الباب.

لا يقال: لازم ذلك جريان قاعده الفراغ عند الشك في صحة الصلاة من جهه كونها مع الطهاره، و عدمه في منشأ الانتزاع و هو الطهور، فالتعبد يتعلق بوجود الطهور، فيصح إتيان صلاه أخرى بلا استئناف طهور، و هو خلاف فتاوى الأصحاب.

فإنه يقال: في جوابه تقريران راجعان إلى شيء واحد:

١- فرائد الأصول: ٤١٠.

٢- كذا في الأصل.

الأول: أنّ شرط كلّ صلاة هو اقترانها بالطهور لا- اقتران صلاة أخرى به، فإذا شكّ في صحّة صلاة الظهر من جهة اقترانها بالطهور، و الشارع تعبدنا بتحقيق الشرط، فقد تعلق التعبد باقتران صلاة الظهر بالطهور، و بقاء الطهارة و اقتران صلاة العصر أيضا بها لازم عقلي لا اقتران صلاة الظهر بها، و قاعده الفراغ لا تثبت لوازمها.

الثاني: أنّ الطهارة و إن كانت أمرا بسيطا إلا أنّها من حيث كونها زمانيه تتجزأ و تتكثّر بحصص كثيره حسب تكثّر أجزاء الزمان، و من المعلوم أنّ شرط صلاة الصبح مثلا، ليس هو وجود الطهور من أوّل طلوع الفجر إلى طلوع الشمس- و إن كان الطهور أمرا وحدائيا يبقى و يستمرّ في الزمان ما لم يتحقّق الناقض- بل حصّه خاصّه من تلك الحصص الموجوده فيما بين الطلوعين مثلا، و هي الحصّه المقترنه بصلاة الصبح، فإذا شكّ في صلاة الصبح من جهة كونها مع الطهور، فقاعده الفراغ تقتضى وجود تلك الحصّه الخاصّه من الطهارة المقترنه بصلاة الصبح، و لا تثبت وجود الحصص الأخر و إن كانت متلازمه في الوجود.

فالحقّ الحقيق بالقبول هو اتحاد القاعدتين و رجوع الشكّ في الصحّة إلى الشكّ في الوجود، كما أفاده الشيخ(١) قدّس سرّه، و أنّ الأخبار العامه شامله للموردين:

موردى قاعدتى التجاوز و الفراغ. و خروج الطهارات الثلاث بالتخصيص، كما أفاده الشيخ قدّس سرّه(٢)، لا بالتخصيص، كما أفاده شيخنا الأستاذ(٣) قدّس سرّه.

الإشكال الثاني على اتحاد القاعدتين: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ

١- فرائد الأصول: ٤١٤.

٢- فرائد الأصول: ٤١٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

الأجزاء فى قاعده الفراغ لوحظت لحاظ الاندكاك فى الكل، فإن الملحوظ الاستقلالى فى مقام التعبد بصحة المركب هو نفس المركب بما هو مركب و أمر وحدانى، و فى قاعده التجاوز لوحظت استقلالاً، و لا- يمكن الجمع بين اللحاظ الاستقلالى و الاندكاكى فى استعمال واحد(١).

و فيه أولاً: أن قاعده الفراغ كما تجرى فى المركب عند الشك فى صحته، كذلك تجرى فى أجزاءه من الركوع و السجود و غير ذلك إذا أتى بالجزء و شك فى صحته، فالاشكال مشترك الورود، فلا بد من الجواب عنه حتى لو قلنا بتعدد القاعدتين، فإن شمول قاعده الفراغ للمركب و الأجزاء مستلزم للجمع بين اللحاظين.

و ثانياً: أن سبق الأجزاء على المركب و تقدمها عليه بالطبع و كونها بمنزلة الماده و المركب بمنزلة الصورة لا يوجب شىء من ذلك عدم شمول الدليل لهما، و هل يتوهم عدم شمول قولنا: «كل فعل اختياري مسبق بالتصور» للمركب و الأجزاء بدعوى أن الشمول مستلزم للجمع بين اللحاظين؟

و حلّه: ما ذكرنا من أن الإطلاق معناه رفض القيود لا أخذها، فأى مانع لشمول قوله عليه السلام: «كل ما شككت فيه مما قد مضى فأمضه كما هو»(٢) للمركب و الأجزاء بعد كون كل من خصوصية الكليه و الجزئية ملغى و غير ملحوظ؟ فمع عدم اللحاظ أصلاً أى معنى للجمع بين اللحاظين؟

و ثالثاً: أن ما ذكر لو سلم إنما يجرى لو قلنا باختلاف موردى القاعدتين، و أمياً على ما اخترناه- من اتحاد موردتهما، لرجوع الشك فى الصحة إلى الشك

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٥.

٢- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

فى وجود الجزء أو الشرط- فهذا الإشكال ساقط من أصله، إذ الشك فى صحه المركب أيضا شك فى تحقق جزء من أجزائه أو شرط من شرائطه، فالملاحظ هو الجزء أو الشرط لا المركب.

الوجه الثالث من وجوه الإشكال: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره، و مذکور فى كلام الشيخ قدس سره أيضا من أن التعابير المذكوره فى الروايات من «التجاوز» و «المضى» و «الخروج من الشىء» فى مورد قاعده الفراغ على نحو الحقيقه، و فى مورد قاعده التجاوز باعتبار التجاوز عن المحل، فإسناد المضى و أمثاله إلى المشكوك فيه إسناد مجازى و إلى غير ما هو له، فالقول بشمول دليل واحد لكلا الموردین مستلزم للجمع بين الإسناد الحقيقى و المجازى فى استعمال واحد، و كون إسناد المضى و شبهه إلى المشكوك فيه حقيقيا إذا كان المشكوك فيه وصف الصحه و مجازيا إن كان نفس العمل، و كيف يمكن الجمع بينهما فى دليل واحد(١)؟!

و فيه: أن الإسناد مجازى على كل حال، لما ذكرنا من أن الصحه أمر انتزاعى، و الشك فيها ناش من الشك فى منشأ انتزاعها من وجود شىء مما اعتبر فى الأمور به مثلا، جزءا أو شرطا، فالتجاوز باعتبار المحل لا محاله.

و مما يوضح ما ذكرنا ظهور الروايات فى كون المضى متعلقا بنفس المشكوك فيه، ضروره رجوع الضمير فى قوله عليه السلام: «امضه كما هو» إلى المشكوك فيه، و كما أن المشكوك فيه فى مورد قاعده التجاوز غير ماض حقيقه و إنما الماضى هو محلّه كذلك المشكوك فيه فى مورد قاعده الفراغ- و هو وصف الصحه- غير ماض، و إنما الماضى هو ذات العمل الذى هو معلوم أنه

لم يتعلّق به شكّ أصلاً.

و أيضاً الشاهد على ذلك قوله عليه السلام: «كلّ ما مضى من صلاتك و طهورك فأَمْضِه كما هو»^(١) حيث أضيف لفظ الصلاة إلى ضمير الخطاب، و لم يعتبر بلفظ «من الصلاة» و «من الطهور» فالمراد بالصلاة و الطهور في هذه الرواية - و لو قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسام للأعمّ من الصحيح و الفاسد - هو الصلاة المأمور بها و الطهور المأمور به، الّذى يكون تامّ الأجزاء و الشرائط، فإنّه هو طهوره و صلاته لا الفاسد منهما، و من الضروري أنّه فى مورد قاعده الفراغ لم تمض صلاته و طهوره حقيقة، إذ لا يعلم أنّ المأتى بها هى صلاته المأمور بها أم لا حتى يصدق إسناد المضىّ إليها على نحو الحقيقة، فلا مناص عن إسناد المضىّ إلى محلّها حقيقة و إليها مجازاً. و بالجمله، الإسناد مجازى على كلّ تقدير و لو قلنا بتعدّد القاعدتين.

الرابع من وجوه الإشكال: ما أفاده شيخنا الأستاذ، و مذکور فى كلام الشيخ قدّس سرّه أيضاً، و هو: أنّ لازم اتّحاد القاعدتين التناقى و التناقض بين المفهوم و المنطوق فيما إذا شكّ فى الركوع بعد ما سجد مثلاً، فإنّه مورد لقاعده التجاوز و محكوم بعدم الاعتناء به بمقتضى مفهوم قوله عليه السلام: «إنّما الشكّ إذا كنت فى شىء لم تجزه»^(٢) و مورد للاعتناء بمقتضى منطوقه، حيث إنّ الصلاة - لكونها بجميع أجزائها و شرائطها ذات مصلحة واحده، و لها امثال واحد و عصيان واحد - عمل واحد، فالشكّ فى الركوع بعد ما سجد شكّ قبل تماميّة العمل

١- التهذيب ١: ٣٦٤-١١٠٤، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٦.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

و قبل التجاوز عن المحل.

و هذا بخلاف ما إذا قلنا بتعددهما، فإنه لا محذور فيه، حيث إن المجعول الأولى هو قاعده الفراغ، و التعييد تعلق بعدم الاعتناء بالشك بعد التجاوز عن العمل و المضى عنه، غاية الأمر أن الشك في الجزء بعد الدخول في جزء آخر و قبل تمامته العمل - مع أنه شك قبل التجاوز - جعل بالحكومه و التنزيل المولوى من الشك بعد التجاوز، فدليل قاعده التجاوز مخصص لنا لمفهوم دليل قاعده الفراغ و مخرج لهذا الفرد عن عموم مفهومه بلسان الحكومه و جعل الشك قبل التجاوز تعبدا شكا بعد التجاوز، فلا تنافى بينهما، و لا - يمكن الالتزام بمثل هذه الحكومه في دليل واحد و قاعده واحده، و لا محذور فيه في الدليلين المتكفلين لبيان قاعدتين (١).

و فيه: أنه لو كان لنا شك واحد ذو وجهين من جهه كان موردا للمفهوم و من جهه أخرى موردا للمنطوق، لكان لما ذكر وجهه، لكن النظر الدقيق يقضى بأن هناك شكين أحدهما مسبب عن الآخر، إذ لنا شك في الركوع بعد الإتيان بالسجود، و هذا شك بعد التجاوز و محكوم بعدم الاعتناء، و شك آخر في صحه الأجزاء اللاحقه، و هو مسبب عن الشك الأول، حيث لا منشأ له إلا احتمال عدم الإتيان بالركوع و إلا فلو علمنا بإتيانه لعلمنا بصحه الأجزاء اللاحقه و وقوعها في موقعها، فبعد التعبد بإتيان الركوع يرتفع الشك في صحه السجود و التشهد و غير ذلك من الأجزاء اللاحقه، فلا يكون بعد ذلك موردا لمفهوم قاعده الفراغ حتى يتحقق التنافى بين المنطوق و المفهوم، فأتضح من جميع ما ذكرنا اتحاد القاعدتين و عدم ما يصلح للالتزام بتعددهما.

نعم، هناك روايه واحده ربّما يتوهم كونها مؤيّدته لما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من كون المجعول الأولى هو قاعده الفراغ، وإنّما ألحقت بها قاعده التجاوز بالحكومه، و هي روايه موثقه ابن أبي يعفور «إذا شككت في شيء من الوضوء وقد دخلت في غيره فشككت ليس بشيء، إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» (١). بناء على رجوع الضمير في «غيره» إلى الوضوء، فإنّه بناء على هذا يستفاد من الروايه حكم كلّى، وهو الاعتناء بالشكّ قبل الفراغ و التجاوز عن العمل، و عدم الاعتناء به بعد ذلك، فإنّ ظاهرها أنّ الإمام- سلام الله عليه- في مقام إعطاء ضابط كلّى جار في جميع موارد الشكّ، لا أنّه حكم مختصّ بالوضوء، بل الظاهر أنّه عليه السّلام طبّق هذا الضابط الكلّي على مورد الوضوء، فمقتضى هذه الروايه أنّ الشكّ في أثناء العمل لا بدّ من الاعتناء به، خرج عن هذا العموم خصوص الصلاه بدليل خاصّ.

و فيه: أنّ هذه الروايه لا بدّ من رفع اليد عنها بصحیحتی زراره (٢) و إسماعیل بن جابر (٣)، فإنّهما صریحتان في أنّ الشكّ في أثناء العمل بعد التجاوز عن المشكوك فيه لا يعتنى به، فإنّ موردهما هو الشكّ في الأثناء فتقدّمان، لأقوائيه سندهما.

هذا، مضافاً إلى احتمال رجوع الضمير إلى الشيء المشكوك فيه في قوله عليه السّلام: «إذا شككت في شيء من الوضوء» و العلم الخارجی بأنّ الشكّ في

١- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٢، الوسائل ١: ٤٦٩-٤٧٠، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٢.

٢- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٣- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

أثناء الوضوء مورد للاعتناء لا- يجعل الروايه ظاهره فيما ذكر، فالروايه مجمله لا يمكن التمسك بها، فتبقى الروايات الأخر دالّه على المطلوب، و هو معموليه كبرى واحده هي عدم الاعتناء بالشكّ في الشىء الماضى، سواء كان المشكوك فيه هو المركب أو أجزاءه.

إذا عرفت اتحاد القاعدتين و أنّه لا اثنيته في البين، فاعلم أنّ الروايات كما هي عامّه في مورد الشكّ بعد الفراغ لجميع العبادات و عامّه العقود و الإيقاعات بل المعاملات بالمعنى الأخصّ، كذلك عامّه في مورد قاعده التجاوز لجميع ذلك، غايه الأمر أنّه خرجت الطهارات الثلاث عن هذا العموم على كلام سنتكلم فيها إن شاء الله. و هذا على ما اخترناه- من اتّحادهما- ظاهر.

و أمّا على التعدّد: فربّما يقال باختصاص قاعده التجاوز بخصوص أجزاء الصلاه دون غيرها، كما هو صريح كلام شيخنا الأستاذ (١) و صاحب الكفايه في حاشيته على الرسائل (٢) على ما بيالى من السابق، لأنّ دليلها منحصر بالروايتين اللتين أشرنا إليهما، و هما صحيحتا زراره و إسماعيل بن جابر، و الأولى و إن كانت مطلقه، لقوله عليه السّلام: «إذا خرجت من شىء و دخلت في غيره فشكّك ليس بشىء» (٣) و الثانيه عامّه، لقوله عليه السّلام: «كلّ شىء شكّ فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» (٤) إلّا أنّه لا يصحّ الأخذ بإطلاق الأولى و عموم الثانيه.

أمّا الأول: فلو جود القدر المتيقّن في مقام التخاطب، و هو السؤال عن أجزاء خصوص الصلاه من الأذان و القراءه و الركوع، و هو مانع من الأخذ بالإطلاق.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٢- حاشيه فرائد الأصول: ٢٣٧.

٣- تقدّم تخريجهما في ص ٢٤١.

٤- تقدّم تخريجهما في ص ٢٤١.

و أما الثانى: فلأنّ سعه دائره العموم و ضيقها تابعه لما يراد من أداء العموم، فلفظه «كلّ» عامه لكلّ ما يراد من مدخولها، و عموم «الشىء»- الذى هو المدخول للفظه «كلّ» فى المقام- لأجزاء الصلاه و غيرها إنّما هو بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، و هو ممنوع فى المقام، لوجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب، و هو قوله عليه السّلام قبل ذكر هذه الكبرى: «إن شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ فى السجود بعد ما قام فليمض»(١).

هذا، و لكن لا يخفى ما فيه، فإنّه مبتن على مبنيين اختارهما صاحب الكفايه(٢):

أحدهما: مانعيه وجود القدر المتيقّن فى مقام التخاطب عن الأخذ بالإطلاق.

و ثانيهما: عدم شمول لفظه «كلّ» و أمثالها إلّا لما يراد من مدخولها.

و قد بيّنا فى مباحث الألفاظ فساد كلا المبنيين و أنّ لازم الأوّل عدم جواز الأخذ بشىء من المطلقات فى الفقه إلّا ما شدّ و ندر، إذ الغالب هو وجود قدر متيقّن فى البين لا أقلّ من مورد الروايه، مثلا: إذا سئل الإمام عليه السّلام- كما سئل:-

عن الصلاه فى الفنك و السنجاب و السّمور، فأجاب: «بأنّ كلّ شىء ممّا حرّم الله أكله فالصلاه فى شعره و وبره و ألبانه و روثه و كلّ شىء منه فاسده»(٣) لا يمكن التعدى عن هذه الثلاثه إلى غيرها من أنواع ما لا يؤكل لحمه، لتيقّنها

١- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٢- انظر: كفايه الأصول: ٢٥٤ و ٢٨٧.

٣- الكافي ٣: ٣٩٧-١، التهذيب ٢: ٢٠٩-٨١٨، الوسائل ٤: ٣٤٥، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ١.

فى مقام التخطاب دون غيرها، مع أنه لا يشك أحد من العرف فى استفاده العموم، و هل يتوهم أحد- إذا سئل الإمام عليه السلام: عن إكرام زيد العالم، فأجاب:

«كلّ عالم يجب إكرامه» أو «يجب إكرام العالم»- اختصاص الحكم بزيد؟

و يتّنا هناك أنّ لفظه «كلّ» بنفسها متكفّله لتسريه الحكم لكلّ ما ينطبق عليه مدخولها و يصدق عليه، و لا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمه فى نفس المدخول، بل المدخول على ما هو عليه- من كونه كلياً طبيعياً قابلاً للصدق على كثيرين و نعبّر عنه باللابشرط المقسمى- بجميع أفراده القابل صدقه عليها و الممكن انطباقه عليها مشمول للحكم ببركه لفظه «كلّ» لا غير، فلا مانع من الأخذ بإطلاق الروايه الأولى و عموم الثانيه، الحاكمين بعدم الاعتناء بالشكّ فى الشىء الماضى فى أثناء العمل أو بعده، و لا بدّ من الخروج عن هذا العموم من التماس دليل عليه.

نعم، لو كان المطلق أو مدخول «كلّ» منصرفاً إلى القدر المتيقّن أو غيره، لكان الحكم مختصّاً بالمنصرف إليه، كما إذا ورد «لا تصلّ فى شعر الحيوان المحرّم أكله» فإنّه منصرف عن الإنسان و إن كان بمعناه اللغوى يشملّه أيضاً.

المسأله الثانيه: لا إشكال فى اعتبار الدخول فى الغير فى مورد الشكّ فى أصل وجود الشىء،

المدى نعبّر عنه بقاعده التجاوز، و ذلك- مضافاً إلى اعتباره فى صحىحتى زواره و إسماعيل بن جابر (١) صريحاً- من جهه أنّ عناوين «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن الشىء»- التى اعتبرت فى الروايات و علق الحكم عليها- لا تتحقّق إلّا بذلك، فإنّ المراد من المضى- كما عرفت- هو المضى عن محلّ المشكوك فيه لا نفسه، و من المعلوم أنّه مع عدم الدخول

١- تقدّم تخريجهما فى ص ٢٤١، الهامش (٢ و ٣).

فيما جعله الشارع مرتباً على المشكوك فيه - بحيث لو أتى به قبل الإتيان بالمشكوك فيه لم يكن آتياً بالمأمور به على ما هو عليه - لا يصدق «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن المشكوك» و محلّه بعد باق، فلا بدّ من الإتيان به.

و أمّا قاعده الفراغ: فبعض الروايات قيد بذلك، كالصحيحين المتقدمين (١)، و صدر موثقه ابن أبي يعفور (٢)، و بعضها مطلق، كقوله عليه السلام:

«كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو» (٣) و ذيل موثقه ابن أبي يعفور «إنما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزه» (٤).

فمنهم من أخذ بالمطلقات، و منهم: من - كشيخنا الأستاذ قدّس سرّه - حمل المطلق على المقيّد (٥)، لا بقاعده حمل المطلق على المقيّد - فإنّه مختصّ بما إذا كان الحكم ثابتاً للمطلق بنحو صرف الوجود ك «أعتق رقبه» و «أعتق رقبه مؤمنه» لا بنحو الانحلال و الشمول، كما في «المسكر حرام» و «الخمر حرام» و المقام من قبيل الثاني، و لا تنافى بين المطلق و المقيّد حتى يحمل الأوّل على الثاني - بل لوجوه آخر:

أحدها: ما اختاره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ الأخذ بالروايات المقيّده و ترجيحها على المطلقة منها من جهة أنّ المطلقات في نفسها غير تامّة، لأنّ المطلق إذا كان مقولاً بالتشكيك و لم يكن صدقه على بعض الأفراد في عرض صدقه على البعض الآخر كلفظ «الحيوان» - فإنّ مفهومه مفهوم تشكيكي

١- تقدّمتا في ص ٢٤٢.

٢- تقدّم تخريجها في ص ٢٤١، الهامش (١).

٣- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٤- تقدّم تخريجها في ص ٢٤١، الهامش (١).

٥- أجود التقريرات ٢: ٤٧٠.

لا- يكون صدقه على أفراده على السويّه، بل يكون بالنسبه إلى بعض ظاهرا و إلى آخر خفيا، كصدقه على الإنسان، فإنه خفي محتاج إلى التدقيق الّذى لا- يعمله العرف، بل إذا قيل فيما إذا قدم إنسان عظيم الشأن: جاء الحيوان، يعدّ غلطا أو ركيكا، و المطلق فى المقام يكون كذلك، حيث يكون صدقه على مورد الدخول فى الغير جليا و على مورد حصول الفراغ و عدم الدخول فى الغير خفيا- لا يكون المطلق ظاهرا فى الإطلاق بالنسبه إليه.

و الحاصل: أنه لا- بدّ فى الأخذ بالمطلق من أن يكون ظاهرا فى الإطلاق، و مع عدم الظهور بالقياس إلى فرد- و لو لم يكن منصرفا عنه- لا يصحّ الأخذ به (١).

و فيه: أنّ التشكيك إن كان فى الخفاء و الجلاء، كان الأمر كما أفاده، أمّا لو كان فى مراتب الظهور و كان جميع المراتب ظاهره، غايه الأمر أنّ بعض المراتب أظهر من الآخر- كما فى صدق الإنسان على العالم الخبير البصير، فإنه أظهر من صدقه على الجاهل الفاقد لجميع الصفات و الكمالات المرغوبه من الإنسان مع أنّ صدقه عليه أيضا ظاهر- فلا مانع من الأخذ بالإطلاق، و لا توجب أظهرية بعض الأفراد ظهور المطلق فيه و عدم ظهور فى الفرد الظاهر، كما هو ظاهر، إذ لو كان هذا مانعا من الأخذ بالإطلاق، لم يمكن الأخذ بالإطلاق فى غالب المطلقات، إذ المطلق المتواطئ قليل جدّا.

و بالجمله، صدق المطلق فى المقام على مورد الدخول فى الغير و إن كان أظهر إلّا أنّ صدقه على مورد مجرّد حصول الفراغ أيضا ظاهر، فلا وجه لعدم ظهور المطلق فيه.

و ثانيها: أنّ تقديم الروايات المقيده من جهه وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب.

و فيه أولا: أنّه غير مانع من الأخذ بالإطلاق، كما حَقَّق في محلّه.

و ثانيا: أنّه لا- صغرى له في المقام، حيث إنّ المراد أنّ اللفظ يكون له قدر متيقن في مقام التخاطب، و ليس لقوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فأمضه كما هو»^(١) قدر متيقن في مقام التخاطب، بل الحكم له قدر متيقن و جميع مطلقات العالم لحكمها قدر متيقن.

و ثالثا: أنّ هذا- لو سلّم جار في المطلق لا في العامّ كما في المقام، إذ قوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه»^(٢) إلى آخره، عامّ لا مطلق.

و ثالثها: أنّ التقديم من جهه كون الغالب في موارد الشكّ في قاعده الفراغ هو الدخول في الغير، فيحمل المطلق على الفرد الغالب.

و فيه أولا: أنّ مجرد الغلبه الخارجيه لا يوجب ذلك ما لم يكن المطلق منصرفا إلى الفرد الغالب.

و ثانيا: أنّه- لو سلّم جار في المطلق لا في العامّ، كما عرفت، فإذن تكون المطلقات محكّمه.

هذا، و لكنّ الذي ينبغي أن يقال: إنّ من يعتبر الدخول في الغير إن أراد من «الغير» مطلق الغير، أي مجرد الانتقال من المشكوك فيه إلى حاله أخرى و شىء آخر و لو لم يكن مترتبا على المشكوك فيه شرعا، فهو معتبر في قاعدتي التجاوز و الفراغ و لو لم تكن لنا روايه مقيده أصلا، ضروره توقّف تحقّق

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

٢- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

عناوين «المضى» و «التجاوز» و «الخروج عن الشىء» المأخوذة فى الروايات على الدخول فى الغير بهذا المعنى حتى فى قاعده الفراغ، إذ كما لا يصدق الشك فى الشىء الماضى لو شك فى أصل وجود التكبيره قبل الدخول فى القراءه، حيث إن أصل وجودها مشكوك فيه، فلا معنى لكونه ماضيا، و محلّه المقرّر له شرعا أيضا باق غير ماض، كذلك لا يصدق الشك فى الشىء الماضى لو شك فى صحّه التكبيره حال اشتغاله بها من دون الانتقال إلى مطلق حاله أخرى، الملازم للفراغ عنها، فالدخول فى الغير بهذا المعنى معتبر فى كلتا القاعدتين سواء جعلناهما واحده أو اثنتين، غايه الأمر أنه حيث إن هذا الاعتبار لمكان صدق عنوانى «المضى» و «التجاوز» فلا محاله لا بدّ من النظر إلى صدقهما، و نرى أنّهما لا يصدقان فى الشك فى أصل وجود الشىء إلّا بالدخول فيما ترتّب عليه شرعا، و يصدقان فى مورد الشك فى وصف صحّه الشىء بعد الفراغ عن أصل وجوده مع الدخول فى مطلق الغير و لو لم يكن مترتبا عليه شرعا، و الفراغ ملازم دائما للدخول فى الغير بهذا المعنى، فلا ينافى القول باتّحاد القاعدتين القول بالتفصيل، و اعتبار الدخول فى «الغير» المترتّب فى مورد الشك فى أصل وجود الشىء، و اعتبار الدخول فى مطلق الغير فى مورد الشك فى وصف الصحّه، فإنّ ذلك من جهه تفاوت صدق عنوانى «المضى» و «التجاوز» فى الموردين.

و من ذلك ظهر أنّ القيود فى الروايات المقيده للتوضيح لا للاحتراز.

و ظهر أيضا أنّ صدر موثقه ابن أبى يعفور، الذى قيد بالدخول فى الغير لا يكون معارضا لذيلها الذى علّق الحكم فيه على عنوان «التجاوز».

و إن أراد اعتبار الدخول فى «الغير» المترتّب، فلا دليل عليه، إذ لم يعتبر ذلك فى شىء من الروايات، و إنّما اعتبرناه فى مورد قاعده التجاوز من جهه

توقف صدق عنواني «المضي» و «التجاوز» عليه.

نعم، ربّما يتوهّم دلاله روايه زراره على ذلك من جهه قوله عليه السّلام: «فإذا قمت من الوضوء و فرغت عنه و قد صرت في حال أخرى في الصلاه أو في غيرها فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك وضوءه لا شيء عليك» (١) حيث اعتبر- مضافا إلى الفراغ الملازم للدخول في مطلق الغير- الدخول في «الغير» الخاص المترتب كالصلاه و غيرها ممّا يكون الوضوء شرطاً له صحّه أو كمالاً.

و لكن يرد عليه أولاً: أنّ الروايه وارده في مورد الوضوء، و التعدي عنه يحتاج إلى القطع بعدم الخصوصيه، و أنّي لنا بإثبات ذلك؟

و ثانياً: أنّه لا دلاله للروايه على ذلك حتى في موردها، إذ صدرها يدلّ مفهوماً على عدم اعتبار أزيد من الفراغ، فلو لم نقل بأنّ الذيل سيق لأجل بيان محقق الفراغ لا اعتبار أمر آخر، فلا أقلّ من المعارضه بين الصدر و الذيل، فتسقط عن الحجّيه، فتأمل.

و ثالثاً: أنّها معارضه بقوله عليه السّلام فيمن شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ» (٢) و قوله عليه السّلام في روايه محمد بن مسلم فيمن شكّ بين الثلاث و الأربع بعد ما صلّى و كان متيقّناً حينما سلّم بأنّه قد أتمّ:

«لم يعد الصلاه و كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (٣) حيث إنّه يستفاد منهما أنّ الملاك في عدم الاعتناء بالشكّ هو كون الآتى بالعمل حين

١- الكافي ٣: ٣٣-٢، التهذيب ١: ١٠٠-٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

٢- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٣- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

الاشتغال به أذكر، و أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك، و منه استكشفنا أماريّه القاعده، فمقتضى هاتين الروايتين هو عدم الاعتناء بالشكّ بعد الفراغ بمجرد احتمال الأذكريّه و الأقربيه إلى الحقّ.

و بالجمله، لا- دليل على اعتبار الدخول في الغير المترتب إلّما من حيث صدق عنواني «المضى» و «التجاوز» في مورد قاعده التجاوز.

و من ذلك ظهر أنّ ما أفتى به بعض من عدم الاعتناء بالشكّ في صحّه التكبيره قبل الدخول في القراءه هو الصحيح.

و رابعا: أنّ الروايه معرض عنها، حيث تدلّ على أنّ الشاكّ في صحّه الوضوء بعد مضى ساعه أو ساعتين - مثلا- عن وقت وضوئه و قبل الدخول في الصلاه يعتنى بشكّه، و لا يجرى في حقّه قاعده الفراغ، و هو غير معروف من مذهب الأصحاب.

المسأله الثالثه: أنّ المراد من «الغير»

- الذى اعتبرنا الدخول فيه لصدق عنوان «المضى» و شبهه- ما هو أعمّ من الأجزاء المستقلّه بالعنوان، كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و ما لا يستقلّ بعنوان مخصوص، كأجزاء الأجزاء، فلو شكّ في قراءه الآيه الأولى من فاتحه الكتاب بعد ما شرع في الآيه الثانيه، لا يعتنى بشكّه. و هذا على ما اخترناه من اتحاد القاعدتين واضح، لأنّ الملاك في عدم الاعتناء هو تعلق الشكّ بما قد مضى، و هو متحقّق في المقام.

و أمّا على ما اختاره شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ المجعول الأوّلى هو قاعده الفراغ، و مورد الشكّ في أصل الوجود المعبر عنه بقاعده التجاوز ملحق بموردها بالحكومه و التنزيل المولوى (١)، فربما يقال بكون المراد بالغير في

قاعده التجاوز هو ما يكون مستقلاً بالعنوان دون غيره.

و ذهب إليه شيخنا الأستاذ قدس سرّه، و أفاد في وجه ذلك أنّ دليل التنزيل قاصر عن شموله لما لا يكون مستقلاً بالعنوان، فإنّه منحصر بصحيحته زراره و إسماعيل بن جابر، و حكم عليه السّلام في الأولى بالمضى في صلاته إذا شكّ في الأذان بعد ما كبر أو في القراءه بعد ما ركع أو في الركوع بعد ما سجد(١).

و حكم بذلك في الثانيه إن شكّ في الركوع بعد ما سجد و في السجود بعد ما قام(٢)، فنزل ما له عنوان مستقلّ من الأجزاء منزله المركّب دون غيره(٣).

و فيه: أنّ الأمثله المذكوره و إن كانت كلّها من العناوين المستقلّه إلّا أنّه - سلام الله عليه - حكم بعدم الاعتناء بالشكّ فيما قد مضى و خرج عنه بنحو الإطلاق في الأولى و العموم في الثانيه، فإطلاق الأولى و عموم الثانيه شاملان للشكّ فيما قد مضى مع الدخول فيما لا يستقلّ بالعنوان أيضا. و إن أراد الأخذ بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب، فهو - مضافا إلى عدم صحته في نفسه - يجرى في المطلق دون العامّ، و روايه محمد بن مسلم عامّه.

ثمّ إنّ لو اقتصر على موارد الأمثله المذكوره في الروايتين و لم يتمسك بالكبرى العامّه، فلا وجه للحكم بعدم الاعتناء بالشكّ في الفاتحه بعد ما شرع في السوره، فإنّه غير مذكور في الروايتين، و لا - دليل على أنّها أيضا نزلت منزله المركّب، و إن كان التمسك بالإطلاق و العامّ، فلا وجه للتخصيص بالدخول في «الغير» المستقلّ.

١- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٢، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٩، الوسائل ٦: ٣١٧-٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٤.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٧٣.

و بالجمله، لا وجه لاعتبار كون الغير ممّا يستقلّ بالعنوان حتى على مختاره قدّس سرّه أيضا.

نعم، لو شكّ فيما له كمال ارتباط بما دخل فيه- كما إذا شكّ في حال الاشتغال بقراءة الكلمه الأخيره من آيه في أنه قرأ أولها أو لا- فلا بدّ من الاعتناء به، لأنّ المضىّ الحقيقى و الدقىّ و إن كان محققا إلّا أنّ الميزان هو صدق المضىّ عرفا، و العرف يرى مجموع الآيه المرتبط بعض كلماتها ببعض شيئا واحدا.

و أوضح من ذلك في لزوم الاعتناء به الشكّ في حال الاشتغال بقراءة آخر كلمه في أنه قرأ حرف أولها أو لا.

المسأله الرابعه: لا إشكال في كون الشكّ في السجود بعد ما دخل في التشهد من الشكّ بعد التجاوز،

و ممّا لا يعتنى به حتى على القول باعتبار الدخول في «الغير» المستقلّ بالعنوان، فإنّ التشهد يكون كذلك.

و توهم لزوم الاعتناء به من جهه أنه اعتبر في الروايتين الشكّ في السجود بعد ما قام لا بعد ما شرع في التشهد فاسد، فإنّ المثال فرض في الركعه الأولى، حيث إنّ السؤال عن الشكّ في الأذان بعد ما كبر، و التكبير بعد ما قرأ، إلى أن ينتهى إلى الشكّ في السجود بعد ما قام.

المسأله الخامسه: الدخول في مقدّمات الأفعال لا اعتبار به في مورد قاعده التجاوز،

لما عرفت من أنّ المضىّ في موردها لا بدّ و أن يلاحظ بالنسبه إلى محلّ المشكوك، و من المعلوم أنه لم يمض محلّ الركوع ما لم يصل إلى حدّ السجود، و هكذا لم يمض محلّ السجود ما لم يستو قائما، فالشكّ في الركوع حال الهوىّ و في السجود حال النهوض لا- بدّ من الاعتناء به، لعدم كونهما ممّا يترتب على الركوع و السجود شرعا. بل قيل: إنّه لا يعقل كونهما من الأجزاء المترتبه التي تعلق بها التكليف، فإنّ تعلقه بهما- مع كونهما ممّا لا بدّ منهما

عقلا- لغو، و هذا نظير إنكار الوجوب الشرعى للمقدمه.

ثم لو فرضنا شمول قاعده التجاوز للشكّ فى حال النهوض، تخصّص بصحيحه عبد الرحمن، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: رجل رفع رأسه عن السجود، فشكّ قبل أن يستوى جالسا، فلم يدر أ سجد أم لم يسجد، قال عليه السلام:

«يسجد» قلت: فرجل نهض من سجوده فشكّ قبل أن يستوى قائما، فلم يدر أ سجد أم لم يسجد، قال عليه السلام: «يسجد»^(١).

نعم، هناك صحيحه أخرى لعبد الرحمن^(٢) أيضا ادّعى ظهورها فى عدم الاعتناء بالشكّ فى الركوع حال الهوى إلى السجود، فلو دلّت على ذلك تتبع فى موردها، إلّا أنّ الظاهر عدم دلالتها على ما ذكر، فإنّ قوله فيها: «رجل أهوى إلى السجود فلا يدرى أ ركع أم لم يركع» ظاهره تحقّق الهوى لا- الشروع فيه، حيث إنّه بصيغه الماضى، و فرق بين «أهوى» إلى السجود فشكّ و بين «يهوى» إلى السجود فشكّ، فإنّ الأول ظاهر فى كون الشكّ حال السجود، و الثانى ظاهر فى تحقّق الشكّ حال الهوى، كالفرق بين «صلّى فلان» و «فعل كذا» و «يصلّى» و «يفعل كذا» و الحاصل: أنّه أهوى إلى السجود معناه سقط إلى السجود، فقوله عليه السلام فى الجواب: «قد ركع» يكون على طبق القاعده، فظهر أنّ الشكّ فى حال الهوى كالشكّ فى حال النهوض، فلا بدّ من الاعتناء به على طبق القاعده، و أنّ تفصيل صاحب المدارك بين الفرعين و القول بعدم الاعتناء فى الأوّل عملا- بالروايه و بالاعتناء فى الثانى^(٣) ليس على ما ينبغى، لعدم ظهور الروايه فى

١- التهذيب ٢: ١٥٣-٦٠٣، الاستبصار ١: ٣٦١-٣٦٢-١٣٧١، الوسائل ٦: ٣٦٩، الباب ١٥ من أبواب السجود، الحديث ٦.

٢- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٦، الاستبصار ١: ٣٥٨-١٣٥٨، الوسائل ٦: ٣١٨، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٦.

٣- مدارك الأحكام ٤: ٢٤٩-٢٥٠.

السؤال عن الشكّ حال الهوى، بل ظاهرها هو السؤال عن الشكّ حال السجود، و لا أقلّ من الإجمال.

و ممّا ذكرنا ظهر أيضا فساد ما أورد على صاحب المدارك قدّس سرّه من أنّ هذا التفصيل من الجميع بين المتناقضين، إذ لو اكتفى بالدخول فى المقدمات، فلا بدّ من القول بعدم الاعتناء فى كلا الفرعين، و لو لم يكتف فلا بدّ من القول بالاعتناء فى كليهما، و لا وجه للتفصيل، فإنّ مرجعه إلى القول باعتبار الدخول فى المقدمات و عدم الاعتبار.

وجه الفساد: أنّ الاعتبار بالدخول فى المقدمات و عدمه ليس من القواعد العقليّة غير القابلة للتخصيص، فمن الممكن اعتباره فى بعض المقدمات بورود النصّ الخاصّ دون بعض.

ثمّ إنّ شيخنا الأستاذ قدّس سرّه سلّم ظهور الروايه فى حصول الشكّ بعد الشروع إلى الهوى و قبل الوصول إلى السجود، و لكن ادّعى أنّ هذا الظهور بالإطلاق، حيث تشمل الروايه بإطلاقها مورد الشكّ بعد الشروع فى الهوى و قبل الوصول إلى السجود، و مورد الوصول إلى حدّ السجود. و هذا الإطلاق يقيد بصحيحه زواره (١)، الحاكمه - بمقتضى ورودها فى مقام التحديد - بالاعتناء بالشكّ فى حال الهوى قبل الوصول إلى السجود (٢).

و قد عرفت عدم ورودها فى مقام التحديد، و أنّ ما ذكر فيها من الموارد من باب المثال، مضافا إلى ما عرفت من عدم ظهور للروايه - أى صحيحه عبد الرحمن - حتى نحتاج إلى استعمال دليل مقيد لإطلاقها.

١- التهذيب ٢: ٣٥٢-١٤٥٩، الوسائل ٨: ٢٣٧، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ١.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٧٣-٤٧٤.

فرع: لو شكَّ في حال القيام بعد انحناؤه للركوع في أنَّ انحناؤه كان بمقدار الواجب أو لا، و بعبارة أخرى: إذا شكَّ في صحَّه الركوع في حال القيام، تجرى فيه قاعده التجاوز، لأنَّ الشكَّ يكون فيما قد مضى في حال الدخول في «الغير» المترتب على الركوع شرعا و هو القيام بعده، حيث إنَّه من واجبات الصلاة، فيشمله جميع عناوين الروايات من «التجاوز» و «المضى» و «الخروج عن الشيء» و أمثال ذلك، مضافا إلى ورود صحيحه فضيل(١) على ذلك.

لكن ذهب صاحب الحدائق إلى لزوم الاعتناء قاعده و نصّا(٢).

و الظاهر أنه من اشتباه القيام المتصل بالركوع- الذي قيل بركبيته- بهذا القيام، فإنَّ الشكَّ في الركوع في حال القيام قبل الركوع مورد للاعتناء قاعده و نصّا.

المسألة السادسة: لو شكَّ في أنه سلم لصلاته أو لا،

ذهب شيخنا الأستاذ قدس سره إلى جريان قاعده الفراغ في جميع صورته(٣).

و الحقَّ هو التفصيل، فإنَّه تارة يكون الشكَّ بعد الدخول فيما هو مترتب على الصلاة شرعا من واجب كصلاة العصر، أو مستحبَّ كالتعقيب. و أخرى يكون بعد الدخول في أمر مباح أو مستحبَّ غير مربوط بالصلاة. و ثالثه بعد الدخول فيما ينافي الصلاة بمطلق وجوده سهوا أو عمدا، كالأستدبار. و رابعه بعد الدخول فيما ينافي الصلاة عمدا فقط.

فإن كان بعد الدخول فيما هو مترتب شرعا عليها، فلا ينبغي الشكَّ في

١- التهذيب ٢: ١٥١-٥٩٢، الاستبصار ١: ٣٥٧-١٣٥٤، الوسائل ٦: ٣١٧، الباب ١٣ من أبواب الركوع، الحديث ٣.

٢- الحدائق الناضرة ٩: ١٩١-١٩٢.

٣- أجود التقريرات ٢: ٤٧١-٤٧٣.

جريان قاعده التجاوز، لصدق «المضى» و غير ذلك من العناوين المأخوذه فى الروايات.

و إن كان بعد الدخول فى أمر مباح، كمطالعه كتاب و نحوها، أو مستحب غير مربوط بها، فلا ينبغى الشك فى وجوب الاعتناء به، و عدم جريان شىء من القاعدتين: لا الفراغ و لا التجاوز، لأنه يحتمل وجدانا أن يكون بعد فى الصلاه و أن لا تكون صلاته ماضيه، فمع الشك فى الفراغ و المضى كيف يجرى فيه قاعدتى الفراغ و التجاوز؟! و الحاصل: أن الشبهه مصداقيه لا يصح التمسك بالعام فيها.

و إن كان بعد الدخول فيما ينافى الصلاه بمطلق وجوده، فهو من أوضح مصاديق الشك فى صحه العمل الماضى، إذ لا يحتمل أن يكون فعلا فى الصلاه، لتحقق المخرج عنها، فالشك فيما خرج عنه و فيما قد مضى و جاوزه، فتشمله الروايات.

و إن كان بعد الدخول فيما ينافى الصلاه بوجوده العمدى فقط، المعبر عنه بالمنافيات العمديه، كالتكلم، فلا بد من الاعتناء به، لأن التكلم - مع العلم بأنه لم يسلم لا - يكون بمطلق وجوده منافيا للصلاه، و المفروض أنه تكلم غافلا - عن كونه فى الصلاه و عدمه، فيحتمل أن يكون الآن غير فارغ عن الصلاه و أن يكون هذا الكلام من الكلام السهوى فى أثناء الصلاه، الذى لا يكون مبطلا لها و لا موجبا لمضيها و خروجه عنها، و التمسك بقاعده التجاوز مع الشك فى تحقق موضوعها - و هو الفراغ و التجاوز - تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

المسأله السابعه: أن الشك فى صحه المأتى به يتصور على وجوه:

الأول:

أن يكون احتمال الصحه لأجل تصادف أمر قهرى غير مستند إلى اختيار الفاعل كما إذا علم بأنه كان حين العمل غافلا و لكن يحتمل - لغلبه الماء -

وصول الماء إلى ما تحت خاتمه عند الغسل أو الوضوء، فإن غلبه الماء أمر خارجي قهري غير مستند إلى اختياره.

و الظاهر عدم شمول الروايات لهذه الصورة بناء على ما اخترناه من كون حجّيه القاعده من باب الكاشفيّه، و أنّ الشارع أمضى تلك الكاشفيّه النوعيه بمقتضى قوله عليه السّلام: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ» (١) و «كان حين انصرف أقرب إلى الحقّ منه بعد ذلك» (٢) و من المعلوم أنّ الغافل المحض لا يكون مشمولاً للروايه، و وصول الماء قهراً و صدفه إلى ما تحت خاتمه من دون اختياره غير مستند إلى أذكريته، إذ الفرض أنّه كان غافلاً حين العمل.

الثاني:

أن يكون الشكّ في صحّه العمل من جهه الشكّ في كون المأتى به هل وقع في الخارج مطابقاً للمأمور به، و أنّه عمل بوظيفته أم لا؟ و بعبارة أخرى: يحتمل غفلته حال العمل عن الإتيان بما هو وظيفته.

و لا فرق في هذه الصورة بين أن يكون الشكّ لأجل الشبهه الموضوعيه - كما إذا شكّ في أنّه صلّى بلا سوره أو معها، أو صلّى بلا ركوع أو معه مع العلم بأنّ الركوع و السوره جزءان من الصلاه - أو لأجل الشبهه الحكميه، كما إذا علم بأنّه صلّى بلا سوره و يشكّ في أنّ السوره جزء أو لا، لكن يحتمل أن يكون عمله مستنداً إلى فتوى من لا يرى وجوب السوره، فإنّ الشكّ في كلّ منهما راجع إلى الشكّ في انطباق المأمور به على المأتى به بذاته أو بلونه و عدمه.

و هذه الصورة بكلا - قسميها هي القدر المتيقّن من روايات الباب، فإنّ احتمال الأذكريه و الأقربيه إلى الحقّ موجود في كلا القسمين، غايه الأمر أنّه

١- التهذيب ١: ١٠١-٢٦٥، الوسائل ١: ٤٧١، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ٧.

٢- الفقيه ١: ٢٣١-١٠٢٧، الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٧ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

بالقياس إلى ذات العمل في القسم الأول، و بالقياس إلى وصف العمل و لونه - ككونه عن تقليد صحيح - في القسم الثاني.

و من ذلك ظهر أنه لو عمل عملا - بلا - اجتهاد و لا - تقليد لكن يحتمل مطابقتها للواقع من جهة احتمال أنه احتاط فيه، يكون مشمو لا قاعده الفراغ أيضا.

الثالث:

أن يكون الشك في صحه المأتي به لأجل أمر خارج عن اختياره، بمعنى أنه يعلم بما أتى به بجميع خصوصياته لكن يحتمل صحته لاحتمال تطابق المأمور به معه قهرا. و هذا هو الذي يعبر عنه بما كانت صورته العمل محفوظه عند العامل، كما إذا علم بأنه توضحاً بمائع خارجي خاص و شك في أن ما توضحاً به ماء أو غير ماء، أو صلى إلى طرف و بعد فراغه شك في أن القبلة كانت في هذا الطرف الذي صلى إليه أو كانت في خلافه أو يمينه أو يساره. و الظاهر عدم شمول الروايات لهذه الصورة أيضا، فإن القطع حال الصلاه بأن هذا الطرف قبله لا يفيد شيئا فضلا عن احتمال كونه ملتفتا حال العمل و احتمال كونه قاطعا بكون القبلة في هذا الطرف.

و بالجملة، احتمال الأذكريه يفيد في مقام يكون القطع بها فيه موجبا لبراءه الذمه يقينا، و القطع بها في المقام لا يفيد ذلك فضلا عن احتمالها.

و هذا القسم أيضا لا فرق فيه بين الشبهه الموضوعيه، كالمثالين المذكورين، و بين الشبهه الحكميه، كما إذا توضحاً بماء الورد - مثلا - ثم شك في أن الوضوء معه صحيح أم لا، فإن القطع بصحه الوضوء معه حال العمل لا يفيد مع الشك في صحته معه بعده فضلا عن احتمال كونه قاطعا بصحه الوضوء معه.

فتلخص مما ذكرنا أن جريان قاعده الفراغ منحصر بما إذا كان الشك في

انطباق المأمور به الواقعي أو الظاهري على المأتى به من جهه الجهل بنفس المأتى به أو صفته مع احتمال الأذكريه حال العمل، و أنه لا مورد لها في غير هذه الصوره.

و ظهر أن ما أفاده قدس سره - من جريان القاعده فيما إذا علم بغفلته حين العمل و كانت صورته العمل غير محفوظه مع إصراره على أماريه القاعده - من الجمع بين المتناقضين، إذ أي كاشفيته لعمل الغافل المحض عن كونه مطابقاً للمأمور به؟ و قد حمل قدس سره قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشك» (١) على كونه حكمه دون عله (٢). و قد أطل الكلام في بحث اللباس المشكوك (٣) في ضابطه تميز حكمه التشريع عن علته بما لا يمكن المساعده عليه، بل الميزان هو الظهور العرفي و عدمه، و من المعلوم أن ظاهر قوله عليه السلام: «هو حين يتوضأ» إلى آخره بمقتضى الفهم العرفي هو التعليل، و أن ملاك عدم الاعتناء هو الأذكريه حال العمل، فلا يجرى في حق الغافل المحض.

المسأله الثامنه: لا إشكال في جريان قاعده الفراغ فيما إذا شك بعد الصلاه

اشاره

- مثلاً - في أنه صلى مستقبلاً أو متطهراً، و بالجملة واجدا للشرائط المعبره في الصلاه أم لا.

لكن هذا إذا كان الشك في الصحه ناشئاً من الشك في تحقق شرط من شرائط المأمور به و عدمه، كالاستقبال و الطهور و الموالاه و غير ذلك، أما إذا كان ناشئاً من الشك في تحقق شرط من شرائط التكليف، كما إذا صلى ثم شك في أنه أتى بها قبل طلوع الفجر أو بعده، ففيه تفصيل، فإن المصلي إما يعلم

١- تقدّم تخريجه في ص ٢٥٧، الهامش (١).

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٨٠-٤٨١.

٣- رساله الصلاه في المشكوك: ١٧ و ما بعدها.

بدخول الوقت حال الشك أو لا.

فإن كان عالماً بحصول الشرط حال شكه في عمله الماضي، فلا مانع من جريان القاعده، إذ المكلف يعلم بأنه صار مكلفاً بصلاه الصبح يقيناً وإنما أتى بصلاه لا يعلم بوقوعها قبل الوقت أو بعده، فمقتضى الأذكريه أنه أتى بها بعد دخول الوقت، فإن إيقاع الصلاه قبل الوقت وبعده فعل اختياري للمكلف، فإذا كان أذكر بمقتضى التعبد، يوقعها بعد الوقت.

وإن كان حال شكه في عمله الماضي أيضاً في شك بحيث لو أراد أن يحتاط بإعادة العمل لا يفيد و لا يعلم ببراءه ذمته، فلا معنى لجريان القاعده، فإنها ناظره إلى مقام الامتثال و متكلفه للتعبد بانطباق المأمور به اليقيني على المأتى به لا للتعبد بوجود الأمر، و المفروض أن المكلف بعد في شك من وجود الأمر، و القاعده أجنيبه عن إثبات ذلك.

فما أفاده في العروه (١) من التفصيل في هذا الفرع - أي الشك في وقوع الصلاه قبل الوقت أو بعده - متين جداً و إن كان تعليقه يوهم خلاف مراده لكن مراده ما ذكرنا، فلا يرد عليه ما أورده بعض الأكابر في حاشيته.

هذا كله فيما إذا كان الشك بعد الفراغ،

و أما في الأثناء: ففيه تفصيل، فإن الشرائط على ثلاثة أقسام:

منها: الشرائط المتقدمه،

كشرطيته الإقامه لصحة الصلاه على قول. و من هذا القبيل: الطهارات الثلاث على القول بأن الشرط نفس الغسلتين و المسحيتين في الوضوء، و نفس تلك الأفعال في الغسل و التيمم، و أمياً على ما استظهرناه مما ورد في أن كذا ينقض الوضوء، و كذا لا ينقض الوضوء، و هكذا من لفظ

«النقض» الوارد في روايه زراره(١) في باب الاستصحاب من أنه عباره عن أمر مستمرّ حاصل من تلك الأفعال، لا نفسها، فإنها توجد و تنعدم، و لا معنى لكون شىء ناقضا لها، فالطهارات تكون من الشرائط المقارنه، و شرط صلاه الصبح مثلا- كما أشرنا إليه- هو تلك الحصّه المقارنه لصلاه الصبح من ذلك الأمر المستمرّ، و أما الطهاره الموجوده قبلها و بعدها فهي خارجه عن الصلاه، أجنبيّه عن كونها شرطا لها.

و منها: الشرائط المقارنه، و هي على قسمين:

الأول: ما يكون شرطا لمجموع الصلاه مثلا،

بحيث يكون شرطا حتى في السكونات المتخلله، كالاستقبال.

الثاني: ما يكون شرطا لخصوص الأجزاء لا للعمل، كالاستقرار و التّيه.

أمّا الأول: فلا إشكال في جريان قاعده الفراغ فيه إذا كان محرزا للشرط بالنسبه إلى ما بيده، مثلا: إذا شكّ حينما يكون ساجدا مستقبل القبله في أنّ ركوعه هل كان عن استقبال أو لا؟ تشمله قاعده الفراغ بلا إشكال، لصدق «المضى» و «التجاوز» أمّا إذا كان شكّا حتى بالنسبه إلى ما في يده من الجزء، فلا وجه لجريان القاعده لا بالنسبه إلى الشرط، لأنّ وجوده مشكوك و لم يمض محلّه الشرعى بالنسبه إلى ما بيده، و بدونه لا يفيد جريانها بالقياس إلى الأجزاء السابقه، و لا بالنسبه إلى المشروط و هي الصلاه مثلا، إذ المفروض أنه لم يفرغ منها.

و من هذا القبيل الطهاره بناء على ما اخترناه من كونها من الشرائط

١- التهذيب ١: ٨-١١، الوسائل ١: ٢٤٥، الباب ١ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث ١.

المقارنه، فلا تجرى قاعده الفراغ إذا شكّ فيها، لعدم صدق المضى، فلا وجه لما قيل من أنّه إذا كان الماء عنده، يتوضأ و يتمّ صلاته، لما عرفت من أنّها شرط للعمل حتى فى السكونات المتخلّله، فلا يفيد إحراز الشرط بقاعده الفراغ فيما مضى من الأجزاء، و بالوجدان فيما يأتى، للزوم إحرازه فى هذا السكون المتخلّل بينهما.

و ربما يقال بأنّ الطهاره و إن كانت من الشرائط المقارنه إلّا أنّها مسببه شرعا عن الغسلات و المسحات، فلا مانع من جريان القاعده بالنسبه إلى سببها، فإنّ محلّه الشرعى قبل الصلاه، كما يستفاد من قوله تعالى: إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) إلى آخر الآيه.

لكن لا يخفى ما فيه، فإنّ سببها ليس له محلّ شرعى، بل حيث لا يمكن عقلا إتيان الصلاه مع الطهاره بدون إيجاد سببها قبل الصلاه، فلا بدّ من تحصيله قبل الصلاه فليس له محلّ شرعى بل محلّه عقلى و لا اعتبار به و لا بالمحلّ العادى، و إلّا يلزم تأسيس فقه جديد كما قيل.

و توهم أنّ مقتضى التعليل بالأذكريه اعتبار المحلّ العادى و العقلى أيضا مدفوع بأنّ التعدى عن مورد العله إنّما يكون فيما يناسبه و يسانخه لا مطلقا، ضروره أنّه لا يتعدى عن تعليل «لا تأكل الرمان» بأنّه حامض إلى مطلق استعمال الحامض بل يتعدى إلى أكل كلّ حامض، و التعليل فى المقام لعدم الاعتناء بتعليل بالشكّ فيما مضى من أجزاء الوضوء و غيرها من المقدمات الداخليه، فلا بدّ من التعدى عنه إلى الشكّ فيما مضى من الأجزاء أو المقدمات الداخليه فى كلّ مركّب وضوءا كان أو غيره، و لا يجوز التعدى حتى إلى ما هو خارج عن

المركب من المقدمات.

و أما القسم الثاني - وهو ما يكون شرطا لخصوص أجزاء العمل،

كالاستقرار و الموالاه و التيه، سواء كانت بمعنى قصد القره أو قصد عنوان العمل، فإنه لا يعتبر في غير الأجزاء، و لذا لو نوى الخلاف في السكونات المتخلله، لا- يضر بصحة صلاته- فلا مانع في خصوص الشك في الاستقرار من جريان قاعده الفراغ بالقياس إلى ما مضى من الأجزاء، فإذا انضم الباقي من الشرائط إلى الماضي، تصح الصلاة، و هذا بلا فرق بين أن يكون محرزا للشرط بالنسبه إلى ما بيده أو لا إذا أتى به و بما بعده صحيحا.

و أما الموالاه: فتارة يراد منها الموالاه بين الأجزاء المستقله، كالتكبير و القراءه و الركوع و السجود، و اعتبارها بهذا المعنى شرعى كما اعتبرت في الصلاة و الوضوء دون الغسل الترتيبى. و أخرى يراد منها الموالاه بين أجزاء كلمه واحده أو كلمات كلام واحد مرتبط بعضها ببعض.

و الشك فيها بالمعنى الأول مورد لقاعده الفراغ إذا أحرز تحققها فيما بيده، مثلا: إذا شك في السجود بعد إحراز تحقق الموالاه بينه و بين الركوع في أنه هل تحققت الموالاه بين الركوع و ما قبله من الأجزاء أو لا؟ تجرى قاعده الفراغ، و أما إذا كان حال السجود شاكاً في أن سجوده كان عن موالاه بينه و بين ما قبله، فلا يكون موردا لقاعده الفراغ، لعدم صدق المضى و التجاوز.

نعم، بما أن اعتبار الموالاه ليس مدلولاً لدليل لفظى أخذ فيه عنوان وجودى بل مدركه الإجماع، و أن حقيقه الموالاه هي عدم الفصل الطويل، يمكن استصحاب هذا العدم المتحقق سابقا.

و أما الموالاه بالمعنى الثانى: فحيث إنها عقليه، بمعنى أنها من مقومات تحقق الكلمه، و بدونها لا تتحقق، فالشك فيها يرجع إلى الشك في وجود

أصل الكلمه أو الكلام، و تجرى قاعده الفراغ بعد الدخول فى «الغير» المترتب، و لا تجرى بدونه.

و أمّا التّيه: فإن كانت بمعنى قصد القربه، فاعتبارها شرعى على ما اخترناه فى محلّه، و الشكّ فى تحقّقها بعد إتيان الجزء مورد لقاعده الفراغ و لو لم يدخل فى «الغير» المترتب، لصدق عنوان المضى، بخلاف الشكّ فيها حال إتيان الجزء، فإنّه لا يكون كذلك، لعدم صدق المضى.

و إن كانت بمعنى قصد عنوان الفعل، فاعتبارها عقلى، و الشكّ فيها راجع إلى الشكّ فى أصل وجود المشكوكه صحته من هذه الجبهه، فلو شكّ فى صحه جزء من هذه الجبهه بأنّ شكّ مثلا فى صحه الركوع من جهه أنّه أتى به بقصد صلاه الظهر أو لا، فإن دخل فى «الغير» المترتب بأن كان شكّه فى المثال المذكور فى حال السجده، تجرى قاعده التجاوز، و إن كان شكّه فى صحه الركوع بعد الفراغ منه، لا يكون موردا لقاعده التجاوز، لعدم صدق المضى و التجاوز.

المسأله التاسعه:

اشاره

أنّ إطلاق الروايات و إن كان يشمل صوره الشكّ فى الصحه مع احتمال الإخلال عمدا إلّا أنّ مقتضى التعليل بالأذكريه و الأقربيه إلى الواقع عدم جريان القاعده فى هذه الصوره، كما لا تجرى فى صوره الغفله المحضه و احتمال تحقّق الجزء أو الشرط قهرا و صدفه مع شمول الإطلاق لها أيضا، لصدق الشكّ فى الشىء الماضى فى كلتا صورتين.

و الحاصل: أنّ مقتضى قوله عليه السّلام: «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى» (١) إلى آخره، و إن كان التعميم و جريان القاعده حتى مع احتمال الإخلال

١- التهذيب ٢: ٣٤٤-١٤٢٦، الوسائل ٨: ٢٣٧-٢٣٨، الباب ٢٣ من أبواب الخلل، الحديث ٣.

عمداً أو مع العلم بالغفلة حين العمل إلا أنّ التعليل يخصّص العموم بغير هذين الموردين، فإذا شكّ في صحّته ما أتى به واحتمل أنّه لم يأت بركوع صلاته عمداً، لا تجرى القاعدة، فلا بدّ من الإعادة بمقتضى قاعده الاشتغال، فإنّ الشكّ في مقام الامتثال، و هو مورد للاشتغال.

نعم، لو شكّ في ذلك بعد خروج الوقت، فليس عليه القضاء، لأنّ القضاء تكليف جديد، و هو مشكوك على الفرض، ففرق بين الوقت و خارج الوقت، إذ نتيجة عدم جريان قاعده الفراغ في الوقت هي الاشتغال، لكون الشكّ في امتثال التكليف المعلوم، و في خارج الوقت هي البراءة عن القضاء، لكون الشكّ في أصل التكليف بالقضاء.

و استصحاب عدم الإتيان بالمأمور به في الوقت لا يثبت به عنوان «الفوت» الّذى هو موضوع القضاء، إذ الفوت - سواء كان أمراً وجودياً أو عدمياً - عنوان ملازم لعدم الإتيان لا أنّه عينه.

بقي الكلام في عموم القاعده للشكّ في أجزاء الطهارات الثلاث،

و عدمه، و على تقدير عدم عمومها لها هل يعمّ غير الموارد المنصوصه في الوضوء بالخصوص، كالشكّ في صحّته الجزء الماضى، أو لا؟ مثل ما إذا شكّ في حال غسل اليد في أنّه غسل الوجه نكسا و من الأسفل إلى الأعلى أو من الأعلى إلى الأسفل.

و قد اتّفقت الروايات و الفتاوى على لزوم الاعتبار بالشكّ في أجزاء الوضوء في الجملة، و قد اختلفت كلماتهم في كون الغسل و التيمّم ملحقين به في ذلك أم لا، و قد ذكر للإلحاق وجهان:

الأوّل: ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ المجعول بالأصالة هو قاعده الفراغ، و قاعده التجاوز ملحقه بها بالحكوميه و بالتعبّد المولوى، فلا بدّ من

الاقتصار فى الإلحاق على مورد التعبد، و لم يثبت التعبد فى الطهارات الثلاث مطلقا، فلا بد من الاعتناء بالشك فيها قبل الفراغ منها(١).

و قد عرفت عدم تمامية مبناه قدس سره، و أنّ القاعدتين مجعولتان بجعل واحد، فلا إشكال فى دخولها تحت الكبرى المجعولة، فلا يتم ما أفاده من أنه متى كان داخلا حتى يحتاج خروجه إلى دليل؟(٢).

و الثانى: ما أفاده الشيخ قدس سره من أنّ الشارع اعتبر كلّا منها شيئا واحدا باعتبار وحده أثره، فغسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و القدمين و إن كانت أمورا متعدده حقيقه إلّا أنّها أمر واحد فى اعتبار الشارع و نظره، فمن هذه الجهه لا تجرى القاعده فى الشك فى أجزائها(٣).

و هذا المذى أفاده نظير ما ذكرنا فى الشك فى صحه كلمه واحده أو كلام واحد مربوط بعضها ببعض قبل تماميته، لاحتمال الإخلال بالحرف الأوّل أو الكلمه الأولى، فإنّ الشك و إن كان فى الشىء الماضى حقيقه إلّا أنّ حروف الكلمه الواحده أو كلمات كلام واحد، مرتبط بعضها ببعض عند العرف شىء واحد، فلا يصدق المضى عرفا.

و لكن لا يخفى ما فيه، إذ لانه عدم جريان القاعده فى شىء من المركبات الارتباطيه، فإنّ الصلاه أيضا فى نظر الشارع و اعتباره أمر واحد، لوحده الغرض المتعلق بها، و لا يلتزم به أحد، فلا يصلح هذان الوجهان للمانع عن عموم القاعده و لا إجماع محققا فى البين، بل ذهب صاحب الجواهر قدس سره إلى عموم القاعده لغير الموارد المنصوصه من الوضوء مدعى عدم

١- أجود التقريرات ٢: ٤٦٦.

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٦٨.

٣- فرائد الأصول: ٤١٢-٤١٣.

تعرّض الأصحاب لتخصيص القاعده بالقياس إلى غير الموارد المنصوصه من الوضوء^(١)، و إن ذكر الشيخ قدّس سرّه في طهارته^(٢) جمله من الفقهاء المتعرّضين لذلك لكن غايته هي الشهره الفتوائيه، و هي لا تفيد، فالصحيح ما ذهب أو مال إليه صاحب الجواهر قدّس سرّه من تعميم قاعده الفراغ و التجاوز لغير الوضوء من الغسل و التيمّم، و خروج خصوص الوضوء عنه لكن مطلقا لا خصوص الشكّ في أصل وجود الجزء السابق الذي هو المنصوص، كما توهمه صاحب الجواهر، و ذلك لأنّ قوله عليه السّلام مضمونا: «إذا شككت في شيء مما أوجبه الله و سمّاه في كتابه من وضوئك فكذا»^(٣) و إن كان ظاهره هو الشكّ في أصل الوجود إلّا أنّك عرفت سابقا أنّ الشكّ في صحّه الشيء بعينه هو الشكّ في أصل وجود المأمور به و تحقّقه، إذ الفاسد من غسل الوجه مثلا ليس بمأمور به، فلا وجه للتفصيل في الوضوء، بل لا بدّ من التفصيل بين الوضوء و غيره من الغسل و التيمّم، و الالتزام بعدم الجريان في الوضوء مطلقا. هذا تمام الكلام في قاعده الفراغ.

١- جواهر الكلام ٢: ٣٦٢.

٢- كتاب الطهاره: ١٦٤.

٣- الكافي ٣: ٣٣-١، التهذيب ١: ١٠٠-٢٦١، الوسائل ١: ٤٦٩، الباب ٤٢ من أبواب الوضوء، الحديث ١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ.

الكلام في أصالة الصحّخه في فعل الغير.

إشارة

لا إشكال ولا كلام في حجّيته أصالة الصحّخه في الجملة، و تقدّمها على الاستصحاب- الجارى في موردها، كاستصحاب عدم انتقال المبيع إلى المشتري و عدم انتقال الثمن إلى البائع، المعبر عنه بأصالة الفساد- نحو تقدّم لا أقلّ من أن يكون التقدّم لأجل وجود أصالة الفساد في جميع موارد أصالة الصحّخه،

و إنّما الكلام يقع في جهات:

الأولى:

أنّ المراد بأصالة الصحّخه إن كان حمل فعل الغير على الصحيح من حيث التكليف بمعنى حمله على الجائر و المباح و الحسن في مقابل القبيح و الحرام، فهو و إن كان ممّا لا شبهه فيه، لتظافر الآيات و الروايات على ذلك إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

و إن كان المراد حمل الفعل على الصحيح من حيث الوضع، بمعنى ترتيب أثر الصحيح عليه خارجا- كما إذا رأينا أنّ أحدا يصلّى على جنازه فاكتفينا بصلاته بأصالة الصحّخه- فلا يدلّ عليه شىء من الآيات و الروايات المذكوره، و الإجماع القولى تحصيله في كلّ مورد صعب مستصعب، و إنّما عمدته دليلها هي السيره القطعيّه المعبر عنها بالإجماع العملى، المؤيّد به بالتعليل الوارد في ذيل الروايه الدالّه على حجّيته اليد بأنّه «لو لا ذلك لما قام

للمسلمين سوق»^(١) إذ لم يعهد من أحد من المسلمين التحقيق و التفتيش عن حال معاملته المسلم و إحراز صحّتها و واجديتها لشرائط الصحّ، بل إذا اشترى أحد شيئا من أحد و مات في ليلته يحكمون بإرث وارث المشتري المبيع و بمالكيه البائع للثمن بلا تأمل.

و نسب إلى المحقق الثاني التمسك ب أوْفُوا بِالْعُقُودِ^(٢) و تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ^(٣).

و فيه - مضافا إلى أنه أخصّ من المدعى، حيث إن هذا الدليل مختصّ بباب المعاملات بالمعنى الأخصّ دون مثل غسل الثوب و العبادات -: أنه مبنيّ على التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه، و هو غير جائز، فإذا شككنا في أنّ البيع الفلاني ربويّ أو لا، فالشكّ راجع إلى أنه مصداق للخاصّ حتى لا يكون صحيحا، أو العامّ حتى يكون صحيحا، فلا يصحّ التمسك بالعامّ لإثبات أنه غير ربويّ.

الجهه الثانيه: أنّ مورد أصاله الصحّ هو فعل الغير،

و مورد قاعده الفراغ هو فعل نفس المكلف، و لذا لا- تختصّ ببعده الفراغ عن العمل، بل تجرى في أثناء العمل أيضا، فنحكم بسقوط صلاه الميّت عنا إذا رأينا مسلما يصلّي عليه، و هذا بخلاف قاعده الفراغ، حيث لا تجرى في الأثناء، بل لا بدّ من المضيّ و التجاوز عن العمل في جريانها، و ليست لنا قاعده أخرى غير قاعده الفراغ تسمّى بأصاله الصحّ في فعل نفس المكلف.

-
- ١- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيته الحكم، الحديث ٢.
- ٢- المائده: ١.
- ٣- النساء: ٢٩.

الجهة الثالثة: أنّ المراد من الصّحّه هو الصّحّه الواقعيّه

لا الصّحّه عند الفاعل، كما نسبه الشيخ قدّس سرّه إلى بعض المعاصرين (١)- و كتب بعض المحشّين أنّ المراد منه هو صاحب القوانين- فإنّ هذا الاحتمال ساقط من أصله، ضروره أنّ الصحيح عند الفاعل من حيث التكليف خارج عن محلّ الكلام، و من حيث الوضع لا تترتب عليه فائده أصلا.

الجهة الرابعه: في مقدار سعه دائره موضوع أصله الصّحّه و ضيقها،

إشاره

و أنّها في أيّ مورد تجرى و في أيّ مورد لا تجرى،

فنقول: إنّ الشكّ في صحّه فعل الغير يتصوّر على صور:

الأولى:

ما إذا علم الشاكّ بجهل الفاعل بوجوه صحّه الفعل و فساده، سواء كان في الشبهه الحكميّه- كما إذا علم أنّه لا يعلم اعتبار العربيّه في الصيغه و عدمه- أو في الشبهه الموضوعيّه، كما إذا علم بأنّ ما اشتراه طرف للعلم الإجمالي بأن كان هو أو لحم آخر ميته، و سواء كان الجهل عذرا له أو لم يكن، كما إذا علم الشاكّ بأنّ المشتري أيضا يعلم بأنّه طرف للعلم الإجمالي.

الثانيه:

ما إذا لم يعلم الشاكّ بحال الفاعل من حيث جهله بوجوه الصّحّه و عدمه.

الثالثه: ما إذا علم بأنّه عالم بوجوه الصّحّه و الفساد. و هذه الصوره تنقسم إلى ثلاثه أقسام:

الأول: ما إذا علم باتّفاق النظيرين تقليدا أو اجتهادا،

كما إذا علم بأنّه يرى اعتبار العربيّه أو الماضويّه في الصيغه و هو أيضا يعتبرها، فاحتمال فساد فعله ناش من سهو أو خطأ أو عدم المبالاه.

القسم الثاني:

ما إذا جهل اتفاق النظرين و اختلافهما.

القسم الثالث:

ما إذا علم اختلاف النظرين إيمًا بنحو التداخل بأن يرى أحدهما وجوب السوره و الآخر استحبابها، فإنه يمكن أن يأتي بها استحبابا، أو بنحو التباين بأن يرى الشاك وجوب الجهر في صلاه الجمعه مثلا، و الفاعل وجوب الإخفات فيها، أو يرى أحدهما وجوب القصر في مورد، و الآخر وجوب الإتمام فيه.

أما الصورة الأولى:

فلا ينبغي الشك في عدم جريان أصاله الصحه فيها مطلقا، للقطع بعدم جريان السيره- التي هي عمده الأدله- في المقام، و لا أقل من الشك، إذا لم يثبت ترتيب آثار الصحه على فعل تحتمل صحته بمجرد الصدفة الخارجيه، إذ المفروض أن الفاعل لجهله لا يقدم على الصحيح، و لو وقع صحيحا، فإنما هو من باب الصدفة و الاتفاق، مع أن التعليل- العدى علل به جماعه على ما ذكره الشيخ (١) قدس سره حجته أصاله الصحه من أن ظاهر حال المسلم أن يأتي بالعمل صحيحا- لا يجرى في هذه الصورة أيضا، إذ ليس ظاهر حال الجاهل بالصحيح الإقدام عليه.

و أما الصورة الثانيه:

فقد تنظر الشيخ قدس سره في جريان أصاله الصحه فيها (٢).

لكن الظاهر أنه لا ينبغي الإشكال في جريانها فيها، إذ أكثر موارد أصاله الصحه إنما هو هذه الصورة، و لولاها للزم العسر الشديد و الحرج الأكيد.

و أما الصورة الثالثه:**اشاره**

فلا ينبغي الإشكال في الجريان في القسم الأول منها، و هو مورد اتفاق النظرين: نظر الشاك و نظر الفاعل، إذ هو القدر المتيقن

١- فرائد الأصول: ٤١٦.

٢- فرائد الأصول: ٤١٧.

من جريان السير، و التعليل المذكور أيضا جار فيه، لفرض علم الفاعل بوجوه الصحه و الفساد.

و هكذا تجرى فى القسم الثانى من هذه الصور، و هو مورد الجهل باتفاق النظرين و اختلافهما مع أنّ التعليل المذكور أيضا جار فيه.

و أما القسم الثالث من هذه الصور

- و هو مورد اختلاف النظرين - فالظاهر عدم الجريان، لعدم العلم بجريان السير بل ينبغى القطع بعدم جريانها فى الشقّ الثانى منه، و هو أن يكون اختلاف النظر بنحو التباين، فإنّ حمل فعله على الصحيح الواقعى مقتضاه الحكم بإقدامه على الفساد عنده، و هو - مع القطع بأنّه خلاف السير المستمرّ - ينافى ظهور حال المسلم فى الإقدام على الصحيح، المذكور فى كلام جماعه من الفقهاء، و على ذلك فلا - يمكن الاقتداء بمن يختلف نظره مع المؤتمّ الاختلاف التباينى بل الاختلاف التداخلى إذا احتمل اقتضاره على أقلّ الواجب إلّا إذا ثبت أنّ موضوع جواز الاقتداء هو الصحه عند الإمام لا الصحه الواقعيه، و أنّى لنا بإثبات ذلك؟

الجهه الخامسه: فى أنّ موضوع أصله الصحه فى باب العقود و الإيقاعات أى شىء هو؟

الاحتمالات ثلاثه:

الأول

- و هو الذى يظهر من كلام الشيخ قدّس سرّه -: أن يكون مجرد الالتزام العرفى، فإذا صدر التزام عقدى أو إيقاعى من شخص، يحكم بصحّته سواء كان الشكّ فيما هو ركن له عند العقلاء أو عند الشرع أو كان الشكّ فى غير الأركان. و بعبارة أخرى: يكفى فى جريان أصله الصحه إحراز مجرد الالتزام العرفى و لو لم تحرز قابليته العوضين لأن يتملك، و أهليه المتعاملين للتملك و التملك عند العقلاء أو عند الشرع، فتجرى أصله الصحه فى مورد الشكّ فى جنون المتعاملين أو بلوغهما، و هكذا فى مورد الشكّ فى ماليه العوضين أو

كونهما خمرًا، مع أنّ العقل ممّا به قوام العقد عند العقلاء، فإنّهم لا يرتّبون الأثر على معاملة المجنون، و البلوغ ممّا به قوام العقد عند الشارع و إن لم يكن كذلك عند العقلاء، و المائيه كذلك عند العقلاء، و عدم كون العوض خمرًا كذلك عند الشارع.

الثاني

- و هو الذى يحتمل من كلام المحقّق الثانى و العلامه قدّس سرّهما:- أن يكون الموضوع هو العقد العرفى العقلاى، فكلّ ما رجع الشكّ فيه إلى غير ما يكون قوام العقد به عند العقلاء تجرى فيه أصاله الصّحّه، و أمّا إذا كان الشكّ فيما له دخل فى عقديّه العقد عندهم كالشكّ فى حرّيّه المتعاملين أو جنونهما أو الشكّ فى مائيه العوضين، فلا تجرى، فعلى هذا يكون موضوع أصاله الصّحّه فى الشبهات الموضوعيه هو موضوع أصاله الإطلاق فى الشبهات الحكميه، فكمّا إذا شكّ فى اعتبار العربيّه أو الماضويه فى العقد يحكم بعدم اعتبارها بمقتضى إطلاق قوله تعالى: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ (١) لإحراز موضوعه و هو البيع العرفى، و لا يجوز التمسك به فيما يشكّ دخله فى عقديّه العقد عرفًا، كذلك فى أصاله الصّحّه، غايه الأمر أنّه يتمسك بالإطلاق لرفع كلّ ما تحتمل شرطيته شرعا، و بأصاله الصّحّه لإثبات وجود ما هو شرط شرعا عند الشكّ فى وجوده و لو كان المشكوك ممّا له قوام فى العقد عند الشرع.

الثالث:

هو ما يحتمل أيضا من كلام المحقّق الثانى و العلامه قدّس سرّهما من أنّ الموضوع هو ما أحرز جميع ما له دخل فى عقديّه العقد عند العقلاء و الشرع من الشرائط، فكلّ ما رجع الشكّ فيه إلى قابليه المتعاقدين للتملك و التملك عرفًا أو شرعا- كالشكّ فى رشدهما أو عقلهما المعتبر فى قوام العقد عرفًا، و كالشكّ

فى بلوغهما المعتبر فى قوامه شرعا لا عرفا- أو إلى قابليته العوضين لأن يتملكا عرفا- كالشكّ فى كون العوض خنفساء أو كونه حرا، فإنّ المائيه من مقومات العقد عرفا- أو شرعا، كالشكّ فى كونه خمرا أو خلا، لا تجرى أصاله الصّحه.

و كلّ ما رجع الشكّ فيه إلى مقام الفعلية بعد إحراز القابليته- كالشكّ فى كون المعامله ربويّه أو لا، أو فى كونها غرريّه أو لا- تجرى.

و الضابط هو أنّ الشكّ إذا كان فيما هو خارج عن اختيار المتعاقدين، فلا تجرى، و إذا كان فيما يكون تحت اختيارهما، فتجى. و الظاهر من كلام المحقّق الثانى و العلّامه قدّس سرّهما- بقريته تمثيلهما لما لا- تجرى فيه أصاله الصّحه بالشكّ فى بلوغ المتعاقدين- هو هذا المعنى، لوضوح أنّ الشكّ فى البلوغ شكّ فيما له قوام فى العقد شرعا لا عرفا.

هذا، و بما أنّ مدرّك أصاله الصّحه ليس إلّا السيره المستمرّه فلا بدّ من ملاحظه أنّ السيره بأى مقدار متحقّقه؟ و هى فى غير الأخير من الاحتمالات غير مقطوعه، بل فى بعض الموارد يقطع بعدم جريانها، مثل ما إذا باع أحد ما لا يعلم أنّه خمر أو خلّ، أو باع أحد مال اليتيم و لا يعلم أنّه وليّه أو وكيل لوليّه، أولا، أو باع أحد ما لا يكون تحت يده و لا يعلم كونه ملكا له و لا كونه وكيلا عن مالكه، فإنّ من الضرورى أنّ أحدا من المسلمين لا يقدم على الشراء فى هذه الموارد بمقتضى أصاله الصّحه.

و يتفرّع على ذلك عدم جواز شراء ما يعلم بوقفيته بمجرد احتمال طرؤ أحد من مسوّغات بيع الوقف، فإنّ الوقف ممّا لا يكون قابلا- للبيع إلّا إذا عرض له ما يسوّغ بيعه، فما لم يحرز عروض ذلك لم تحرز قابليته له، فلا تجرى أصاله الصّحه فى بيع المتولّى له.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّ أى مورد رجع الشكّ فيه إلى أهليته المتعاملين عرفا

أو شرعا أو قابليته العوضين كذلك لا تجرى أصاله الصّحّه و تجرى في غيره، و ذلك لعدم عموم أو إطلاق لفظي يمكن التعميم بسببه، بل المدرك هو السيره، و هي غير متحقّقه في غير الشكّ في الفعلية، بل نقول: إحراز القابليته معتبر في قاعده اليد أيضا، فلا تجرى فيما لم تحرز أهليته ذى اليد لتملك ما في يده أو قابليته ما في يده لأن يملك عرفا أو شرعا. و عبّر المحقّق الثاني عمّا ذكرنا بلزوم إحراز أركان العقد، و العلامه قدّس سرّه بلزوم إحراز أهليته المتعاملين، و هو أحسن تعبير في المقام.

و من العجيب أنّ الشيخ (١) قدّس سرّه استشهد لعموم الموضوع و شموله للشكّ في الأركان بأنّا نرى أنّ المسلمين يعاملون بعضهم مع بعض مع احتمال أنّ ما يشتريه إنّما اشتراه بئعه في حال صغره، فإنّ هذا لا ربط له بأصاله الصّحّه، و إنّما هو من جهة قاعده اليد، إذ لا يعتبر فيها إلّا أن يكون ذو اليد قابلا لتملك ما في يده، و ما في يده قابلا لأن يملك له في حال كونه تحت يده، و احتمال الانتقال إليه في حال صغره لا يزيد عن احتمال سرقته.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لو شكّ في أنّ مجرى الصيغه، الوكيل من قبل المالك في ذلك بالغ أو لا، تجرى أصاله الصّحّه مع إحراز بلوغ المالك بناء على عدم اعتبار البلوغ في الوكيل في إجراء الصيغه، بخلاف الشكّ في بلوغ نفس المالك، فإنّه لا تجرى فيه.

و ظهر أنّ مدعى الصّحّه يقدّم قوله، و لا- يحتاج إلى إقامة البينه إذا كان منشأ الاختلاف هو الشكّ في الفعلية بعد الاتفاق في القابليته.

و ظهر أيضا أنّ غير المعاملات بالمعنى الأخصّ أيضا ملحق بها في ذلك، فلو احتمل كفر من يصلّى على الميت، لا يحكم بصحّه صلاته بمقتضى أصاله الصحّه.

ثمّ إنّ الشيخ قدّس سرّه بعد ما عمّم جريان أصاله الصحّه لمورد الشكّ في القابليّه أفاد تفصيلا بعد التنزّل، و هو أنّ أصاله الصحّه جاريه فيما له طرفان و أحرزت القابليّه في أحدهما، كمطلق العقود و الإيقاعات المسبوقه باستدعاء الغير، و غير جاريه في خصوص الإيقاعات الابتدائيّه غير المسبوقه باستدعائه، فلو شكّ في صحّه معامله من جهه الشكّ في بلوغ أحد المتعاملين، فإجراء أصاله الصحّه في فعل من أحرز بلوغه كاف للحكم بصحّه الفعل، و هكذا إذا ضمن أحد باستدعاء بالغ و شكّ في بلوغ الضامن، فلو سلّم عدم جريان أصاله الصحّه في فعل الضامن للشكّ في بلوغه، فلا مانع من إجرائها في فعل المستدعي الذي علم ببلوغه، فإنّ مقتضاها أنّ المسلم البالغ لا يعامل مع الصبي، و لا يستدعي الضمان من غير البالغ، و هذا بخلاف الضمان الابتدائي غير المسبوق باستدعاء المديون، فإنّه لو اعتبرنا تماميه أركان الصحيح، لا تجرى أصاله الصحّه في فعل الضامن، للشكّ في بلوغه حال الضمان(١).

و فيه: ما لا يخفى، فإنّه بعد تسليم اعتبار إحراز القابليّه لا وجه للتفصيل، بل لا بدّ من القول بعدم الجريان حتى فيما له طرفان، إذ أصاله الصحّه في فعل البالغ مقتضاها ليس إلّا أنّه بحيث لو انضمّ غيره ممّا له دخل في ترتّب الأثر المرغوب منه، لترتّب عليه الأثر. و بعباره أخرى: مقتضاها هو الصحّه التأهليّه الشأنيّه لا الفعلية.

و هذا نظير ما أفاده بعد ذلك من أنه لا يترتب على أصالة صحّح الإيجاب إلّا صحّح الفعل إذا تعقّبه القبول، و لا يحكم بملكه المشتري بمجرد الحكم بصحّح الإيجاب بمقتضى أصالة الصحّح (١)، فإنّ أصالة الصحّح في فعل البائع البالغ أو المديون المستدعى للضمان لا ربط لها بانضمام شىء آخر من بلوغ المشتري و الضامن حال الضمان الذى له دخل أيضا فى ترتّب الأثر.

و دعوى أنّ مقتضى أصالة الصحّح فى فعل البالغ هو معاملته مع البالغ لا غير، فيثبت بذلك بلوغ الطرفين و يحكم بصحّح المعامله، غير مفيده، فإنّ أصالة الصحّح بمعنى أنّه يفعل فعلا مباحا غير ممنوع شرعا مسلّمه لكن ليست هى محلّ البحث، و بمعنى أنّه فعل فعلا صحيحا يترتب عليه الأثر لا تقتضى أزيد ممّا يرجع إليه و لا يثبت تحقّق شىء آخر ممّا له دخل أيضا فى ترتّب الأثر، كالبلوغ فى المثال.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّ أصالة صحّح عقد الفضولى لا تفيد ما لم تحرز إجازة من بيده الإجازة، و هكذا أصالة صحّح عقد الهبه لا تفيد ما لم يحرز تحقّق القبض فى الخارج، فإنّ الإجازة و القبض أيضا ممّا له دخل فى تأثير عقد الفضولى، كما أنّ القبض له دخل فى تأثير عقد الهبه، و لولاه لم تحصل الملكيه، فلو وهب أحد مالا لأحد فمات الواهب و ادّعى الوارث عدم تحقّق القبض، و الموهوب له تحقّقه، لا يحكم بأصالة الصحّح أنّ هذا المال للموهوب له، بل الأصل الحكمى - و هو أصالة عدم انتقاله إليه - يحكم بكونه للميت، فيرثه وارثه. و هكذا لو طلق فضولى امرأه، لا يجوز نكاحها بعد انقضاء عدّتها بمقتضى أصالة الصحّح.

و الضابط الكلى لما ذكرنا أنّ الأثر - كالملكية و الزوجية و غيرهما - إذا كان مترتباً على أمور متعدّده، فلا بدّ من إحراز ما لا تجرى فيه أصاله الصّحّه.

و من هنا يظهر حكم الفرع المعروف من أنّه إذا أذن المرتهن ثمّ رجع و شكّ في تأخّر رجوعه عن بيع الراهن حتى يصحّ بيعه، أو تقدّمه حتى يبطل، و أنّه لا يصحّ التمسك بأصاله الصّحّه لا في الإذن و لا في البيع و لا في الرجوع، فإنّ بعضاً أثبت صحّه البيع بجريانها فيه و بعضاً أثبتها بجريانها في الإذن و بعضاً أثبت بطلان البيع بأصاله الصّحّه في الرجوع.

و ليس شىء من هذه الوجوه بتامّ، أمّا أصاله الصّحّه في الإذن: فمقتضاها ليس إلّا أنّه لو تعقّب البيع تترتب عليه الملكية. و أمّا أصاله الصّحّه في الرجوع أيضاً: فمقتضاها أنّه لو وقع بعده البيع لا تترتب عليه الملكية و وقع باطلاً. و أمّا أصاله الصّحّه في البيع: فلا تفيد ما لم يحرز كونه مسبقاً بالإذن، فأصاله الصّحّه لا يمكن إثبات شىء لا صحّه البيع و لا بطلانه. و الأصل الموضوعى - و هو استحباب بقاء الإذن إلى زمان وقوع البيع - و إن كان يثبت صحّه البيع إلّا أنّه معارض بأصل موضوعى آخر، و هو استحباب عدم حدوث البيع إلى زمان الرجوع، المقتضى لعدم وقوع البيع في زمان يترتب عليه الأثر فيه، و هو زمان الإذن، فتصل النوبه إلى الأصل الحكمى، و هو أصاله بقاء كلّ ملك في ملك مالكة الأصلية و عدم انتقاله عنه إلى غيره، فينتج بطلان البيع.

الجهه السادسة:

إشارة

أنّه لا بدّ في جريان أصاله الصّحّه من إحراز أنّ الفاعل قصد ما هو جامع بين الصحيح و الفاسد، لترتيب أثر الصحيح، فإذا كان الأثر مترتباً على فعل خاصّ، فلا بدّ من إحراز كون الفاعل قاصداً له سواء كان القصد ممّا له دخل في تحقّق عنوان الفعل - بأن كان الفعل من العناوين القصدية كعنوان التعظيم و التوهين - أو لم يكن، و سواء كان من العبادات أو غيرها.

أما ما كان من العناوين القصدية فهو كنوع الصلوات، فإن امتياز بعضها عن بعض ليس إلّا بالقصد، إذ ما لم يقصد الظهر أو الأداء أو الصلاة عن الميت لا يمتاز عن العصر و القضاء و الصلاة عن نفسه.

و أما ما لم يكن كذلك فهو كغسل الثوب، فإنه لا دخل لقصد التطهير في حصول الطهاره به.

فلا تجرى أصاله الصّحّه في فعل لا يعلم أنّه صلاه النافله أو الفريضه اليوميّه، و لا يجوز الاقتداء بفاعله، و أيضا لا يجوز الاكتفاء بفعل من نرى أنّه واقف بهيئه المصلّي على الميت و لا نعلم أنّه قصد الصلاه عنه أو لا، و هكذا لا يحكم بطهاره ثوب نجس رأينا أنّ مسلما يغسله و احتملنا أنّه لم يكن في مقام التطهير بل كان في مقام إزاله القذاره العرفيه و أراد تطهيره بعد ذلك. و كلّ ذلك لما ذكرنا من أنّ مدرك هذا الأصل ليس دليلا لفظيا عاما أو مطلقا حتى تتمسك بعمومه أو إطلاقه، بل المدرك إنّما هو الإجماع العملي و السيره المستمره، و القدر المتيقن منها هو غير هذه الموارد.

و من هنا ظهر أنّ إحراز المستأجر للصلاه عن الميت قصد الصلاه عن الميت في فعله لازم، و تجرى أصاله الصّحّه لو وقع الشكّ في صحّه صلاته من غير هذه الجبهه، و يترتب عليها كلّ ما كان أثرا له من استحقاق النائب للأجره، و فراغ ذمّه الميت، و جواز استجاره ثانيا لهذا العمل فيما يكون فراغ الذمّه شرطا لصحّه الإجاره، كالحجّ.

و الشيخ قدّس سرّه فرق بين الآثار بما ملخصه أنّ فعل النائب، له اعتباران و لكلّ أثر:

أحدهما: أنّه فعل لنفس النائب من حيث أنّه يصدق حقيقه أنّه صلّى، و لو قيل: لم يصلّ هو، لعدّ قائله كاذبا، و بهذا الاعتبار لا بدّ أن يراعى في صلاته

وظيفه نفسه، فيأتي بما يراه جزءاً أو شرطاً لصلاته و لو لم يكن موافقاً للمنوب عنه، و لذا لو كان النائب رجلاً، يجب عليه الجهر في صلواته الجهرية و لو كان نائباً عن امرأه، و لا- يجب عليه ستر جميع البدن إلّا ما استثنى، بل يجب عليه ستر خصوص العورتين، و هكذا في باقى الشرائط.

و ثانيهما: أنّه فعل للمنوب عنه ببدنه التنزيلي، و بهذا الاعتبار لا بدّ أن يراعى موافقته لما فات عنه من أنّه صلاة القصر أو التمام.

و الفاعل بفعله بالاعتبار الأوّل يستحقّ الأجره، و أصاله الصّحّه تجرى فيه بهذا الاعتبار، فيحكم باستحقاقه للأجره. و هو بالاعتبار الثانى موجب لفراغ ذمّه الميّت، و لا- تجرى فيه بهذا الاعتبار أصاله الصّحّه، ضروره أنّه بهذا الاعتبار ليس فعلاً للنائب بل فعلاً للمنوب عنه، فلا يحكم بفراغ ذمّه الميّت حتى يحرز إتيانه صحيحاً(١).

و هذا من مثله من الغرائب، فإنّ الفاعل لو علم أنّه أتى بالفعل و أنّه قصد النيابة و شكّ فى صحّه ما أتى به و عدمها، فجريان أصاله الصّحّه فى فعله يثبت أنّه صلّى عن الميّت صحيحه، و ليس متعلّق الإجاره إلّا الصلاه عن الميّت صحيحه، و ليس المفترغ لذمّه الميّت إلّا هى بعينها، فلو حكم بتحققها بأصاله الصّحّه، يترتب عليها كلا الأثرين.

و لو لم يعلم أنّه أتى بالفعل، أو علم ذلك لكن لم يعلم أنّه صلّى عن الميّت أو صلاه نفسه، فلا تثبت أصاله الصّحّه أنّه صلّى مع احتمال أنّه لم يصلّ أصلاً، و لا تثبت أنّه صلّى عن الميّت مع احتمال أنّه صلّى صلاه نفسه، و كما لا يحكم بفراغ ذمّه الميّت لا يحكم باستحقاق الفاعل للأجره، إذ لم يثبت إتيانه

بمتعلق الإجاره لا بالوجدان و لا بالأصل، فظهر أنّ التفريق بين الأثرين تحكّم.

بقي شيء،

و هو أنّ قصد الفاعل من أين يستكشف؟ هل يكفي في إحرازه إخبار الفاعل أو الوثوق به أو عدالته؟ أو وسطها أو وسطها، فإنّ الأول لا دليل على حجّيته بمجرد.

و دعوى قبول قوله فيه من جهه أنّه ممّا لا يعلم إلّا من قبله، مدفوعه:

بأنّه لم يدلّ دليل على أنّ كلّ ما لا يعلم إلّا من قبل المخبر يكتفى فيه بإخباره، و إنّما هو مختصّ ببعض الموارد و ليس المقام منه.

و هكذا الثالث، فإنّ العدالة معتبره في البيّنه في باب الشهادات تعديدا و في بعض موارد آخر كإمام الجماعة، و لا يكتفى فيها بأعلى مراتب الوثاقه، و لا دليل على اعتبار العدالة في غير موارد خاصّه منصوصه.

و أمّا الثاني فالافتاء به لأجل قيام سيره العقلاء كافه على العمل بخبر الثقة و ترتيب الآثار عليه.

الجهه السابعه:

أنّ أصله الصّحه بما أنّ حجّيتها من باب السيره لا تكون لوازمها و ملزوماتها العقلية أو العاديه ثابتة، و إنّما يثبت بها الأثر الشرعي المترتب على المشكوك بلا واسطه، سواء قلنا بكونها أماره أو أصلا محرزا أو أصلا تعديدا محضا، كأصله البراءة، لعدم قيام السيره على إثبات اللوازم و الملزومات بها، فلو رجح النزاع بين المترافعين إلى ثبوت لازم العقد الصحيح و عدمه، لا يقدم قول مدعى صحه العقد بأصله الصّحه، بل لا بدّ له من إقامه البيّنه.

و هنا فروع تعرّض لها الشيخ قدّس سرّه:

أحدها: ما فرعه على عدم حجّيته مثبتات أصله الصّحه من أنّه لو شكّ في أنّ الشراء كان بما لا يملك كالخمر و الخنزير أو بما يملك كالشاه، لا يحكم

بانتقال الشاه إلى ملكه، فإنه لازم عقلي لصحة معامله (١).

و ظاهر كلامه قدس سره أنّ أصاله الصحة جاريه لكن لا يترتب عليها لازمها العقلي.

و فيه: مسامحه واضحه، فإنّ أصاله الصحة لا تجرى في المثال، لما مرّ من أنّ إحراز قابليته العوضين للملك لازم لجريانها، و على فرض التنزل فلا يثبت بأصاله الصحة انتقال الشاه إلى البائع، فإنه لازم عقلي للصحة.

ثانيها: ما نقله الشيخ قدس سره عن العلامة (٢) قدس سره من أنّه لو قال المالك:

آجرتك هذه الدار مثلا كلّ شهر بدرهم، و قال المستأجر: بل سنه بدينار، لا يحكم بأصاله الصحة بكون المالك مستحقاً للدينار و المستأجر مستحقاً لاستيفاء منفعه السنه، فإنّ كلّا منهما لازم عقلي للصحة.

هذا من جهه ربط الفرع بالمقام، و أمّا الكلام في أصل هذا الفرع: فتاره يقع في حكمه في نفسه، و أخرى في حكمه في مقام الترافع.

أمّا حكم إجاره كلّ شهر بدرهم و نظائره ممّا هو متعارف في هذه الأزمنه ففيه قولان: البطلان حتى بالقياس إلى الشهر الأول، لجهل مدّه الإجاره، و الصحة في الشهر الأول فقط، لانحلال هذه الإجاره إلى إجاره الشهر الأول و غيره، فلا مانع من صحتها في الشهر الأول، لمعلوميّه المدّه و مال الإجاره فيه.

و هذا نظير بيع ما يملك و ما لا يملك، أو بيع ما يملك و ما لا يملك صفقه واحده، إذ قرّر في محلّه أنّ الصحة في المملوك و فيما يملك هي مقتضى القاعده، لانحلال البيع إلى بعين، فبطلان أحدهما أو توقّفه على إجاره المالك لا يضرّ بصحة الآخر و لزومه. و هذا القول هو الحقّ الحقيق بالتصديق.

١- فرائد الأصول: ٤٢٠.

٢- فرائد الأصول: ٤٢٠-٤٢١، و انظر: قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

و أما الكلام من حيث الترافع: فإن قلنا ببطلان إجاره كل شهر بدرهم، فأحدهما يدعى الصّحّه و الآخر ينكرها، و بما أنّ الصّحّه من لوازمها العقليّه تعلق الإجاره بمدّه سنه و بمبلغ دينار لا يقدم قول مدّعيتها بل عليه البيّنه.

و إن قلنا بصحّتها في الشهر الأوّل فقط، فيصير من باب التداعي، إذ كلّ منهما يدعى شيئاً ينكره الآخر، و ليس النفي و الإثبات واردين على مورد واحد، فيعمل على طبق قاعده التداعي.

و ممّا ذكرنا ظهر أن لا خصوصيّة لإجاره كل شهر بدرهم في المقام، بل لو كان صحيحاً لصحّ في المقام و غيره، و إلّا فلا يصحّ في مورد أصلاً، فإضافه لفظه «هنا» - كما في كلام جامع المقاصد (١) - ليست في محلّها.

ثالثها: ما نقله الشيخ أيضاً عن العلامه (٢) قدّس سرّه من أنّه لو ادّعى المالك مجهوليّه مدّه الإجاره و مال الإجاره كليهما أو أحدهما، و ادّعى المستأجر معلوميّتهما أو معلوميّه أحدهما، فالمستأجر مدّع للصّحّه و لكن لا تثبت دعواه من كون المدّه كذا مقدار أو مال الإجاره كذا مبلغ، فإنّه لازم عقلي للصّحّه.

و ذكر جامع المقاصد في شرح قول العلامه: «يقدم قول مدّعي الصّحّه ما لم يتضمّن دعوى» ما حاصله: أنّ المراد أنّه يقدم قوله إذا لم يدّع المستأجر ثمناً أزيد من أجره المثل (٣).

و ذكر شيخنا الأستاذ قدّس سرّه أنّ الكلام في هذه الصوره، إذ في صوره مساواه أجره المثل لما يدّعيه المستأجر لا فائده للنزاع، إذ المستأجر على كلّ حال

١- انظر جامع المقاصد ٧: ٣٠٩. و لا يخفى أنّ كلمه «هنا» وردت في كلام العلامه في قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

٢- فرائد الأصول: ٤٢١، و انظر: قواعد الأحكام ١: ٢٣٦.

٣- جامع المقاصد ٧: ٣١٠.

- سواء كانت الإجاره صحيحه أو باطله- ملزم بردّ مقدار أجره المثل، غايه الأمر أنه على تقدير الصحه يكون هو المسمّى، و على تقدير البطلان يكون أجره المثل(١).

و ما أفاده تامّ لو كان النزاع بعد استيفاء المنفعه، أمّا قبله ففائده النزاع أنّ المالك يدّعى بطلان الإجاره، فلو لم يقدّم المستأجر بينه على الصحه، يحلف المالك، و يأخذ العين من يد المستأجر، و يؤجرها شخصاً آخر بأزيد ممّا يدّعيه المستأجر.

الجهه الثامنه:

لا إشكال في تقدّم أصله الصحه على الاستصحاب الحكمي الجاري في موردها، سواء قلنا بكونها أماره أو أصلاً محرزاً أو أصلاً تعبدياً محضاً، و ذلك لما مرّ في قاعده الفراغ من أنّ تقدّم الاستصحابات الجاريه في موردها يوجب اختصاصها بفرد نادر، فلا يبقى مورد لها إلّا نادراً، و هو صورته تبادل الحاليتين و الجهل بالمتأخره منهما، فلا مناص عن تقدّمها على الاستصحاب الحكمي، غايه الأمر أنّه لو كانت أماره، فمن باب الحكومه، و لو كانت أصلاً، فمن باب التخصيص.

و أمّا تقدّمها على الاستصحابات الموضوعيّه الجاريه في موردها، و عدمه فقد أطال الشيخ و شيخنا الأستاذ(٢) قدّس سرهما الكلام فيه إطاله بلا طائل، و فضّيه لا تفصيلاً- بين ما كانت أصله الصحه أماره فتقدّم، و أصلاً محرزاً فيتعارضان، و يرجع إلى الأصل الحكمي، و أصلاً غير محرز فيقدّم الاستصحاب- لا يرجع إلى محصل، فإنّ كلّ ذلك- بعد ما كان مدركها هو السيره- شعر بلا ضروره، فاللازم ملاحظه أنّ أيّ مورد تجرى فيه السيره،

١- أجود التقريرات ٢: ٤٨٨-٤٨٩.

٢- انظر: فرائد الأصول: ٢١٢ و ما بعدها، و أجود التقريرات ٢: ٤٨٩-٤٩٣.

فيلتزم بجريان أصاله الصّحّه، سواء كان الأصل المخالف لها أصلا حكميًا أو موضوعيًا، و أئى مورد لا تجرى فيه مطلقا، مثلا: نرى أنّ المسلمين يعاملون معاملة الملك فيما إذا اشتراه أحد بوكاله فى أجزاء الصيغه و لا يعتنون باحتمال عدم بلوغ مجرى الصيغه بناء على اعتباره فيه مع وجود الأصل الموضوعى المقتضى لعدم الملك، و هكذا يشترى ما يحتملون كونه منتجسا من الثوب و الإناء و غير ذلك ممّا علم أنّه تنجس فى زمان لا- محاله و لا- يعتنون بهذا الاحتمال، و هذا بناء على اعتبار الإعلام فى بيع المنتجس، و بالجمله، المناط كلّ المناط هو جريان السيره و عدمه.

الكلام في قاعده اليد

أشاره

لا إشكال في أنّ الاستيلاء على شىء - بمعنى كونه تحت اليد و تحت التصرف - أماره غاليه عند العقلاء على ملك ذى اليد و المتصرف، و أنّهم لا يعتنون باحتمال كونه ملكا للغير.

و لا إشكال أيضا في أنّ الشارع أمضى هذه السيره، فتقدّم قاعده اليد على الاستصحابات الحكيمه الجاريه في موردها بالحكومه، و لو كانت أصولا محرزه أو غير محرزه، تقدّم عليها أيضا، لما مرّ في أصله الصحه من أنّه لولاه لزم تخصيصها بالفرد النادر.

و الروايات الداله على اعتبار اليد كثيره:

منها: روايه حفص، الوارده فيمن سأل عن جواز الشهاده باليد، فإنّه بعد ما أجاب عليه السّلام بالجواز قال السائل ما مضمونه: إني أشهد بأنّه في يده و لا أشهد بأنّه ملك له، فأجاب الإمام عليه السّلام ما مضمونه قريبا: «إنك إذا اشترت منه أما تحلف أنّه ملك له؟» قال: نعم، فقال: «لو لا ذلك لما قام للمسلمين سوق»^(١).

و هذه الروايه و إن لم يعمل بها في موردها، فإنّ المشهور على عدم جواز الشهاده باليد إلّا أنّها تدلّ على اعتبار اليد و أنّه لو لا الحكم بملكه ذى اليد لما في يده، لما قام للمسلمين سوق، و من هذه الجهه تكون معمولا بها، فلا مانع من التمسك بها.

١- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٢٦٢-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٢.

و المناقشه فيها بأنها لا- تدلّ إلّا على كون اليد أصلاً تعديداً اعتبره الشارع حفظاً لنظام المسلمين تكون في محلّها لو لم يكن للروايه هذا الصدر، فإنّ صدرها دالّ على أنّه عليه السّلام أمضى ما كان مرتكزاً للسائل من الاثراء بلا تحقيق عن كونه ملكاً لمن في يده، و من المعلوم أنّه إمضاء لما عليه العقلاء من كاشفائه اليد عن الملك.

و منها: ما ورد فيمن اشترى من السوق عبداً، فادّعى أنّه كان حرّاً قهر فيبيع، فحكم عليه السّلام بجواز شرائه ما لم يقم بينه على كونه حرّاً (١). و مثل هذه الروايه ورد في الجاربه (٢) أيضاً.

و منها: روايه مسعده بن صدقه، و مضمونها أو لفظها أنّ «كلّ شيء لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه، و ذلك مثل الثوب يكون عليك و لعلّه سرقه، و الحرّ يكون عندك و لعلّه عبد قهر فيبيع» (٣) إلى آخرها، فإنّ الظاهر أنّها لبيان قاعده الحلّ، و الأمثله المذكوره تنظير لها، فالإمام عليه السّلام على هذا في مقام بيان أنّك لا تكون مأموراً بالواقعيّات، ما شككت في كونه حلالاً حلالاً لك، و هذا نظير أنّك لا تفتش في حال اليد و تشتري من ذي اليد الثوب و من يدّعى كونه عبداً مع احتمال أنّ ما اشتريت لم يكن ملكاً له واقعا.

و احتمال كون «حلال» خبراً لمجموع قوله: «كلّ شيء لك» على أن يكون المعنى كلّ شيء عندك و تحت تصرّفك مثل ثوبك و عبدك و امرأتك فهو

١- الفقيه ٣: ١٤٠-١٤١، التهذيب ٧: ٧٤-٣١٧، الوسائل ١٨: ٢٥٠، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١.

٢- الكافي ٥: ٢١١-١٣، الفقيه ٣: ١٤٠-١٤٣، التهذيب ٧: ٧٤-٣١٨، الوسائل ١٨: ٢٥٠، الباب ٥ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

٣- الكافي ٥: ٣١٣-٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦-٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

حلال لك، ساقط لا يعتنى به، فإنه خلاف الظاهر جداً.

و منها: ما ورد في محاجه أمير المؤمنين عليه السلام مع أبي بكر في أمر فدك من أنه قال لأبي بكر: «تحكم فينا بخلاف حكم الله في المسلمين؟» قال: لا، قال عليه السلام: «فإن كان في يد المسلمين شىء يملكونه فادعيت أنا فيه، من تسأل البيئه؟» قال: إياك كنت أسأل على ما تدعيه، قال عليه السلام: «فإذا كان في يدي شىء فادعى المسلمون تسألنى البيئه على ما في يدي و قد ملكته في حياه رسول الله صلى الله عليه وآله و بعده و لم تسأل المؤمنين على ما ادعوا على كما سألتنى البيئه على ما ادعيت عليهم؟» (١) إلى آخره، فتمسك عليه السلام باليد، و أنها أماره على الملك ما لم تقم بيئه على خلافه.

و دعوى أنها تدل على أن من ادعى ملكيته لما في يد الغير تطلب منه البيئه لا أنه يحكم بملكه ذى اليد لما في يده، مدفوعه بأنه عليه السلام في مقام أنه ملك لى بمقتضى اليد و من ادعى خلافه فعليه البيئه، و لو لم يحكم بملكه ذى اليد فلما ذا لا تطلب منه البيئه و تطلب من غيره؟

و منها: ما ورد من أن «البيئه على المدعى و اليمين على من أنكر» (٢) فإنه لا وجه لطلب البيئه من غير ذى اليد إلا كون ذىها مالكا لما في يده بمقتضاها ما لم يعلم خلافها بالبيئه.

و منها: ما ورد موثقاً من أن «من استولى على شىء فهو له» (٣) و لو لا صدر

١- علل الشرائع: ١٩١، الباب ١٥١، الحديث ١، تفسير القمى ٢: ١٥٦، الوسائل ٢٧: ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٣.

٢- سنن البيهقى ١٠: ٢٥٢، كنز العمال ٦: ١٨٧-١٥٢٨٢، تفسير القمى ٢: ١٥٦، الوسائل ٢٧: ٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كيفيه الحكم، الحديث ٣. و فى الأخيرين بتفاوت يسير.

٣- التهذيب ٩: ٣٠٢-١٠٧٩، الوسائل ٢٦: ٢١٦، الباب ٨ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٣.

هذه الروايه لأمكنه المناقشه فيها بأن مساقها مساق «من حاز ملك» و أنّ مفادها أنّ من استولى على شىء من ماء الشطّ أو غيره من المباحات الأصليته فهو له.

و بعبارة أخرى: مفادها هو الملكيه الواقعيه بالاستيلاء و الحيازه لا الظاهريه المستكشفه بكونه تحت يده، فمعنى «له» أنّه له واقعا لا- أنّه له ظاهرا، و لكن صدرها قرينه على المطلوب، فإنّه فى امرأه ماتت عن زوجها أو رجل مات عن زوجته فلا يعلم أنّ أثاث البيت لأتىّ منهما، فحكم عليه السّلام بأنّ ما كان من مختصّات المرأه أو الرّجل فهو له أو لها، و ما كان مشتركا بينهما فمشترك بينهما.

وجه القربيه: أنّه عليه السّلام حكم بأنّ ما كان من مختصّات المرأه- من الزينه و الثياب و غيرها- و كانت هى تتصرّف فيه فقط و كان تحت يدها لا تحت يد زوجها فهو لها، لكونها مستوليه عليه و كان تحت تصرّفها، و ما كان مشتركا بينهما و تحت تصرّف كليهما كان لهما، لكون اليد و الاستيلاء مشتركا بينهما.

هذه مجموع روايات الباب، و لا إطلاق لغير الأخيره منها يمكن أن يتمسك به فى موارد الشكّ ممّا لم تقم سيره عليه، لكونها ناظره إلى الأيادى المتعارفه الموافقه للسيره، و بهذا المقدار يحصل النظام و لا يعطل سوق المسلمين.

نعم، الروايه الأخيره يمكن القول بكونها مطلقه قابله لذلك.

و الأولى صرف عنان الكلام إلى تنقيح موارد الشكّ، و تقتصر على الكلام فى جهتين:

الأولى: فى أنّ اليد إذا كانت لها حاله سابقه معلومه

من كونها يد غضب أو أمانه و عاريه أو إجاره و احتمال انقلابها إلى يد الملك بسبب من الأسباب هل

تكون حجّه أم لا-؟ لا- شكّ في عدم جريان السيره في هذه الموارد، و الظاهر أنّ عدم الاعتبار ممّا هو متسالم عليه بين الفقهاء أيضا.

إنّما الإشكال في وجه علمي محض، و أنّه لما ذا لا يكون ما ذكر مشمولاً لقوله عليه السّلام: «من استولى على شيء فهو له» (١)؟
و يمكن الجواب بوجهين:

أحدهما: إنكار الإطلاق فيه، فإنّ ظاهره أنّ من استولى على شيء فهو له من حين استيلائه، و في هذه الموارد نعلم أنّه ليس له من حين استيلائه.

ثانيهما: أنّ استصحاب حال اليد من كونها بد غصب مثلا يعارض اليد لو سلّم شمول إطلاق الدليل لهذه الموارد، فتسقط اليد بالتعارض و يرجع إلى الأصل الحكمي، و هو أصاله عدم انتقال الملك إلى ذي اليد.

و لكن هذا التقريب غير تامّ، إذ بعد تسليم إطلاق الروايه لحال الحدوث و البقاء فهو بمنزله أن يقال: الاستيلاء أماره للملك في الحدوث و البقاء، و معه لا مجال للتمسك بالاستصحاب، فإنّ إطلاق الدليل رافع للشكّ، فيرتفع موضوع الاستصحاب، فلا معنى لمعارضته لقاعده اليد، كما أنّ الوجه الذي أفاده شيخنا الأستاذ (٢) قدّس سرّه أيضا غير تامّ، و هو أنّ استصحاب حال اليد مقدّم على اليد لو سلّم شمول إطلاق دليلها لهذه الموارد، و ذلك لأنّ ما ذكرنا من تقدّم القاعده على الاستصحاب هو في الاستصحاب الحكمي النافي لما تثبتته اليد من الملكيه، و أمّا الاستصحاب الموضوعي - مثل أصاله بقاء اليد على ما كانت عليه من كونها يد غصب أو إجاره أو أمانه - فهو يثبت حال اليد و يخرجها عن موضوع دليل اليد، ضروره أنّ موضوعه هو اليد المشكوكه الحال التي لا يعلم

١- تقدّم تخريجه في ص ٢٨٩، الهامش (٣).

٢- أجود التقريرات ٢: ٤٥٦-٤٥٧.

أنها يد ملك أو غيرها لا ما هو معلوم أنها يد غضب، فإذا تعبدنا الشارع بالتعبد الاستصحابي أنها يد غضب مثلا، يرتفع موضوع دليل اليد، فيتقدم الاستصحاب على دليل اليد بالحكومة.

و وجه عدم التمامية: أن دليل اليد لم يؤخذ الشك في موضوعه، كدليل الاستصحاب، فإن قوله: «من استولى على شيء فهو له» (١) شامل حتى لصوره العلم بالخلاف، و لكن خرجت هذه الصورة عقلا، فلا يفرق بين الاستصحاب الموضوعي و الحكمي في كون كل منهما محكوما بدليل اليد.

فالأولى هو الاقتصار في الجواب على الوجه الأول و وجه آخر، و هو: أن قوله عليه السلام مضمونا: «أ لست تشتريه منه و تحلف على أنه لك؟» في روايه حفص (٢) يدل على أن العمل باليد و كاشفيتها عن الملك قضيه ارتكازيه أمضاها الشارع.

و شمول «من استولى» و عموم له هذه الموارد بعد ما ثبت أن مجعوليته قاعده اليد ليست لمجرد التعبد بل لأن لها كاشفيتها عند العقلاء بعيد جدًّا، لضروره عدم كاشفيتها عند العقلاء لليد المعلوم كونها يد غضب سابقا.

الجهه الثانيه: في أنه هل يعتبر في جريان القاعده إحراز قابليه ما في اليد للتملك

إشاره

أو يكفى عدم العلم بكونه غير قابل للتملك أو تجرى و لو في صوره العلم بكونه غير قابل للتملك في الزمان السابق و احتمال طرؤ القابليه بعد ذلك كما في الأوقاف؟

و الظاهر عدم لزوم إحراز القابليه، بل يكفى احتمالها لكن فيما لم يكن

١- تقدم تخريجه في ص ٢٨٩، الهامش (٣).

٢- الكافي ٧: ٣٨٧-١، الفقيه ٣: ٣١-٩٢، التهذيب ٦: ٢٦١-٦٩٥، الوسائل ٢٧: ٢٩٢-٢٩٣، الباب ٢٥ من أبواب كفيته الحكم، الحديث ٢.

مسبوقا بالعلم بعدم القابليه، كالأوقاف التي احتملت قابليتها للتملك بقاء.

أما في غير الأوقاف: فلصريح الروايتين المتقدمتين (١) إحداهما وارده في رجل يدخل السوق فيشترى عبدا ثم يدعى العبد أنه كان حزا قهر فبيع، فحكم عليه السيد بجمواز الشراء ما لم يقم البينه على كونه حزا. والأخرى أيضا وارده في حادثه بهذا المضمون، فمقتضاهما أن مجرد اليد أماره على الملك وكون ما في اليد قابلا للتملك.

ولأن اليد حيث إنها أماره على الملك فبالدلاله الاتزاميه تدل على كون ما في اليد قابلا للتملك.

و أما عدم جريانها فيما كان مسبوقا بالعلم بعدم القابليه: فلعدم كاشفيه لمثل هذه اليد عند العقلاء و عدم شمول الروايات له.

أما غير روايه «من استولى على شيء فهو له» فظاهر.

و أما هي فلا تشمل أيضا بقرينه صدرها الوارد في أثاث البيت، المانع عن ظهور الذيل في الإطلاق بالإضافة إلى غير ما هو من سنخ أثاث البيت مما لا يكون مسبوقا بالعلم بوقفيتها.

هذا، ولكنه فرق بين الأوقاف والأراضي المفتوحه عنوه، فإنها وإن كانت ملكا لجميع المسلمين ولا يجوز لهم بيعها و شراؤها إلا أن ولي الأمر أو نائبه، له أن يملكها و يبيعها لمصلحه عامه راجعه إلى المسلمين، فإذا احتمل انتقالها- ولو بعشرين واسطه- إلى ذى اليد، يحكم بملكيتها.

تذييل:

قد ذكرنا أن اليد المشكوكه الحال من حين الاستيلاء أماره للملكيه بمقتضى سيره العقلاء و الروايات، و ذكرنا أن لا سيره فى الأيادى

المعلومه حالها سابقا، و لا- تكون مشموله للروايات أيضا، فهل يلحق بالعلم بحال اليد سابقا العلم بحال المال بأن علمنا أو قام دليل آخر على أنه كان قبل ذلك لغير ذى اليد يقينا و احتملنا انتقاله إليه حين حدوث اليد؟

صور المسأله تسع، فإن ملكيه غير ذى اليد للمال إما أن يعلم بالعلم الوجدانى أو البيئه أو الإقرار، و كل من هذه الثلاث إما أن يكون فى مورد الدعوى و المرافعه أو لا، و فى مورد الدعوى إما أن يكون العلم أو البيئه أو الإقرار متعلقا بملكيه المدعى أو شخص آخر أجنبى عن الدعوى.

أما ما لم يكن فى مورد الدعوى من الصور الثلاث: فلا إشكال فى كون اليد أماره للملكيه الفعلية، و لا يضرها ثبوت كون المال سابقا للغير، فإن الملكيه السابقه لغير ذى اليد لا تنافى ملكيته فعلا بمقتضى اليد.

و أما ما كان فى مورد الدعوى و كان المدعى للملكيه أجنبيا من الصور الثلاث: فلا إشكال فيه أيضا، إذ لا ربط له بالمال، فإن المفروض أن العلم أو البيئه أو الإقرار لم يتعلق بكون المال له بل تعلق بكون المال لشخص آخر لا يدعى شيئا.

و أمّا الصور الثلاث التى ثبت بالعلم أو البيئه أو الإقرار أن المدعى هو الذى كان سابقا مالكا للمال: فلا إشكال فى الصورة الأولى منها، و هى صورته علم الحاكم بذلك، سواء قلنا بأن الحكم يحكم بالإيمان و البيئات و لها موضوعية بالإضافة إلى الحكم لا بعلمه على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «إنما أفضى بينكم بالإيمان و البيئات»^(١) أو قلنا بأنه يحكم بعلمه الوجدانى أيضا، إذ على كل حال لا يعلم الحاكم بالملكيه الفعلية للمدعى، فيحتاج إلى

١- الكافى ٧: ٤١٤-١، التهذيب ٦: ٢٢٩-٥٥٢، الوسائل ٢٧: ٢٣٢، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث ١.

الاستصحاب، وقد عرفت أنه محكوم باليد كما هو المفروض.

و أما الصورة الثانية منها- وهى صورة الثبوت بالبينه- فذهب جماعه، منهم: شيخنا الأستاذ قدس سره إلى أنها كالصوره السابقه و أنّ البينه لا تزيد عن العلم الوجدانى، بل ذكر أنّ البينه لو شهدت بالملكيه الفعليه، و علمنا بأنّ مدرکها هو الاستصحاب، لا تنقلب الدعوى، إذ نعلم بشهادتهما بالاستصحاب المحكوم باليد فى نظر الشارع(١).

و ذهب جماعه أخرى إلى انقلاب الدعوى و صيروره ذى اليد مدعىا و المدعى منكرًا، نظرا إلى جواز الشهاده بالاستصحاب. و هو الحقّ الحقيق بالتصديق، للروايات الكثيره الدالّه على ذلك.

منها: ما ورد فى قضاء ابن أبى لیلی الملعون ما مضمونه: أنّ رجلا غاب عن أهله و أولاده ثلاثين سنه فهل يجوز لنا الشهاده عند ابن أبى لیلی بأنّ هذه المدار له، و أنّه لم يتزوج ثانيا و لم تكن له أولاد غير هذه مع أنّنا نحتمل أنّه نقل داره إلى غيره و تزوج بزوجه أخرى و صار له أولاد أخرى؟ فقال عليه السلام: «نعم»(٢) و غير ذلك من الروايات.

مضافا إلى كفايه نفس ما دلّ على أنّ القضاء لا بدّ أن يكون بالأيمان و البيّنات، ضروره أنّ الشهاده بالملكيه الفعليه تحتاج إلى العلم بالغيب، و أنّ كلّ بينه يشهد بمقتضى الاستصحاب، فإنّ غايته أنّه يعلم بملكيه المدعى قبل يوم أو يومين و يحتمل انتقاله إلى غيره بعد ذلك، فلولاه لزم تعطيل باب القضاء رأسا.

١- أجود التقريرات ٢: ٤٥٩-٤٦٠.

٢- انظر الكافي ٧: ٣٨٧-٢ و ٤، و التهذيب ٦: ٢٦٢-٦٩٦ و ٦٩٨، و الوسائل ٢٧: ٣٣٦، الباب ١٧ من أبواب الشهادات، الحديث ١ و ٢.

و أما الصورة الثالثة منها- وهى صورة الثبوت بإقرار ذى اليد- فالصحيح فيها انقلاب الدعوى، فعلى ذى اليد أن يثبت انتقاله إليه بسبب من الأسباب، فإن إقرار متضمن لدعوى الانتقال إليه.

و هل يلحق الإقرار للمورث بالإقرار لنفس المدعى؟ الظاهر لا، لثبوت السيره على الأخذ بمقتضى اليد فى ذلك و مطالبه المدعى بالإثبات، ضروره أنه لا تسمع عند العقلاء دعوى من يقول: إن هذه الدار التى بيد زيد إرث لى من جدى الأعلى بعشرين واسطه.

و الوجه الاعتبارى- الذى أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره من أن الملكيه كخيط اعتبارى اتصل أحد طرفيه بالمالك و الآخر بالمال، و فى البيع يتبدل الطرف المتصل بالمال و فى الإرث الطرف المتصل بالمالك، فىكون الوارث بمنزله المورث، و الإقرار له بمنزله الإقرار للوارث(١)- لا يفيد و لا يمكن إثبات الحكم الشرعى به.

و بذلك ظهر شأن أبى بكر فى مطالبه البيئه عن فاطمه عليها السلام فى أمر فدك التى أقرت- سلام الله عليها- أنها كانت لرسول الله صلى الله عليه و آله، و ادعت- بأبى و أمى فداها- أنه صلى الله عليه و آله ملكها إياها عليها السلام، فإنه لو سلمت بفرض المحال- و كيف المحال- ولاية أبى بكر على المسلمين، و فرض أن ما ابتدعه و اختلقه كذبا على الله و رسوله- من أنه قال النبى صلى الله عليه و آله: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ذهبا و لا فضة، و إنما نورث العلم و الحكمة، و أن ما تركناه صدقه و فىء للمسلمين»- صدر من النبى صلى الله عليه و آله، لا تصح مطالبه البيئه، ضروره أنها مخالفه لما هو كالضرورى و يعرفه أدنى مسلم من «أن البيئه على المدعى و اليمين على من

أنكر» و ذلك لأن غايته بعد التنزيل و التنزيل أن أبا بكر ادعى من قبل المسلمين أن فدك في ء للمسلمين و صدقه و لم يدع أحد أن المسلمين وارثون للنبي صلى الله عليه و آله دون ابنته و بضعه منه. و الإلحاق لو تم إنما يتم في الإرث لا في الوصية و الصدقه و نحوهما.

و ليعلم أن هذه الرواية مروية عن طرفنا(١) أيضا، و ما قلنا: إنه كذب و افتراء هو ذيلها، و هو: «ما تركناه صدقه و في ء للمسلمين» و معنى الرواية بدون هذا الذيل المجعول ظاهر، و لا يكاد يخفى عدم دلالتها على أن الأنبياء لا يورثون حتى ثيابهم، إذ لا أقل من أن النبي صلى الله عليه و آله عند موته، له ثوب لابس، فالمقصود أن الأنبياء ليس همهم كسائر الناس في جمع المال و الذهب و الفضة و توريثهم ذلك، بل همهم هو تعليم العلوم الإلهية، و عمدته توريثهم هو العلم و الحكمة.

هذا تمام الكلام في قاعده اليد و أصاله الصحه. و الحمد لله أولا و آخرا، و الصلاة على محمد و آله الطيبين الطاهرين، و لعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

١- انظر: الكافي ١: ٣٤-١، و بصائر الدرجات: ٣-٢، و ثواب الأعمال: ١٥٩-١٦٠-١، و أمالي الصدوق: ٥٨-٩، و عمدا الأول في البحار ١: ١٦٤-٢.

المقصد الثامن: فى تعارض الأدلّه و الأمارات

اشاره

فصل: فى مفهوم التعارض و موارده.

لا يخفى أنّ هذا البحث من أهمّ المباحث الأصولية، و له فوائد كثيره فى الفقه، لاحتياج جلّ الفروع الفقهية إليه. و لا إشكال فى كونه من المسائل الأصولية، لوقوعه فى طريق الاستنباط، بمعنى أنّه يستنتج منه الحكم الكلى من بعد ضمّ صغراه إليه.

ثمّ إنّ التعارض عبارته عن تنافى مدلولى الدليلين بحيث لا يمكن اجتماعهما فى موردتهما بالذات أو بالعرض من جهة التناقض بأن يكون مدلول أحدهما وجوب شىء، و الآخر عدم وجوبه، أو من جهة التضادّ بأن يكون مدلول الآخر استحبابه.

و نعى ب «بالذات» عدم إمكان الاجتماع بين المدلولين المطابقيين، كالمثالين المذكورين، و «بالعرض» عدم اجتماع المدلول المطابقي فى أحدهما مع المدلول الالتزامى فى الآخر، كما إذا كان مدلول دليل وجوب الظهر فى يوم الجمعة و مدلول آخر وجوب الجمعة فيه، فإنّ وجوب كلتا الصلاتين ممّا لا محذور فيه لكن - بما أنّ الإجماع قام على عدم وجوب أزيد من خمس صلوات فى كلّ يوم و ليله، و لا شكّ فى الأربع الأخر غير الظهر - يدلّ دليل وجوب الظهر بالالتزام على عدم وجوب الجمعة و هكذا العكس، فيقع التنافى بين المدلول المطابقي من أحدهما و الالتزامى من الآخر.

و بالجملة، لا بدّ فى تحقّق التعارض من عدم إمكان الجمع بين مدلولى الدليلين ذاتا أو عرضا، و بدونه لا تعارض.

فلا تعارض بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم زيدا الجاهل» لعدم التنافي و خروج زيد عن تحت دليل العامّ بالتخصّص يعنى وجدانا من غير مؤونه تعبد.

و لا- تعارض أيضا بين أدلّه الأمارات و الأصول العقليّيه من البراءه و الاشتغال و التخيير، لورودها عليها، بمعنى ارتفاع موضوع الأصول العقليّيه وجدانا- و هو عدم البيان و عدم الأمن من العقاب و عدم المرجح- بمجرد تعبد الشارع، فإنّ نفس تعبد الشارع بخمريّه ما شكّ في خمريّته بقيام البيّنه على خمريّته مثلا بيان من الشارع، فبالوجدان لا موضوع لقاعده قبح العقاب بلا بيان. و في بعض الكلمات يطلق على هذا الحكمه، و يطلق على بعض موارد الحكمه الورود، و لا مشاخّه في الاصطلاح.

كما لا تعارض أيضا بين دليل حرمه الرّبا و «لا ربا بين الوالد و الولد» و ما يشبهه، فإنّ الثاني حاكم على الأوّل، بمعنى أنّه رافع لموضوعه.

و للحكمه أقسام كلّها خارج عن باب التعارض:

الأوّل: ما يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحا للمراد من الآخر بلفظ «عنيت» و «أردت» و شبههما، كما في روايه «الفقيه لا يعيد صلاته» المفسره بأنّه «إنّما عنيت بذلك، الشكّ بين الثلاث و الأربع»^(١).

الثاني: أن يكون دليل الحاكم ناظرا إلى دليل المحكوم، و متصرّفا فيه إمّا في عقد وضعه أو في عقد حمله بحيث لو لم يكن دليل المحكوم واردا و لو بعد ورود دليل الحاكم، لصار دليل الحاكم لغوا.

و ما يكون ناظرا إلى عقد الوضع و رافعا لموضوع دليل المحكوم كثير في الفقه، كما في «لا شكّ لكثير الشكّ» الرافع لموضوع أدلّه الشكوك.

١- تقدّمت الروايه و الإشاره إلى مصادرها و التعليق عليها في ج ٣ ص ٥٥٦ و الهامش (١).

و ما يكون ناظرا إلى عقد الحمل و رافعا لمحمول دليل المحكوم، كما في دليل «لا ضرر في الإسلام» و ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ الناظرين إلى أدلّه الأحكام، الرافعين لقسم خاصّ منها، و هو الحرجيّ و الضررّيّ منها.

الثالث: أن يكون دليل الحاكم رافعا لموضوع دليل المحكوم بلا نظر في البين، و هذا كما في حكمه أدلّه الأمارات على أدلّه الأصول الشرعيّه بناء على ما اخترناه من أنّ المجعول في باب الأمارات نفس العلم و الكاشفيّه و الطريقيّه، فإنّ موضوع أصله البراءه مثلا هو الشكّ، و بعد قيام الأماره على وجوب السوره مثلا لا يكون المكلف شاكّا في نظر الشارع.

و الفرق بين هذا القسم من الحكمه و الورود: أنّ ارتفاع الموضوع في باب الورود وجداني، و منشؤه أمر وجداني آخر، و هو التعيّد بخمريّه المائع المشكوك، فإنّ نفس التعيّد قطعي وجداني ليس بتعبدى، و في باب الحكمه تعبدى منشؤه متعلّق ذلك التعبد الوجداني، و هو خمريّه المشكوك.

و بالجملة، نفس التعيّد بمنزله العلم و الصوره و أنّه وجداني، و ارتفاع الموضوع به ورود، و المتعبد به بمنزله المعلوم و المتصوّر الذي لا يكون ثابتا بالوجدان، و إنّما هو ثابت بواسطه التعبد و بواسطه الصوره، و ارتفاع الموضوع بمثله حكمه. و إن شئت سمّه بالورود، لعدم اختلاف الحكم باختلاف الاسم.

و الجامع بين جميع أقسام الحكمه أن يكون أحد الدليلين إمّا ناظرا إلى عقد حمل الدليل الآخر أو رافعا لموضوعه رفعا تعبديا.

و من الواضح أن لا- تنافى بين دليلي الحاكم و المحكوم بجميع أقسام الحكمه، لعدم انحفاظ وحده الموضوع في بعض و المحمول في آخر، و هي ممّا لا بدّ منه في حصول التنافى و التعاند.

و هكذا لا- تعارض بين الخاصّ و العامّ، بل بين كلّ دليلين يكون أحدهما أظهر من الآخر، فإنّ الأظهر يكون قرينه عرفيه على المراد من الآخر، بل يكون الخاصّ حاكما من جهة، كما أنّ دليل الحاكم يكون مخصّصا من جهة، لكن فرق بين التخصيصين و بين الحكومتين.

توضيح ذلك: أنّ حجّيته خبر الواحد بمعنى جواز العمل به متوقّفه على إحراز أمور ثلاثه: الصدور من المعصوم عليه السّلام، و إرادته الظهور، و جهه الصدور من كونه غير صادر تقيّه أو سخرّيه أو غير ذلك، بل صدر لبيان الحكم الواقعي، و المتكفّل لإثبات الأمر الأوّل هو أدلّه حجّيته خبر الواحد، و المتكفّل لإثبات الأمرين الآخرين بناء العقلاء على حمل كلام كلّ متكلم عاقل على كونه مستعملا فيما هو ظاهر فيه، و على أنّ مراده الجدّي مطابق لمراده الاستعمالي، و من المعلوم أنّ هذه السيره جاريه فيما إذا لم تقم قرينه على المراد متّصله أو منفصله، و مع قيام القرينه على خلاف الظاهر لا يعملون بأصالة الظهور، لعدم الشكّ في المراد حينئذ، فقيام القرينه يرتفع موضوع الأصل العقلائي، و هو أصالة الظهور في ذى القرينه، و من المعلوم أنّ الخاصّ قرينه عرفيه على ما يراد من العامّ، فإن كان متّصلا بالكلام، لا ينعقد للكلام ظهور إلّا في الخاصّ، و إن كان منفصلا، فالظهور و إن كان ينعقد له إلّا أنّ الخاصّ قرينه على عدم إرادته، و به يرتفع الشكّ في إرادته العموم، الّذى هو موضوع أصالة العموم، فيصحّ أن يقال: إنّ الخاصّ حاكم، لكونه موجب لارتفاع موضوع أصالة العموم، كما يصحّ أن يقال: إنّ دليل الحاكم مخصّص، لتخصيصه الحكم في دليل المحكوم ببعض أفراد موضوعه بلسان نفى الحكم أو نفى الموضوع.

و الفرق بين الحكومتين: أنّ دليل الخاصّ حاكم على دليل حجّيته ظهور العامّ، و هو أصالة العموم عند الشكّ في العموم، و رافع لموضوعه، لا على

نفس دليل العام، و دليل الحاكم رافع لموضوع نفس دليل المحكوم.

و الفرق بين التخصيصين: أنّ دليل الحاكم فى تخصيصه رافع لموضوع دليل المحكوم أو ناظر إلى عقد حمله، بخلاف دليل الخاصّ، فإنّه لا يكون رافعا لموضوع العامّ و لا ناظرا إلى محموله.

و الحاصل: أنّه لا- إشكال فى خروج هذه الموارد- أى موارد التخصيص- عن باب التعارض، لعدم التنافى بين الدليلين عرفا، لحكومته دليل الخاصّ على ما يستكشف منه عموم العامّ، و هو أصالة الظهور، بل وروده عليه فى بعض الموارد، و هو ما إذا كان الخاصّ قطعيا من بعض الجهات الثلاث سندا و دلاله و جهه، إذ يرتفع الشكّ فى العموم حينئذ وجدانا.

و هذا بلا فرق بين ما فسّرنا التعارض بما فسّره به الشيخ قدّس سرّه من أنّه هو التنافى بين مدلولى الدليلين (١)، أو فسّرناه بما فسّر به صاحب الكفايه قدّس سرّه من أنّه هو التنافى بينهما فى مقام الدلاله و الإثبات (٢)، إذ لا- دلالة للعامّ على العموم بعد قيام الخاصّ، ضروره أنّ الدلاله من جهه أصاله الظهور، و قد عرفت أنّ موضوعها يرتفع بورود الخاصّ، فلا وجه لما اختاره صاحب الحدائق، و مال إليه صاحب الكفايه على ما أذكره من السابق من ملاحظه المرجّحات بين العامّ و الخاصّ، بل الصحيح هو خروج كلّ دليلين يكون أحدهما نصيا أو أظهر من الآخر عن باب التعارض، لما عرفت من كونه قرينه عرفيه على المراد من الآخر، و معه يرتفع التنافى و التعارض.

و هكذا لا تعارض بين المتزاحمين.

توضيح ذلك: أنّ التزاحم إمّا أن يكون فى مرحله الملاك بأن يكون لفعل

١- فرائد الأصول: ٤٣١.

٢- كفايه الأصول: ٤٩٦.

واحد ملاك الوجوب و الحرمة، فلا- محاله يقع الكسر و الانكسار، فإن كان الملاكان متساويين، يتخير المولى بين الإيجاب و التحريم. و إن كان أحدهما أزيد بمقدار لازم التحصيل، فلا بدّ له من الإيجاب إن كانت الزيادة فى ملاك الوجوب، و التحريم إن كانت فى ملاك الحرمة، أو أزيد بمقدار غير لازم التحصيل، فيجعله مستحبًا أو مكروها. و هذا خارج عن محلّ الكلام. أو يكون فى مرحلة الامتثال بأن يكون هناك تكليفان لا يمكن امتثال كليهما، لعدم قدره على ذلك. و هذا هو محلّ الكلام.

و الفرق بينه و بين التعارض أوضح من أن يخفى، فإنّ لازم التعارض هو التكاذب و العلم بكذب أحد المدلولين، فلو كان أحدهما وجوب السوره، و الآخر عدم وجوبها، يعلم بعدم جعل كليهما، و هذا بخلاف التزام بين امتثال دليل «لا تغصب» و دليل «أنقذ الغريق»، إذ لا علم بكذب أحدهما بل يعلم بصدق كليهما و جعلهما فى الشريعة المقدّسه، بل مورد هذا القسم من التزام هو ثبوت الحكمين فى الشريعة- سواء كانا تابعين لمصلحه فى أنفسهما أو متعلّقيهما أو لم يكونا تابعين لمصلحه أصلا، كما هو مذهب الأشعرى، إذ لا يفرق فيما نحن بصدده أصلا- و اتّفق فى مورد عدم قدره المكلّف على امتثالهما، لكون امتثال كلّ معجزا عن امتثال الآخر، و من المعلوم أن لا تنافى بين هذين التكليفين أصلا.

أمّا على ما اخترناه- من عدم اشتراط التكليف بالقدره و إطلاقها من هذه الجهه، و إنّما العقل لا يحكم بتنجزها فى حقّ العاجز- فواضح، إذ المفروض عدم اشتراط التكليف بالقدره، فيصير كلّ منهما فعليًا فى حقّه، غاية الأمر أنه لا يحكم إلّا بتنجز أحدهما.

و أمّا على المشهور من اشتراطها بها كالبلوغ: فلأنّ التنافى يتحقّق فى

صوره انحفاظ الموضوع في كليهما، كما في «أكرم العلماء» و «لا تكرم فساق العلماء» فإننا لو قدمنا أحدهما في مورد الاجتماع - وهو العالم الفاسق - فقد أخرجناه عن تحت الدليل الآخر مع كونه موضوعا له، فالتقديم في الحقيقة تخصيص، وهذا بخلاف المقام، فإن امتثال أحد الدليلين و صرف القدره فيه موجب لارتفاع موضوع الآخر، لارتفاع قيد من قيوده، و هو القدره، فأى منافاه بينهما بعد ما كان كل منهما مشروطا بالقدره؟ فإذا صرفت في أحدهما، لا يصير الآخر فعليا أصلا، لعدم فعلية موضوعه بتمامه.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ باب التراحم مغاير لباب التعارض و لا- ربط لأحدهما بالآخر، فإنّ التعارض هو التكاذب في مدلولي الدليلين و العلم بكذب أحدهما، و التراحم مورده العلم بثبوت تكليفين وجدانا أو تعبدا و العجز عن امتثالهما معا، و لو فرضت القدره على امتثالهما، لوجوب امتثالهما، فالتراحم مختصّ بالعاجز، بخلاف التعارض، فإنّ استحاله التعبد بالمتناقضين أو الضدّين لا تختصّ بشخص دون شخص.

فما في بعض الكلمات - من أنّ الأصل في التمانع بين التكليفين هل هو التعارض أو التراحم؟ - على ما قال شيخنا الأستاذ (١) قدس سرّه كالقول بأنّ الأصل في الأشياء هل هو الطهاره أو صحّه الفضولي، ضروره أنه لا جامع بينهما حتى يسأل عن الفرق.

ثمّ إنّ لشيخنا الأستاذ قدس سرّه كلاما، و هو أنّ التراحم بين التكليفين غالبا يكون في مورد عدم القدره، و ربّما يكون في غيره من جهه العلم بعدم مطابقه أحد الخطابين للواقع، و مثل لذلك بما إذا ملك خمسا و عشرين إبلا في أوّل

المحرّم مثلاً، و مضت عليه سنّته أشهر، ثم ملك على رأس سنّته أشهر أوّل الرجب إبلا واحده فتّم نصاب السادس، فبعد مضى سنه على خمس وعشرين تجب خمس شياه، و بعد ذلك بسنّته أشهر أوّل الرجب الآتى يجب بنت مخاض بمقتضى مضى الحول على نصاب السادس، و هو ستّ و عشرون، و بما أنّا نعلم أنّه لا تجب الزكاه فى سنه واحده مرّتين فيقع التزاحم بين التكلّيفين (١).

و ما أدرى ما العدى دعاه إلى ذلك؟ و أى فرق بينه و بين قيام دليلين أحدهما على وجوب الظهر، و الآخر على وجوب الجمعه يومها و علم بعدم وجوب كليهما من الخارج؟ فإنّ المقام بعينه من هذا القبيل، إذ لا مانع من التكلّيف بأداء الزكاه فى سنه مرّتين مع قدره عليه.

و لما ذا لا يكون المقام من باب تعارض المدلول المطابقى لأحد الخطابين مع المدلول الالتزامى من الآخر؟ للعلم بعدم وجوب زكاه مال واحد فى سنه واحده مرّتين، حيث إنّ المدلول المطابقى لدليل وجوب خمس شياه يعارض المدلول الالتزامى من دليل وجوب بنت مخاض عند الرجب الآتى، و هو عدم وجوب خمس شياه فى أوّل المحرّم الآتى الذى هو زمان مضى الحول على خمس و عشرين، و هكذا العكس، فنعلم بكذب أحد الدليلين، و عدم ثبوت أحد التكلّيفين: إمّا التكلّيف بوجوب خمس شياه، أو وجوب بنت مخاض. و بالجمله، نحن لا نتعلّق التزاحم فى غير موارد العجز عن الامتثال.

فصل: في مقتضى القاعده في باب التعارض في غير مورد أخبار علاج التعارض

إشاره

- و هو مورد تعارض الخبرين - و مقتضى القاعده في باب التراحم.

أمّا مقتضى القاعده في غير مورد تعارض الخبرين - كما إذا كان المتعارضان ظاهري مقطوعى الصدور أو شهرتين أو شهره و إجماعا منقولاً- أو بينتين في موضوع من الموضوعات- فهو التساقط و الرجوع إلى الأصل العملى، فإنّ الكاشفیه الفعلیه غير معقوله، إذ المفروض هو التناقض بين المدلولين و المنكشفين أو التضادّ بينهما، و المحال لا يمكن أن يقع مورداً للتعبّد لا ابتداء و لا- إمضاء، كما هو الغالب، فإنّ غالب الأمارات بل كلّها طرق عقلائیة أمضاها الشارع، ضروره أنه لا يعقل التعبّد بوجوب السوره و عدمه في الشریعه المقدّسه، و شمول دليل التعبّد لأحدهما المعین دون الآخر ترجیح بلا مرجح، لفرض جامعیه كلّ لشرائط الحجّیه في نفسه.

و هل يمكن التعبّد بأحدهما لا بعينه لنفى الثالث حتى لا يصحّ التمسك بأصالة الإباحه إذا كان مدلول أحدهما هو التحريم و مدلول الآخر هو الوجوب أو لا-؟ ذهب جماعه، منهم: الشيخ و صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ- قدّست أسرارهم- إلى الأوّل(١). و ذكر لذلك تقریبان:

أحدهما لصاحب الكفايه من أنّ محتمل الصدق منهما لا مانع من شمول دليل الحجّیه له و لو كان غير متميّز.

١- فرائد الأصول: ٤٣٨-٤٣٩، كفايه الأصول: ٤٩٩، فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

نعم، حيث لا يتميز معلوم الكذب عن غيره المشمول لدليل الحجّيه فلا أثر له إلّا نفى الثالث(١).

ثانيهما لشيخنا الأستاذ قدّس سرّه من أنّ ما يدلّ على الوجوب يدلّ بالالتزام على نفى الأحكام الأخرى، وهكذا ما يدلّ على الحرمة، و تعارضهما ليس إلّا في مدلوليهما المطابقيين، و أمّا نفى الإباحه و الكراهه و الاستحباب فيدلّ عليه كلّ منهما بالالتزام، و لا تعارض بينهما فيه، فلا وجه لتساقطهما عن الحجّيه إلّا بمقدار المعارضه(٢).

و ليعلم أنّ محلّ الخلاف ما إذا لم يعلم وجدانا بصدق أحدهما و مطابقته للواقع، و إلّا فلا إشكال و لا خلاف في نفى الثالث.

و الجواب عن الأوّل: ما أفاده الشيخ قدّس سرّه في بحث الاشتغال من أنّ شمول دليل الأصل النافي للتكليف في أطراف العلم الإجمالي بالتكليف بتمامها لا يمكن، لاستلزامه المخالفه القطعيه، و شموله لبعض منها معينا دون بعض ترجيح بلا مرجح، إذ لا قصور في مشموليه كلّ منها في نفسه لدليل الأصل، و لا ترجيح بينها من هذه الجهه، و أحد الأطراف لا بعينه ليس أمرا مغايرا لها حتى يشملها الدليل(٣). و هذا الكلام جار في المقام أيضا، فإنّ كلّا من البيّتين المتعارضتين - مثلا - في نفسه قابل لأن يشملها الدليل بلا تفاوت بينهما من هذه الجهه، و التعبد بطريقه كليهما غير معقول، و إحداهما معينه دون الأخرى ترجيح بلا مرجح، و إحداهما لا بعينها ليست فردا ثالثا من البيّنه يشملها دليل الحجّيه بل إنّما هي عنوان ينتزع منهما.

١- كفايه الأصول: ٤٩٩.

٢- فوائد الأصول ٤: ٧٥٥.

٣- فوائد الأصول: ٢٤٩.

نعم، هناك شبهة عويصة هي شمول الدليل لأحدهما تخيرا، و أجبتا عنها هناك مفصلا، فراجع (١).

و الجواب عن الثاني: أنّ ما أفاده تامّ لو كان المدلول الالتزامى تابعا للمطابقى فى مقام الدلالة و الإثبات فقط دون مقام الحجّية لكن ليس الأمر كذلك، و الشاهد على ذلك ملاحظه بناء العقلاء و السيره المتشرّعه على العمل بالبيّنه، مثلا: إذا أخبرت البيّنه بإصابه البول للثوب، فقد أخبرت بالالتزام بنجاسه الثوب، فهل يحكم بنجاسه الثوب إذا علم بكذب البيّنه؟ و إذا كان مال فى يد زيد و ادّعى كلّ من عمرو و بكر أنّه له، و أقام كلّ على دعواه بيّنه، فهل يحكم بكون المال مجهول المالك و ينتزع من يد زيد من جهه تساقط البيّنتين فى المدلول المطابقى لا فى المدلول الالتزامى، و هو عدم كون المال لزيد؟

و حلّه: أنّ المدلول الالتزامى الّذى أخبرت به البيّنه التزاما ليس إلّا الحصّه الملازمه للمدلول المطابقى، فإنّ الإخبار بطلوع الشمس إخبار بوجود الضوء الملازم لطلوع الشمس لا- بمطلق الضوء، و هكذا الإخبار بإصابه البول للثوب إخبار بالالتزام عن النجاسه الملازمه لإصابه البول لا- مطلقا، و هكذا إخبار البيّنه بكون المال لعمرو أو بكر إخبار بالالتزام بعدم ملكيه زيد له، الملازم لملكيه عمرو أو بكر لا مطلقا، فإذا فرض القطع بكذب الخبر فى مدلوله المطابقى و سقوطه عن الكاشفيّه بالقياس إليه، يقطع بكذبه فى مدلوله الالتزامى أيضا، و من الواضح أنّ دليل الحجّية لا يشمل ما لا يكون مدلولا للبيّنه لا مطابقه و لا التزاما، و هو تلك الحصّه من النجاسه غير الملازمه لإصابه البول، التى أخبرت بها، و أمّا شموله لهذه الحصّه الملازمه فمعلوم أنّه يتبع شموله لما يلازمها من

إصابه البول للثوب، فإذا سقطت حجّيتها من جهة التعارض في المدلول المطابقى، تسقط فيما كان تبعاً له بالضرورة.

فتلخص ممّا ذكرنا أنّه لا يمكن نفى الثالث لا بأحد المتعارضين ولا بكليهما بالقياس إلى مدلوليهما الالتزاميين. أمّا بأحدهما لا بعينه: فلعدم كونه أمراً ثالثاً مشمولاً لدليل الحجّية. و أمّا المدلول الالتزامى فهو وإن كان نفى الإباحه - مثلاً - عند تعارض دليل الوجوب و الحرمة إلّا أنّه ليس مطلق عدم الإباحه بل خصوص عدم الإباحه، الملازم للوجوب فى أحد الدليلين، و عدم الإباحه، الملازم للحرمة، و سقوط دليل الوجوب و الحرمة عن الحجّية فى الوجوب و الحرمة ملازم لسقوطهما عن الحجّية فى نفى الإباحه، الملازم لكلّ منهما.

و أمّا حصّه أخرى من عدم الإباحه فلم تكن مدلوله لهما حتى تنفى بهما.

هذا كلّ على مبنى الطريقيه، و أمّا على السببىه: فذهب الشيخ قدّس سرّه مطلقاً و صاحب الكفايه و شيخنا الأستاذ قدّس سرّهما فى الجملة إلى دخول الدليلين المتعارضين فى باب التراحم (١).

و الحقّ هو التفصيل.

توضيحه: أنّ السببىه تاره يراد منها السببىه العدليه التى التزم بعضهم بها فرارا عن شبهه «ابن قبه» - من كون التعبد بالأماره موجبا لتفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده فى مورد عدم الإصابه - و هى الالتزام بكون قيام الأماره موجبا لحدوث مصلحه فى سلوكها بمقدار يتدارك به ما فات بسبب العمل بالأماره لا أزيد منه، فيختلف بحسب اختلاف الموارد شدّه و ضعفها و سعه و ضيقها، فإن فاتت بسبب العمل بها مصلحه فضيله الوقت فقط بأن انكشف

١- فرائد الأصول: ٤٣٩، كفايه الأصول: ٤٩٩-٥٠٠، أجود التقريرات ١: ٢٧١، فوائد الأصول ٤: ٧٥٨.

الخلاف فى الوقت و ظهر بعد إتيان الجمعه مثلا بمقتضى دليل أنّ الواجب الواقعى فى حقه هو الظهر، تتدارك مصلحه فضيله الوقت فقط، التى فاتت منه بسبب العمل بالأماره، فيجب عليه إتيان الظهر فى الوقت. و إن انكشف بعد مضى الوقت، فيتدارك ما فات من مصلحه الوقت بسببه لا أزيد، فيجب عليه قضاء الظهر، لعدم فوت مصلحه أصل الفعل بسببه حتى يلزم تداركها. و إن لم ينكشف الخلاف أصلا إلى آخر عمره، فتتدارك مصلحه الظهر بتمامها و كمالها.

و أخرى يراد منها السببىه الباطله التى التزم بها الأشاعره و المعتزله، و هى أنّ قيام الأماره موجب لصيروره متعلق المؤدى متعلقا للغرض، أو موجب لحدوث مصلحه فيه أو فى نفس الأمر بالعمل على طبق الأماره، و الجامع بين السببىه المعتزليه و السببىه الأشعريه أن يكون مؤدى الأماره هو حكما واقعيًا ناشئا عن ملاك مسبب عن قيام الأماره. و الفارق بينهما أنّ الأشعري ليس عنده حكم واقعى إلا ما أدت إليه الأماره، و المعتزلى يقول بانقلاب الحكم الواقعى بقاء بسبب قيام الأماره.

فإن كان المراد منها هو الأولى، فعدم الدخول فى باب التزاحم واضح، فإنّ السببىه بهذا المعنى عين الطريقيه، إذ لها كاشفيه و طريقيه تحدث فى سلوكها مصلحه يتدارك بها ما فات، و من المعلوم أن لا كاشفيه للمتعارضين، لسقوط كاشفيتيهما بواسطه التعارض، كما عرفت، فلا موضوع لحدوث المصلحه حينئذ، فيدخل فى باب التعارض لا محاله.

و إن كان المراد منها هو الثانيه، فتاره يقال بأنّ قيام الأماره نظير العناوين الثانويه- كالأضطرار و السفر- يوجب تعنون الفعل أو الترك بعنوان يكون به متعلقا للغرض أو ذا مصلحه، و أخرى يقال بأنّه موجب لحدوث مصلحه فى نفس أمر المولى بالعمل على طبق الأماره بلا حدوث مصلحه فى نفس

المتعلق، إذ يمكن أن لا تكون مصلحه في العمل بقول العادل مثلا أصلا لكن تكون في أمر المولى بالعمل بقوله، فإنه احترام له و تجليل لشأنه، مثلا: إزام المولى عبده بالعمل بقول ضيفه، له مصلحه و لو أمر الضيف بما لا مصلحه له أصلا، إذ نفس الأمر بالعمل بقول الضيف تكريم و تعظيم لشأنه و خلافه إهانته به.

و على كل تقدير إقيا تؤدى الأمارتان إلى الإزام بضدين لهما ثالث، كالقيام و القعود، أو ضدّين ليس لهما ثالث، كالحرکه و السكون، أو إلى حكيمين متناقضين، كإيجاب شىء و عدم إيجابه بعينه، أو حكيمين متضادّين، كإيجاب شىء و تحريم هذا الشىء بعينه، فهذه أربع صور.

فإن كان قيام الأماره نظير عنوان الاضطرار موجبا لحدوث مصلحه مثلا في نفس الفعل أو الترك، فصوره واحده من الصور الأربع - و هى صوره الإزام بضدين لهما ثالث - تدخل في باب التراحم لا محاله، إذ المفروض حدوث المصلحه في القيام و القعود كليهما بسبب قيام الأماره على وجوبه، و لا - مانع من جعل كلا - التكليفين، غايه الأمر أنه لا يقدر المكلف على امتثال كليهما، فيقع التراحم في مقام الامتثال (١).

و أميا باقى الصور فلا - يعقل فيه التراحم، إذ إيجاب ضدّين ليس لهما ثالث كليهما تكليف بما لا يطاق، و أحدهما تخيرا طلب للحاصل، لعدم خلوّ المأمور عن الحرکه و السكون، و هكذا جعل حكيمين متناقضين أو متضادّين يرجع إلى الإزام بالفعل و الترك معا، أو الإزام بالفعل و الرخصه في الترك، و جعل أحدهما تخيرا طلب للحاصل، و كلاهما محال في حقّ الحكيم تعالى،

١- رجع السيّد الأستاذ دام بقاؤه في هذه الدوره و ذهب إلى التعارض في هذا الفرض أيضا، و هكذا فيما سيأتى من فرض حدوث مصلحه في عقد القلب من السببته. (م).

فلا مناص في هذه الصور الثلاث عن جعل أحدهما معينا، فيخرج عن باب التزاحم، و يدخل في باب التعارض الذي ملاكه هو التكاذب في مقام الجعل، فلا وجه لجعلها من باب التزاحم.

و هكذا لا وجه لما أفاده صاحب الكفايه في صورته قيام الأمارتين على حكيمين متناقضين - كالوجوب و عدم الوجوب - من أنه يؤخذ بما يقتضى الإلزام (١).

و ذلك لأن ما يدل على عدم الوجوب أيضا موجب لحدوث مصلحه معدمه لما يقتضى الوجوب من المصلحه حتى يصح جعل عدم الوجوب بسببه، فهنا مصلحتان: إحداهما مقتضيه لجعل الوجوب، و الأخرى لجعل عدم الوجوب، فيدخل جميع الصور الأربع إلا الأولى منها في باب التعارض.

نعم لو التزمنا بالسببيه الباطله و باطل آخر - و هو أن المجعول في باب الأمارات هو وجوب عقد القلب و الالتزام بمؤدى الأماره و تصديقه قلبا المستلزم للعمل على طبقه خارجا - فجميع الصور تدخل في باب التزاحم، إذ الذى تحدث فيه المصلحه حينئذ هو الأمر القلبى من الالتزام و تصديق مؤدى الأماره، فكل من الالتزامين، له مصلحه مقتضيه لوجوبه، و لا مانع من إيجاب المولى كليهما، غايه الأمر أنه مشروط عقلا بالقدره، فيقع التزاحم بينهما في مقام الامتثال، لكن هذا الالتزام الترام باطل في باطل.

و إن كان قيام الأماره موجبا لحدوث مصلحه في نفس إزام المولى، فيكون جميع الصور خارجه عن باب التزاحم الذى هو محل الكلام، إذ على ذلك يكون التزاحم في مقام الجعل، ففي الصورة الأولى يجعل كلا منهما

مشروطا بترك الآخر، فيستوفى بذلك كلتا المصلحتين، فيخرج عن باب التعارض أيضا، و في الباقي حيث لا يعقل جعل كلا التكليفين لا مطلقا و لا مشروطا، و لا يصحّ عدم جعل شىء منهما، لاستلزامه تفويت مصلحه يمكن المكلف استيفاؤها، فلا بدّ أن يختار إحدهما و يجعل على طبقها، و حيث لا يعلم أنّه اختار مصلحه الإيجاب أو مصلحه التحريم فلا محاله يدخل في باب دوران الأمر بين المحذورين.

و ليعلم أنّ ما يكون داخلا في باب التزاحم من الصور يكون الحكم فيه هو التخيير، و ليس موردا للرجوع إلى مرجحات باب التزاحم، لتساويهما في ملاك الحجّيه و ملاك إحداث المصلحه بلا تفاوت بينهما.

ثمّ لا يخفى أنّ التفصيل بين ما كان قيام الأماره سببا لحدوث المصلحه في فعل المكلف و بين ما كان سببا لحدوثها في نفس فعل المولى لم يوجد في كلام القائلين بالسببيه فيما رأيناه، و ذكرناه تنميما لأطراف الكلام و محتملاته.

ثمّ إنهم ذكروا لترجيح أحد المتزاحمين أمورا:

الأول: أن يكون أحد التكليفين موسعا كالصلاه، و الآخر مضيقا كالإزاله، فإنهم ذكروا أنّ المضيق - و لو كان أقلّ الواجبات كردّ السلام - يقدم على الموسع و لو كان بمرتبته لم يكن واجب أهمّ منه.

وفيه: أنّه لا يكون من باب التزاحم أصلا، إذ الموسع لا يكون موردا للإلزام في خصوص وقت المضيق حتى يقع التزاحم بينهما، فإنّ متعلق الأمر طبيعيا الصلاه لا خصوص الفرد المزاحم للإزاله، بل تقرّر في محلّه أنّه لا يكون من باب الترتب أيضا.

الثاني: أن يكون أحدهما تعيينيا و الآخر تخييريا، كما إذا أفطر عامدا في شهر رمضان فوجب عليه الإطعام مخيرا بينه و بين الصيام و العتق و كان مديونا

لمن يطالبه، و ما عنده من المال لا يفي إلا بالإطعام أو أداء الدين، فحينئذ يجب عليه أداء الدين و صرف القدره فيه.

و الجواب عنه ظهر ممّا مرّ آنفاً، فإنّ الإطعام ليس بالخصوص واجبا حتى يزاحم أداء الدين، بل الواجب أحد أمور ثلاثه، و المكلف قادر على امتثال كلا التكليفين بلا تزاحم في البين، فيصرف المال في أداء الدين و يصوم شهرين متتابعين مثلاً.

الثالث: أن يكون أحدهما مشروطاً بالقدره شرعاً، كالصلاه مع الوضوء، و الآخر مشروطاً بالقدره عقلاً، كغسل البدن النجس، فيقدّم الثاني بحكم العقل لو كان عنده ماء لا يمكن إلاّ صرفه في أحدهما، فإنّ القدره فيما يكون مشروطاً بها شرعاً لها دخل في الملاك بحيث لا مصلحه للفعل أصلاً مع العجز، و فيما يكون مشروطاً بها عقلاً لا دخل لها في الملاك أصلاً، فالفعل له مصلحه حتى في حال العجز بحيث لو عجز عنه المكلف تفوته هذه المصلحه، و هذا كالصوم، فإنّه ذو مصلحه حتى في حقّ المريض على ما يستفاد من بعض أدعيه شهر رمضان، فصرف القدره فيما هو مشروط بها شرعاً دون الآخر موجب لتفويت مصلحه الواجب المطلق، و هذا بخلاف العكس، فإنّ صرف القدره في المطلق معجز مولوى عن الآخر، و موجب لعدم صيروره الآخر ذا مصلحه و ذا ملاك، إذ المفروض هو دخل القدره في ملاكه.

و هذا المرجح لا إشكال فيه إلاّ أنّ المثال المذكور لا ينطبق عليه، فإنّ غسل البدن أيضاً مشروط بالقدره شرعاً، إذ العاجز عن الصلاه مع البدن الطاهر تجب عليه الصلاه في البدن النجس، فالأولى هو التمثيل بما إذا وجب عليه صرف الماء لحفظ نفس أو دفع ضرر واجب الدفع، فيتعيّن صرفه فيه دون الوضوء.

الرابع: أن يكون أحدهما أهم من الآخر، كما إذا كان أحد الغريقين نبياً أو وصياً و الآخر مؤمناً، فإنَّ العقل مستقل حينئذٍ بصرف القدره في الأهم، و يكون أمر المهم ساقطاً على القول بعدم إمكان الترتب، أو إطلاقه ساقطاً، فيكون مشروطاً بعدم الاشتغال بالأهم على القول بمعقوليته الترتب.

الخامس: أن يكون أحدهما سابقاً زماناً، كما إذا دار الأمر بين إفتار أول الشهر و آخره، فيجب الصوم في الأول و الإفطار في آخره، لأنه أول الشهر لا يكون عاجزاً عن الصوم، و لا يحكم العقل بحفظ القدره للتكليف المتأخر في مثل المقام، فيبقى إطلاق الدليل على حاله، فأى عذر له في مخالفه التكليف الفعلى مع قدرته على امتثاله؟ و مجرد كونه معجزاً عن امتثال تكليف آخر في المستقبل لا يسوغ عصيان هذا التكليف.

نعم، لو كان التكليف الآتى أهم منه، و جب حفظ القدره له بعصيان السابق في الزمان، كما إذا أكره إماماً على قتل خادم المولى فعلاً أو نفس المولى بعد ساعه، فالعقل مستقل بلزوم قتل الخادم فعلاً لحفظ نفس المولى، و من هذا القبيل التوسط في الأرض المغصوبه لإنقاذ الغريق، فإنه سابق في الزمان على الإنقاذ و مع ذلك لا يحرم بل يجب، حفظاً للقدره على الإنقاذ.

و ليعلم أن الكلام فيما إذا كان كلا التكليفين فعلياً، كمثال الصوم بناء على القول بوجوب صوم الشهر بأجمعه عند دخول الشهر بنحو الواجب التعليقى، لا ما إذا كان الوجوب المتأخر مشروطاً، فإنه خارج عن باب التراحم، كما لا يخفى.

ثم إن جماعه - منهم: شيخنا الأستاذ (١) قدس سره - ألحقوا عدم القدره على

امتنال التكليفين الغيريين بعدم القدره على امتثال التكليفين المستقلين فى كونه من باب التراحم، ففما إذا دار أمر المكلف بين أن يصلّى قائما فلا يقدر على الركوع و السجود إلّا إيماء و أن يصلّى جالسا مع الركوع و السجود، أفتى بعضهم بوجوب الصلاه قائما مومنا للركوع و السجود، نظرا إلى سبق القيام فى الزمان على الركوع و السجود. و بعض بالعكس، نظرا إلى أهمّيه الركوع و السجود.

و صاحب العروه أفتى بالتخير و احتياط بتكرار الصلاه. و هذا الفرع مذكور فى العروه فى مقامين: فى مكان المصلّى و فى القيام(١).

و لشيخنا الأستاذ قدس سرّه حاشيتان متناقضتان كلّ فى مقام، ففى إحداهما أفتى بوجوب الصلاه قائما مومنا، و فى الأخرى بوجوبها قاعدا مع الركوع و السجود.

و التحقيق: أنّ التكليفين غير المستقلين غير ملحقين بباب التراحم، و لا- تعمل فيهما مرجّحات باب التراحم بل داخلان فى باب التعارض.

توضيحه: أنّ القاعده الأوليه عند العجز عن إتيان شىء مما له دخل فى المركب الارتباطى هى سقوط الأمر المتعلّق به، لعدم القدره على المجموع الذى كان مأمورا به، و عدم كون ما هو المقدور مأمورا به، خرجنا عن هذه القاعده فى الصلاه بالإجماع و الضروره و «الصلاه لا تسقط بحال» المستفاد من بعض الروايات، فعلمنا أنّ العجز عن بعض أجزائها مثلا لا يوجب سقوط أصل التكليف بالصلاه، بل تجب الصلاه على العاجز أيضا، و لكن بعد سقوط الأمر المتعلّق بالمجموع لا بدّ من التماس دليل على كون صلاته هى ما عدا غير المقدور من الأجزاء، فإذا راجعنا الأدلّه، نرى أنّ ما دلّ على أنّ التكبيره جزء

١- العروه الوثقى: الشرط السادس من شرائط مكان المصلّى. و فصل فى القيام، المسأله ١٧.

للصلاة مطلق، و بإطلاقه يشمل كلّ صلاه، و هكذا ما دلّ على جزئيه القراءه و الركوع و السجود و التشهد إلى غير ذلك من أجزاء الصلاة و شرائطها مطلق، و مقتضاه جزئيه هذه الأمور و شرطيتها لكلّ صلاه بلا تفاوت بين الصلوات، فإذا عجز عن شيء خاصّ كالقراءه، يعلم بتقييد إطلاق ما دلّ على جزئيتها لكلّ صلاه، فيعلم بأنّ القراءه ليست بجزء لصلاه العاجز عنها، و يبقى إطلاق باقى أدلّه الأجزاء و الشرائط على حاله بالنسبه إليها.

فليس لأحد أن يقول: إنّ العاجز عن القراءه بأى دليل تجب عليه الصلاة بلا قراءه، مشتمله على سائر الأجزاء و الشرائط مع أنّ الأمر بالقراءه، الّذى سقط بالعجز، بعينه هو الأمر المتعلّق بالركوع و السجود و غيرهما، إذ الفرض وحده الأمر و انبساط هذا الواحد على جميع الأجزاء لأنّنا نقول: بعد ما علم أنّ عليه صلاه فى هذا الحال تكفيينا إطلاقات أدلّه أجزاء الصلاة و شرائطها فى إثبات جزئيه غير القراءه لصلاته أيضا.

هذا إذا عجز عن أمر معيّن أو أمور كذلك، أمّا إذا عجز عن أحد أمرين أو أمور كالفرع المزبور، فحيث نعلم بأنّ كلّاً من القيام و الركوع و السجود لا يكون جزءا لصلاته، إذ المفروض عجزه عن ذلك، فيعلم بسقوط أحد الإطالين إمّا إطلاق دليل القيام أو إطلاق دليل الركوع و السجود، فيتعارض الدليلان و يتكاذبان.

و بعبارة أخرى: نعلم بأنّ المجمعول فى حقّ هذا الشخص إمّا الصلاة جالسا مع الركوع و السجود أو الصلاة قائما مومثا لهما، فنعلم بكذب أحد الإطالين، فمقتضى القاعدة هو سقوطهما على ما يأتى إن شاء الله من عدم الرجوع إلى المرجّحات السنديّه فى العامّين من وجه، و أنّ الحكم فيهما فى مورد الاجتماع هو التسايط و الرجوع إلى الأصل العملى، و هو فى المقام

يقتضى البراءة عن جزئيه كل بخصوصه، و نتیجتها هی التخییر.

و لكن ما ذكرنا مختصّ بما إذا كان كلا الدليلين لفظيًا دالًا بالعموم الوضعي أو الإطلاقي، أمّا لو كان أحدهما لبيًا كدليل شرطيّه الاستقرار في الصلاه، و الآخر لفظيًا كدليل الركوع، يقدّم الدليل اللفظي، و هكذا إذا كان أحدهما بالعموم الوضعي و الآخر بمقدّمات الحكمه، يقدّم الوضعي.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ الحقّ مع صاحب العروه في الفرع المذكور من أنّ الحكم هو التخيير، فلا يقاس المقام بتكليفين مستقلّين، لوضوح الفرق بينهما، فإنّ هنا أمرًا واحدًا متعلّقًا بشخص واحد لا- يعلم متعلّقه في مقام الجعل، و أنّه هل هو الصلاه قائمًا أو جالسًا؟ و في فرض العصيان يعاقب بعقاب واحد، و هناك تكليفين مستقلّين متعلّق كلّ منهما بشيء مقدور للمكلّف في نفسه، غاية الأمر أنّه يزاحم امتثال أحدهما امتثال الآخر، و في فرض العصيان يعاقب بعقابين بمعنى العقاب على الجمع في الترك.

فإذا كان المقام من باب التعارض لا التزاحم، فلا وجه لملاحظه مرجّحات باب التزاحم من السبق في الزمان أو الأهمّيّه أو غير ذلك، فيجوز للمكلّف اختيار أيّ منهما شاء، و لا وجه أيضا للاحتياط اللزومي في سعه الوقت كما في العروه.

نعم، وردت روايه في خصوص القيام من أنّه «إذا قوى فليقم»^(١) يستفاد منها أنّ أيّ زمان يكون فيه قادرا على القيام يجب، و إذا عجز يجلس، فعلى هذا لو دار الأمر بين القيام في الركعه الأولى و الجلوس في الثانيه و بين العكس،

١- الكافي ٣: ٤١٠-٣، التهذيب ٢: ١٦٩-٦٧٣، و ٣: ١٧٧-٤٠٠، الوسائل ٥: ٤٩٥، الباب ٦ من أبواب القيام، الحديث ٣.

فلا بدّ من القيام في الأولى و الجلوس في الثانية بمقتضى الرواية.

ثم إنك عرفت أنّ ظهور القرينه مقدّم على ظهور ذيهما بالحكومه أو الورود، لأنّه رافع لموضوع أصاله الظهور في الآخر، و أنّ القرينه المتّصله مانعه عن أصل انعقاد الظهور، و المنفصله مانعه عن حجّيه ما انعقد له ظهور، و رافعه لموضوع أصاله انطباق ظاهر كلام المتكلم لمراده الواقعي، فكلّ ما يحسب عند العرف قرينه بوجوده المتّصل مانع عن انعقاد الظهور، و بوجوده المنفصل رافع لحجّيه الظاهر.

فربما يكون أحد المتعارضين بحسب قرائن شخصيه - كلاميه أو حالتيه - مقدّما على الآخر، لكونه كاشفا عمّا يراد من الآخر، و هذا لا يندرج تحت ضابط كلي، و ما يكون تحت ضابط أمور:

الأول: ما مرّ من أنّ الخاصّ قرينه على ما يراد من العامّ، و أنّ أصاله الظهور فيه رافعه لموضوع أصاله العموم.

الثاني: ما كانت دلالته على العموم بالوضع، كـ «أكرم كلّ عالم» فإنّه مقدّم على العموم الإطلاقي، كـ «لا تكرم الفاسق» سواء كانا شموليين أو بدليين أو مختلفين، لكونه قرينه على خلاف الإطلاق دون العكس، لأنّ حجّيه ظهور المطلق في الإطلاق مبنيه على تماميه مقدّمات الحكمه، و منها: عدم نصب قرينه على الخلاف، و هذا بخلاف العموم الوضعي، فإنّه لا يتوقّف على شيء.

و بتعبير الشيخ قدّس سرّه: دلالة العامّ الوضعي على العموم تنجيزيه، و دلالة المطلق الشمولي على الشمول تعليقيّه (١).

و مراده قدّس سرّه من التنجيز و التعليق على الظاهر - و الله العالم - هو عدم

التوقف على قرينه الحكمه، و عدم التوقف عليها.

و أورد صاحب الكفايه قدّس سرّه فى كفايته و حاشيته على الشيخ قدّس سرّه بأنّ هذا يتمّ فى المتّصل، حيث يمنع العموم الوضعى عن انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، دون المنفصل، إذ بعد انعقاد الظهور للمطلق لا ينقلب عمّا هو عليه، فلا وجه لترجيح العموم الوضعى عليه مع كون كلّ منهما ظاهرا فى العموم(١).

و الصحيح ما أفاده الشيخ قدّس سرّه، فإنّ انعقاد الظهور مع الانفصال مقام، و حجّيه هذا الظهور و كون ظاهره مطابقا للمراد الجدّى مقام آخر. و الأوّل ممّا لا إشكال فيه، و إنّما الكلام فى الثانى، حيث إنّ مجرد كون الكلام ظاهرا فى معنى لا يفيد شيئا ما لم يكن حجّجه عند العقلاء، و هم لا يحكمون بحجّيه ما كان له ظهور عند نصب قرينه منفصله على الخلاف، فإنّ بناءهم على كون ظاهر الكلام مرادا للمتكلّم، و كون مراده الاستعمالى مطابقا لمراده الجدّى معلق على عدم نصب قرينه على الخلاف إلى الأبد، و من المعلوم أنّ ما لم يكن الكلام ظاهرا فى المراد الجدّى لم يكن حجّجه، و لذا لو قال المولى: «أكرم العلماء» و بعد مدّه علمنا من الخارج أنّه لا يريد إكرام العالم الفاسق أو صرّح هو بذلك، لا يشكّ أحد فى سقوطه عن الحجّيه فى العموم، فالمطلق الشمولى المنفصل و إن كان ظاهرا فى العموم إلّا أنّ هذا الظهور مع وجود العموم الوضعى - الّذى هو بمنزله التصريح بإكرام كلّ واحد من أفراد العامّ - ليس بحجّجه، فإنّه يعدّ عرفا بيانا للمراد من المطلق، فيسقط عن الحجّيه بمقدار نصب القرينه على الخلاف، و هو الفاسق العالم، فيحكم بحرمة إكرام الفاسق غير العالم، و يبقى عموم «أكرم كلّ عالم» على حاله و يرتفع التعارض.

١- كفايه الأصول: ٥١٢-٥١٣، حاشيه فرائد الأصول: ٢٧٦.

الثالث: ما ذكره شيخنا الأستاذ قدس سرّه من أنّ المطلق الشمولى مقدّم على المطلق البدلى كـ «لا تكرم الفاسق» و «أكرم عالما» لوجوه:

أحدهما: أنّ تقديم المطلق البدلى مستلزم لإخراج فرد عن تحت حكم المطلق الشمولى دون العكس، فإنّه لا يوجب ذلك، إذ ليس له إلّا فرد واحد، غاية الأمر أنّه يوجب تضيق دائره هذا الفرد الواحد الذى يكون المكلف فى سعه من اختياره على أى صفة كان (١).

و يرد عليه أمران:

أحدهما: أنّ هذا وجه اعتبارى استحسانى لا يصحّ أن يعدّ مرجّحا، فإنّ إخراج الفرد كما يكون خلاف الظاهر كذلك تضيق ما يكون موسعا أيضا خلاف الظاهر، فأى مرجّح لأحدهما على الآخر؟

و ثانيهما: أنّ تقديم المطلق الشمولى أيضا يستلزم الإخراج الفردى، و ذلك لما مرّ فى بحث المطلق و المقيد من أنّ المطلق البدلى كـ «أكرم عالما» له ظهوران: أحدهما بالمطابقه، و هو وجوب إكرام عالم ما، و الآخر بالالتزام، و هو ترخيص تطبيق طبيعى العالم - الذى حكم بإكرام صرف وجوده - على أى فرد شاء المكلف، فتقديم المطلق الشمولى و إن كان لا يخرج فردا عن تحت الحكم الإلزامى إلّا أنّه موجب لخروج الفرد الفاسق من العالم عن تحت الحكم الترخيصى، و هو جواز تطبيق المأمور به على أى فرد يريد المكلف.

ثانيها: أنّ الإطلاق فى كلّ من البدلى و الشمولى و إن كان من جهة مقدّمات الحكمه إلّا أنّ البدلى له مقدّمه أخرى غير ما كان مشتركا مع الشمولى، و هو إحراز عدم تفاوت أفراد العالم فى «أكرم عالما» و تساويها فى حصول

الامتثال بأيّ فرد منها، و هذا بخلاف المطلق الشمولى، ك «لا تكرم الفاسق» فإنه ليس كالبدلى حكما واحدا على موضوع واحد يكون أمر تطبيقه بيد المكلف، بل متكفّل لأحكام عديده حسب تعدّد موضوعاته الخارجيه، فكلّ فرد من الفاسق محكوم بحكم مغاير لحكم الفرد الآخر، و من المعلوم أنّ أفراد الفاسق مختلفه من حيث مراتب الفسق، و الشارع حكم بمقتضى الإطلاق بحرمه إكرام جميع هذه الأفراد المختلفه فى المبعوضيه، كاختلاف مبعوضيه أخذ درهم من الرّبا أو درهمين منه، و اختلاف مبعوضيه قتل المؤمن و المسلم و الذمّي، ففى المطلق الشمولى حيث سرى الحكم إلى جميع الأفراد على اختلاف مراتبها لا وجه لإحراز تساوى الأفراد، و هذا بخلاف البدلى، إذ لا يصحّ إكرام العالم الفاسق إلّا بعد إحراز كونه مساويا للعادل فى حصول الامتثال به، و المطلق الشمولى يمنع عن هذا التساوى(١).

و هذا الّذى أفاده تامّ على تقدير كون التخيير فى المطلق البدلى عقلياً، أمّا على ما اخترناه من كونه شرعيّاً مستندا إلى كون المتكلم فى مقام البيان مع عدم بيان خصوصيه فلا يفرق بينهما من جهة تماميه مقدّمات الحكمه فى كلّ منهما، فالعالم الفاسق يكون مورداً للتعارض، فإنه مساو لغيره فى حصول الامتثال بمقتضى المطلق البدلى الدالّ على التخيير شرعاً، و لا يكون مساويا لغيره، لكونه محرّم الإكرام بمقتضى العموم المستفاد من المطلق الشمولى.

و ممّا يشهد على كون التخيير شرعيّاً أنّه لو لم يكن المطلق البدلى مبتلى بالمعارض، لا إشكال فى حصول الامتثال بأيّ فرد كان و لو احتملنا مدخلية شىء من خصوصيات الأفراد وجوداً أو عدماً فى الحكم، فلو كان إحراز

التساوى لازماً، لما صحَّ التمسك بالإطلاق مع هذا الاحتمال.

ثالثها: أن تقديم المطلق البدلى على الشمولى و بقاءه على إطلاقه متوقّف على عدم كون الشمولى بيانا لعدم تساوى الأفراد فى البدلى فى حصول الغرض، و هو متوقّف على عدم إرادته الإطلاق من الشمولى، و إلّا يكون بيانا، و هو متوقّف على بقاء المطلق البدلى على إطلاقه، فإطلاق المطلق البدلى توقّف على نفسه، و هو دور محال (١).

و هذا بعينه هو الوجه الثانى بتقريب آخر، و تماميته متوقّفه على كون التخيير فى المطلق البدلى عقلياً، و قد عرفت أنه شرعى.

و من الموارد التى قدّم فيها أحد الظهورين المتعارضين لقرينته: ما إذا كان أحدهما عامّاً و الآخر خاصّاً، و دار الأمر بين أن يكون المتأخّر ناسخاً أو يكون الخاصّ مخصّصاً، سواء كان متقدّماً أو متأخّراً. و لا ثمره بالنسبة إلى ما بعد ورود المتأخّر إذا كان المتأخّر خاصّاً، فإنّه على كلّ تقدير يخرج عن حكم العامّ إمّا نسخاً أو تخصيصاً، فلو ورد «أكرم العلماء» ثمّ بعد ذلك ورد «لا تكرم زيدا العالم» لا يجب إلّا إكرام غير زيد من العلماء، سواء كان الثانى ناسخاً للعموم أو مخصّصاً له، و هذا بخلاف ما إذا كان الخاصّ متقدّماً، فإنّ العمل بعد ورود العامّ على طبق العامّ لو كان ناسخاً و على طبق الخاصّ لو كان مخصّصاً.

و كيف كان فذكروا لتقديم الخاصّ و تعيّن التخصيص أمورا:

منها: قلّه النسخ و شيوع التخصيص.

و منها: أنّ التعارض بين ظهور الخاصّ المتقدّم فى الاستمرار و ظهور العامّ المتأخّر فى الاستغراق، و الخاصّ قرينه منفصله على عدم إرادته الاستغراق

و أورد شيخنا الأستاذ قدس سره بأنّ الدليل الواحد لا يعقل أن يكون بنفسه متكفلاً لبيان الحكم و بيان استمراره، فإذا لا يكون الاستمرار إلّا مستفاداً من استصحاب عدم النسخ، و من المعلوم أن لا وجه للتقديم لو كان استمرار حكم الخاصّ مستفاداً من الاستصحاب، فإنّه أصل عملي، و ظهور العموم في الاستغراق حاكم عليه، فتقديم الخاصّ ليس من باب كونه ظاهراً في الاستمرار، بل من باب أنّه بنفسه قرينه منفصله على ما يراد من العامّ جدّاً، و معه لا يكون ظهور العامّ في الاستغراق حجّه حتى يكون ناسخاً له، كما أنّه لو كان الخاصّ متأخراً أيضاً يكون كذلك.

و لا- قبح في تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كان عن مصلحة في التأخير، ضروره أنّ قبحه ليس كقبح الظلم الّذى لا يقبل التخصيص، بل يكون كقبح الكذب ربّما يصير في بعض الموارد واجبا(١).

هذا، و لنا كلام في المقام لا نتعرّض له، لأنّ هذا البحث عندنا لغو من أصله، و لا تترتب عليه ثمره بمقدار ذره، و ذلك لأنّ موضوع هذا البحث هو مقام الإثبات، و النسخ و التخصيص راجعان إلى مقام الثبوت، بمعنى أنّ الدليل المتأخّر لو كان دالّاً على أنّ الشىء الفلانى من الآن حكمه كذا في الشريعة المقدّسه و لم يكن ناظراً إلى ما قبل زمان الورد، لكان لهذا البحث مجال، لكنّ الأمر ليس كذلك بالضرورة، فإنّ المعصوم عليه السّلام لا يبيّن إلّا حكم الشىء من أوّل جعله لا من حين بيانه، و لذا لو سأله أحد عن حكم الصلاة في غير المأكول، يجيب بأنّه «تجب إعادتها» و «يعيد صلاته» و لا يقول: إنّ هذا حكم ما سيأتى

لا ما مضى.

ثمّ - بعد التكلّم فى التنافى بين الدليلين، و الفرق بين التنافى من جهة التراحم و التنافى من جهة التعارض، و بيان ما تقتضيه القاعدة فى باب التراحم من الترجيح أو التخيير، و فى باب التعارض من الترجيح لو كان أحدهما أظهر، و التساقت لو لم يكن - يقع الكلام فى تعارض أكثر من دليلين، و أنّه هل لا بدّ من ملاحظه النسبه - لو كان بعضها عامًا و بعضها خاصًا - قبل العلاج أو بعده؟

و يسمّى هذا البحث ببحث انقلاب النسبه.

و صاحب الكفايه قدّس سرّه أنكره، نظرا إلى أنّ النسبه إنّما هى بملاحظه الظهورات، و تخصيص العامّ بمخصّص منفصل - و لو كان قطعيا - لا ينتلم به ظهوره و إن انتلمت به حجّيته (١).

و لنقدّم مقدّمه تهدم أساس هذا الإنكار، فنقول: إنّ للفظ دلالات ثلاثا:

الأولى: الدلاله التصوريّه المسماه عند القوم بالدلاله الوضعيه، و هى دلالة اللفظ على معناه و لو كان صادرا عن لافظ بلا شعور و اختيار، أو علم أنّه لم يكن قاصدا لمعناه، كما إذا قال: «الكلمه إمّا اسم كأسد، أو فعل كضرب، أو حرف كمن» فإنّه فى هذا المقام لم يقصد من ألفاظ «أسد» و «ضرب» و «من» إلّا ألفاظها و لم يرد معناها.

الثانيه: دلالة اللفظ على أنّ المتكلّم به فى مقام تفهيم معناه، المسماه عند القوم بالدلاله التصديقيه، و عندنا بالدلاله الوضعيه، لما قرّناه فى محلّه من أنّ الأولى دلالة أنسيه ناشئه من أنس المخاطب بالمعنى، فبمجرّد تصوّره أو سماعه ينتقل إلى معناه، و أمّا الدلاله الوضعيه فهى الدلاله الثانيه، لأنّ حقيقه

الوضع عندنا هو التعهد، و أنه متى ما تكلم بكلمه كذا أراد تفهيم معنى كذا.

الثالثه: دلالة اللفظ على أن ما قصد تفهيمه هو مراده الجدوى. و بعبارة أخرى: دلالته على مطابقه المراد الجدوى للمراد الاستعمالي. هذه أقسام الدلالات.

و لا ريب فى أن الأولى منها لا تتلم بالقرينه المتصله و لا بالمنفصله، كما لا ريب فى أن الثانية تتلم بالقرينه المتصله، فإذا قال: «أكرم العلماء إلّا زيدا» لا يدلّ العامّ فى هذا الكلام على العموم، و لا يكون كاشفاً مع احتفاه بقرينه «إلّا زيدا» عن قصد المتكلم تفهيم العموم، و حينئذ يرتفع موضوع الدلالة الثالثه، فلا تدلّ هذه الجملة على أن المتكلم أراد العموم جداً، فإنّ الثالثه متوقّفه على دلالة اللفظ على قصد المتكلم تفهيم العموم، فبدونها لا موضوع للدلالة الثالثه.

و أما بالقرينه المنفصله - بأن قال منفصلاً عن قوله: «أكرم العلماء»:

«لا تكرم زيدا» - فلا تتلم الدلالة الثانية، و إنّما تتلم بذلك الدلالة الثالثه، و هى دلالة على أن ما قصد تفهيمه من العموم مطابق لمراده الجدوى - و ما يكون من بناء العقلاء هى هذه الدلالة الثالثه، و عند القوم الثانية و الثالثه كلتاهما من بناء العقلاء، و ليس لنا شغل فى إثبات ذلك، لعدم دخله فيما يهّمنا - و حينئذ نقول:

إن كان المراد من القول المعروف: «إنّ الظهور لا يتلم بالقرينه المنفصله و إنّما تتلم بها حجّيته» أنّ الدلالة الثانية لا تتلم، و إنّما تتلم الدلالة الثالثه، فالأمر كما ذكرنا، و لازم ذلك هو انقلاب النسبه.

و إن كان المراد أنّ شيئاً من الدلالات الثلاث لا يتلم حتى الثالثه منها، فهو غير صحيح، إذ لا وجه - بعد عدم انثلامها - لعدم الحجّيه، فإنّ الحجّيه هى بمعنى صحّحه احتجاج المولى على عبده، و العبد على مولاه، و من الواضح أنّ موضوعها هو الدلالة الثالثه، فهى دائره مدارها وجودا و عدما، فلو علم بقرينه

منفصله أنّ المولى لم يرد من كلامه العموم، لم يصحّ للعبد- عند العقلاء- أن يحتجّ على المولى عند إكرامه زياداً بـ «أنّك أتيت بكلام عامّ شامل له» وهكذا لا يصحّ للمولى أن يحتجّ على عبده بعموم كلامه لو لم يعمل به.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ اللازم في باب التعارض هو ملاحظه النسبه بين الدليلين أو الأدلّه بعد الفراغ عن دليئيه كلّ في نفسه، وإلا فلا معنى لملاحظه النسبه بين ما هو حجّه و دليل و ما ليس بهما، فإذا فرض العلم بعدم حجّيه العامّ في العموم بواسطة قرينه منفصله، فالعامّ و إن لم ينثلم ظهوره في العموم بذلك بمعنى أنّ الآن أيضا ظاهر في أنّ المتكلّم كان في مقام تفهيم العموم و استعمال اللفظ في العموم إلّا أنّ دلالتّه الثالثه و ظهوره في أنّ المراد الجدّى مطابق للمراد الاستعمالي زالت و ارتفعت بالقرينه المنفصله، و لا- يحكم العقلاء بحجّيته في العموم، فلا- معنى لملاحظه النسبه بين هذا العامّ الّذى لا يكون حجّه في العموم مع مجموع المخصّصات، بل لا بدّ من تخصيص العامّ أوّلا بالمخصّص القطعى ثمّ بعد العلاج ملاحظه النسبه. و لعمري هذا واضح لا ستره عليه.

و ما أفاده شيخنا الأستاذ قدّس سرّه في المقام و في بحث الترتّب من أنّ تصوّره ملازم لتصديقه كما أفاده.

ثمّ إنّ تعارض أكثر من دليلين - سواء استلزم انقلاب النسبه أو لا - له صور:

الأولى:

ما إذا كان هناك عامّ له مخصّصان، و هي على أقسام ثلاثه و لا رابع لها، إذ النسبه بين الخاصّين إمّا هي التباين أو العموم و الخصوص من وجه أو العموم و الخصوص مطلقا.

أمّا الأولى: فكما إذا قال: «أكرم العلماء» و ورد أيضا «لا تكرم البصريين

منهم» و فى دليل آخر «لا تكرم البغداديين منهم» و لا بدّ فى هذا القسم من تخصيص العامّ بكليهما، و النسبه باقيه على حالها بعد التخصيص بكلّ منهما، فإنّ العالم غير البصرى أعمّ مطلقا من العالم البغدادى، و العالم غير البغدادى أيضا أعمّ مطلقا من العالم البصرى، فنسبه العامّ إليهما لا تنقلب، خصّص بأحدهما أو بكلّ منهما.

و لكن هذا إذا بقى للعامّ بعد تخصيصه بمجموع المخصّصين مقدار يمكن انتهاء التخصيص إليه، فلو لم يبق له مورد أو بقى بمقدار يقبح انتهاؤه إليه، تقع المعارضه بين الأدلّه الثلاثه، فإنّ كلّا منها نصّ فى بعض مدلوله، فيعلم إجمالا بكذب أحدها، مثلا: إذا وصل بطريق موثوق به إلى العبد أنّ المولى أمرك ببيع جميع كتبه، و أخبره ثقّه آخر بأنّ المولى قال: «لا تبع كتب الأصول و اجعلها وقفا للطلّاب» و أخبره أيضا ثقّه آخر بأنّه قال: «لا تبع كتب الفقه و ملكها للطلّاب مجاناً» و فرضنا أن ليس للمولى كتاب غير كتب الفقه و الأصول، أو إذا كان فهو كتاب واحد مثل «المنجد» فالعلم الإجمالى حاصل بكذب أحد هذه الأخبار الثلاثه، إذ صدور العامّ فقط ممكن، و صدوره مع أحد المخصّصين أيضا ممكن، و صدورهما بدون العامّ أيضا ممكن، فلا علم إلّا بكذب أحدها، فيعارض كلّ اثنين منها الثالث، فلا بدّ من طرح واحد منها لا محاله، فإن كان الجميع متساويه، فهو مخير فى طرح أىّ منها شاء، و إن كان أحدها أضعف من الآخرین، فلا بدّ من طرحه دونهما، و إن كان الاثنان منها متساويين و الثالث أقوى منهما، فلا بدّ من الأخذ بالأقوى، و مخير فى أخذ أحد المتساويين.

و بالجمله، لا مناص عن طرح واحد إمّا تعيّن لو كان أضعف من غيره و إمّا تخيرا بينه و بين ما يكون مساويا له.

و من ذلك ظهر عدم تماميه ما أفاده صاحب الكفايه فى حاشيته على الرسائل فى المقام من أنّ العامّ لو كان أقوى من أحد الخاصّين و أضعف من الآخر، فالحكم هو التخيير بين الأخذ به و الأخذ بهما، لمعارضته لهما و عدم أقوائته عن كليهما(١)، لما ذكرنا من أنّ المعارضه ليست بين العامّ و بين الخاصّين فقط، بل كما أنّ العامّ معارض لهما كذلك العامّ مع أحد الخاصّين أيضا معارض للآخر، فالتعارض بين كلّ اثنين منها و الثالث، فإذا كان أحد الخاصّين أضعف من العامّ و من الخاصّ الآخر، يتعيّن طرح الأضعف، و الأخذ بالعامّ و الخاصّ الأقوى من العامّ و الخاصّ الآخر.

و أمّا القسم الثانى: فهو كما إذا ورد «أكرم العلماء» و ورد أيضا «لا تكرم النحويين» و أيضا «لا تكرم الصرفيين» فإنّ النسبه بين العامّ و كلّ من الخاصّين عموم مطلق و لكنّها بين نفس الخاصّين عموم من وجه، و الحكم فى هذا القسم أيضا هو تخصيص العامّ بكلّ منهما، لعدم وجود مرجّح لتقديم أحدهما، ثمّ ملاحظه النسبه بين العامّ المخصّص و الخاصّ الآخر، فإنّ العامّ بحسب ظهوره فى أنّ المراد الجدّى مطابق للمراد الاستعمالى كان شاملا لجميع العلماء على اختلاف أنواعهم و أصنافهم و أشخاصهم، و كلّ من الخاصّين، له كاشفّيه عن عدم مطابقه الإراده الجدّيه للإراده الاستعماليه فى بعض مدلول العامّ، و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

فإن قلت: إذا ورد أحد الخاصّين أوّلا ثمّ الآخر، فالعامّ بعد ورود الخاصّ الأوّل لا يبقى له ظهور فى أنّ العموم مراد جدّى، فلا يكون حجّجه فى العموم، فلا بدّ من ملاحظه العامّ- بعد تخصيصه بالأوّل- و الخاصّ الآخر، لا قبل

ذلك، ضروره أنّ غير الحجّه لا- يعارض الحجّه، و حينئذ ربّما تنقلب النسبه إلى عموم من وجه كما في المثال، فإنّ العالم غير النحوى ربّما يكون صرفيّا و ربّما لا يكون، كما أنّ العالم الصرفي ربّما يكون نحوياً أيضاً و ربّما لا يكون.

قلت: تقدّم زمان الصدور لا يوجب ذلك بعد ما كان كلّ من المتقدّم و المتأخّر كاشفا عن ثبوت الحكم من حين صدور العامّ، فزمان الكاشف و إن كان مختلفاً إلّا أنّ زمان المنكشف واحد، و هذا كما إذا وصل كتاب من المولى إلى عبده أمره فيه ببيع جميع كتبه، ثمّ وصل كتاب آخر أمره بوقف ما كان جلده أحمر من كتبه، و كتاب آخر وصل إليه بعد ذلك الكتاب نهاه فيه عن بيع كتب الفقه، و فرض أنّ النسبه بين النوعين من الكتاب عموم من وجه، فإنّه لا يشكّ في أنّ المولى لم يرد من العامّ جدّاً بيع جميع الكتب حتى كتب الفقه و ما كان أحمر الجلد بل أراد غير هذين النوعين.

نعم، لو كان التخصيص بمقدار يقبح انتهاؤه إليه، يقع التعارض، و يأتي الكلام السابق في القسم الأوّل حرفاً بحرف.

و أمّا القسم الثالث: فهو كما إذا ورد أن «لا ضمان في العاربه» و ورد أيضاً «في عاربه الذهب و الفضة ضمان» و ورد أيضاً «في عاربه الدينار و الدرهم ضمان» و الحكم في هذا القسم أيضاً كسابقه هو تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين: الخاصّ الأعمّ، و الخاصّ الأخصّ بعين البيان السابق، و لا وجه لتقديم الخاصّ الأخصّ و تخصيص العامّ به أولاً، لخروجه عنه على كلّ تقدير، ثمّ ملاحظه النسبه بين العامّ و الخاصّ الأعمّ حتى تنقلب النسبه أحياناً كما في المثال، لما عرفت من أنّ كلّاً منهما كاشف عن عدم مطابقه ظهور العامّ في المراد الجدّي بالإضافه إليه و لا تنافى بينهما.

نعم، لو كان المخصّص الأخصّ متّصلاً بالعامّ، تصير النسبه بينه و بين

الخاصّ الأعمّ عموماً من وجه، مثلاً: نفرض أنّه ورد «لا ضمان في العاربه إلّا الدرهم و الدينار» و ورد أيضاً «أنّ في عاربه الذهب و الفضة ضماناً» فمورد الاجتماع هو الذهب و الفضة غير المسكوكين، و حينئذ يرجع إلى القاعده في العامّين من وجه من التساقت و الرجوع إلى الأصل العملي أو الرجوع إلى المرجّحات إذا لم يكن عامّ فوقهما.

و أمّا إن كان، كما إذا ورد «لا ضمان في العاربه» فشيخنا الأستاذ قدّس سرّه التزم بأنّه لا يصحّ تخصيصه بدليل «في عاربه الذهب و الفضة ضمان» بتقريبين:

أحدهما: أنّ العامّ أيضاً بعد ما علم - باستثناء الدرهم و الدينار منه في دليل آخر - عدم إرادته العموم منه يكون طرفاً للمعارضه و تكون النسبه بينه و بين «في عاربه الذهب و الفضة ضمان» عموماً من وجه، فلا وجه لتخصيصه به.

ثانيهما: أنّ المخصّص الأعمّ لكونه مبتلى بالمعارض لا يصلح لأن يخصّص العامّ، لعدم حجّيته بسبب المعارضه، فما لا يكون حجّه كيف يخصّص العامّ الّذى يكون حجّه في العموم ما لم تقم حجّه أقوى على خلافه؟! (١) و ما أفاده ثانياً و إن كان تامّاً إلّا أنّ ما أفاده أوّلاً من كون العامّ أيضاً طرف المعارضه غير تامّ، فإنّ «لا ضمان في العاربه» عامّ ورد عليه مخصّصان، فلو لم يكن تعارض بين المخصّصين، لكننا نخصّص العامّ بكليهما، و لكن في المقام حيث تكون بين الخاصّين معارضه لا يدخل في تلك الكبرى، فلا بدّ من الرجوع إلى ما تقتضيه القاعده في العامّين من وجه من التساقت أو تقديم ذى المزيّه إن كان، و التخيير إن لم يكن، على الخلاف الآتى عن قريب إن شاء الله.

فإن قلنا بالتساقط، يرجع إلى العموم الفوق، و يحكم بعدم الضمان في مورد الاجتماع، و إلا فيخصيص العام بما قدم تعيينا أو تخيرا. هذا ما تقتضيه القاعده في المقام.

و الأولى التكلم في هذا الفرع- الذي ذكرناه مثلا- مختصرا، فنقول: ليس في روايات العاريه ما استثني فيه الدرهم و الدينار معا، بل بعضهما مضمونه أن لا ضمان في العاريه إذا لم يكن فيها شرط إلا الدرهم(١). و بعضها أن لا ضمان في العاريه إذا لم يكن فيها شرط إلا الدينار(٢) و هما- بعد الجمع بينهما بتقييد إطلاق كل منهما بالآخر- بمنزله روايه واحده استثني فيها الدرهم و الدينار معا.

و هنا روايه أخرى مضمونها أن في عاريه الذهب و الفضة ضمانا(٣).

و روايه ثالثة مضمونها أن لا ضمان في العاريه(٤). و على ذلك يكون المقام من صغريات تلك الكبرى.

و لكن شيخنا الأستاذ قدس سره في دوره السابقه خصص العام بالدليل المثبت للضمان في مطلق الذهب و الفضة مع جعله أيضا من أطراف المعارضه، لنكته هي: أن تقديم العام الذي تكون نسبه- بعد عدم إرادته العموم منه بالقياس إلى الدرهم و الدينار- مع ما يدل على أن في عاريه الذهب و الفضة ضمانا عموما من

١- التهذيب ٧: ١٨٤-٨٠٨، الوسائل ١٩: ٩٦-٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ٣.

٢- الكافي ٥: ٢٣٨-٢، التهذيب ٧: ١٨٣-٨٠٤، الاستبصار ٣: ١٢٦-٤٤٨، الوسائل ١٩: ٩٦، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ١.

٣- الكافي ٥: ٢٣٨-٣، الفقيه ٣: ١٩٢-٨٧٤، التهذيب ٧: ١٨٣-٨٠٦ و ١٨٣-١٨٤-٨٠٧، الاستبصار ٣: ١٢٦-٤٥٠، الوسائل ١٩: ٩٦ و ٩٧، الباب ٣ من أبواب كتاب العاريه، الحديث ٢ و ٤.

٤- التهذيب ٧: ١٨٢-٧٩٨، الاستبصار ٣: ١٢٤-٤٤١، الوسائل ١٩: ٩٣، الباب ١ من أبواب كتاب العاريه، ذيل الحديث ٦.

وجه، و الحكم بعدم الضمان إلّا في عاربه الدرهم و الدينار موجب لتقييد إطلاق الدليل الآخر- أي «في عاربه الذهب و الفضة و الضمان»- بالفرد النادر، فإنّ عاربه الدرهم و الدينار نادره جدّاً، بخلاف عاربه غيرهما من الذهب و الفضة، فإنّها كثيره شائعته (١).

و في دوره الأخير جعل المقام من قبيل ما إذا كان عامّ ورد عليه مخصّصان، و حكم بلزوم تخصيص العامّ بكليهما، و أنّ مقتضى القاعده هو الحكم بالضمان في مطلق الذهب و الفضة و لو لم تكن تلك النكته أيضاً (٢).

و ما أفاده قدّس سرّه في دوره السابقه من تقديم ما يثبت الضمان في عاربه مطلق الذهب و الفضة، للنكته المذكوره فكما أفاده و إن كان ما ذكره من كون العامّ أيضاً من أطراف المعارضه ليس بوجيه كما عرفت.

و أمّا ما أفاده في دوره الأخير فلا وجه له أصلاً، لوضوح الفرق بين المقام و بين ما كان عامّ ورد عليه مخصّصان بينهما عموم من وجه، و هو أنّ المخصّصين في المقام بينهما تعارض في المدلول، فيثبت أحدهما في مورد الاجتماع ما ينفيه الآخر، بخلافهما هناك، فإنّ مورد الاجتماع- و هو النحويّ الصرفيّ في المثال السابق- له حكم واحد و هو حرمة الإكرام، فهو محكوم بحرمة الإكرام في كلا- الخاصّين، فكم فرق بينه و بين المقام الّذى يكون مورد الاجتماع فيه- و هو عاربه الذهب و الفضة غير المسكوكين- محكوما بالضمان في أحدهما و بعدمه في الآخر.

و المتحصّل ممّا استفدناه من روايه العاربه أنّ عاربه الذهب و الفضة فيها الضمان مطلقاً اشترط أو لم يشترط، كانا مسكوكين أو لا، و عاربه غيرهما فيها

١- فوائد الأصول: ٧٤٨-٧٥٠.

٢- أجود التقريرات ٢: ٥٢٠-٥٢٢.

ضمان إن اشترط فيها وإلا فلا.

الصورة الثانية من صور تعارض أكثر من دليلين:

ما إذا كان هناك عامان بينهما عموم من وجه، ومخصّص، وهي أيضا على أنحاء:

الأول: أن يكون المخصّص مخرجا لمادّة الاجتماع، كما إذا كان أحد العامّين «لا تكرم الفساق» و العامّ الآخر «أكرم العلماء» و الخاصّ «يستحبّ - أو - يكره - أو - يجوز إكرام العالم الفاسق» فكلّ من العامّين يخصّص بهذا الخاصّ، فينحصر مورد «أكرم العلماء» بالعالم العادل، و مورد «لا تكرم الفساق» بالفاسق غير العالم، فيرتفع التعارض بينهما، و تنقلب النسبة إلى التباين.

الثاني: أن يكون المخصّص مخرجا لمادّة الافتراق في أحد العامّين بأجمعها، كما إذا كان أحد العامّين «يستحبّ إكرام العلماء» و العامّ الآخر «يحرم إكرام الفساق» و الخاصّ «يجب إكرام العالم العادل» فيخصّص «يستحبّ إكرام العلماء» و ينحصر مورده بالعالم الفاسق، فيصير أخصّ مطلقا من «يحرم إكرام الفساق» و تنقلب النسبة إلى العموم المطلق.

الثالث: أن يكون المخصّص مخرجا لبعض أفراد مادّة الافتراق لا مخرجا لها بتمامها و كمالها، كما إذا كان المخصّص في المثال السابق «يجب إكرام العالم العادل الهاشمي» فيخصّص «يستحبّ إكرام العلماء» به، و ينحصر مورده بالعالم الفاسق الهاشمي أو العادل غير الهاشمي أو الفاسق غير الهاشمي، فتصير نسبته مع «يحرم إكرام الفساق» عموما من وجه، و مادّة الاجتماع هي العالم الفاسق، هاشميا كان أو غيره، فإنّه مستحبّ الإكرام بمقتضى أحدهما، و محرّم الإكرام بمقتضى الآخر.

الرابع: ما إذا أخرج المخصّص مادّتي الافتراق في كلا العامّين بأن كان أحد العامّين «يستحبّ إكرام العلماء» و العامّ الآخر «يكره إكرام الفساق»

و مخصّص ص دَلّ على وجوب إكرام غير الفاسق من العلماء، و مخصّص ص آخر دَلّ على حرمة إكرام غير العالم من الفسّاق، و حينئذ يكون مورد الاجتماع - و هو العالم الفاسق - محكوماً بحكمين متضادّين: استحباب إكرامه و كراهته.

و ظاهر كلام شيخنا الأستاذ قدّس سرّه في هذا القسم بل صريحه هو تخصيص العامّين، و معاملة التعارض في خصوص مادّه الاجتماع (١).

و لكنّ الصحيح وقوع المعارضه بين الجميع، للعلم إجمالاً بكذب أحد هذه الأربع، فيرجع إلى قاعده باب التعارض.

الصورة الثالثة: ما إذا كان عامان بينهما التباين، و مخصّص.

و هي على قسمين:

أحدهما: أن يكون المخصّص مخصّصاً لأحد العامّين دون الآخر،

كما إذا كان أحد العامّين «أكرم البغداديين» و العامّ الآخر «لا تكرم البغداديين» و المخصّص ص «يجب إكرام العالم البغدادى» فيخصّص ص «لا تكرم البغداديين» به و ينحصر مورد بالبغدادى غير العالم، فتقلب النسبه بعد هذا التخصيص إلى العموم المطلق، فيخصّص «أكرم البغداديين» بالعامّ الآخر الذى صار أخصّص مطلقاً منه، و كان مفاده بعد العلاج «لا تكرم البغداديين غير العالمين».

و من هذا القبيل إرث الزوجه من العقار، فإن طائفه من الروايات دلّت على أنّها لا ترث من العقار (٢)، و طائفه أخرى على أنّها ترث من العقار (٣)، و روايه مقطوعه لابن أذينة تدلّ على أنّها ترث إن كان لها ولد (٤)، فيخصّص

١- أجود التقريرات ٢: ٥٢٠.

٢- انظر الوسائل ٢٦: ٢٠٥-٢١٢، أحاديث الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج.

٣- الفقيه ٤: ٢٥٢-٨١٢، التهذيب ٩: ٣٠٠-١٠٧٥، الاستبصار ٤: ١٥٤-٥٨١، الوسائل ٢٦: ٢١٢-٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ١.

٤- الفقيه ٤: ٢٥٢-٨١٣، التهذيب ٩: ٣٠١-١٠٧٦، الاستبصار ٤: ١٥٥-٥٨٢، الوسائل ٢٦: ٢١٣، الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج، الحديث ٢.

ما دلّ على أنّها لا ترث بها، و بعد ذلك يصير أخصّ مطلقاً ممّا دلّ على أنّها ترث، و فى هذا الفرع خصوصيات ليس هنا محلّ ذكرها و الغرض مجرد التمثيل.

ثانيهما:

أن يكون مخصّصان كلّ منهما يخرج مقداراً من أحد العامّين غير ما يخرج الآخـر بحيث يكون بينهما عموم من وجه، كما إذا كان أحد المخصّصين «لا يجب إكرام الفاسق البغدادي» و الآخر «لا يحرم إكرام البغدادي الفاسق الهاشمي» فيخصّص «أكرم البغداديين» بالأول و «لا تكرم البغداديين» بالثاني، و بعد التخصيص تصير النسبة عموماً من وجه، و مادّه الاجتماع هى الجاهل العادل البغدادي، فإنّه واجب الإكـرام بمقتضى وجوب إكرام البغدادي غير الفاسق، و محرّم الإكـرام بمقتضى حرمة إكرام البغدادي غير العالم، فيعمل على قاعده المتعارضين بالعموم من وجه.

و بالجمله، الميزان الكلّي فى تعارض أكثر من دليلين ابتداء هو أن ينظر، فإن علم بكذب أحدها، يقع التعارض بين الجميع، و إلّا فيجمع بينها جمعاً عرفياً إن أمكن، سواء انقلبت النسبة أو لا، و تشعب من هذا فروع يظهر حكمها ممّا ذكر.

فصل:

أشاره

قد ذكرنا أنّ التعارض إنّما يكون فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي، و هو إمّا أن يكون بنحو التباين أو العموم من وجه، لا إشكال في عدم سقوط المتعارضين بالعموم من وجه في مادّتي الافتراق عن الحجّيته، و لم يقل أحد بذلك فيما نعلم، و ليس لأحد أن يقول به، فإنّ رفع اليد عن الدليل بالمرّه بعد حجّيته و عدم تعارضه بمجرّد عدم إمكان العمل بمقدار من مدلوله بلا وجه.

و أمّا المتباينان فعلى أقسام:

الأول: ما يكون كلّ منهما مقطوع الصدور،

فالتعارض يقع بين الظهورين، مثلاً: إذا علم بصدور كلّ من «أكرم العلماء» و «لا تكرم العلماء» أو «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» يعلم إجمالاً بإرادته خلاف الظاهر من أحدهما، فأصالة الظهور في كلّ منهما تعارض أصالة الظهور في الآخر، لعدم إمكان التعبد بكلا الظهورين، فيصيران في حكم المجمل.

و لا يجوز التأويل و الجمع بينهما بحمل أحدهما على شىء، و الآخر على شىء آخر على ما هو ظاهر الشيخ (١) قدّس سرّه، فإنّ المراد غير معلوم، و لا بدّ في تعيينه من ظهور أو قرينه خارجيه، و لا يمكن تعيينه من عندنا، فإنّه افتراء على الله. و هذا الكلام المعروف من أنّ «الجمع مهما أمكن أولى من الطرح» كلام شكيل لا معنى له لو كان المراد منه الجمع التبرّعى أو التورّعى - كما في بعض

التعابير - بل الجمع بلا قرينه عرفيه، و حمل كلام الشارع على شىء، و تأويله من عندنا على خلاف الورع.

نعم، لو كان لأحد مقطوعى الصدور أو كليهما قدر متيقن يعلم إرادته من الخارج، يؤخذ به، و لكن هذا من جهة القطع الخارجى، و لا ربط له بدلاله اللفظ.

الثانى: أن يكون أحدهما مقطوع الصدور و الآخر مظنون الصدور،

فيقع التعارض بين ظهور مقطوع الصدور و سند مظنون الصدور بما له من الظهور لا مجرد السند، فإنّ السند الساذج لا معنى للتعبّد به، و لا يمكن الأخذ لا بظهور مقطوع الصدور و لا بسند مظنون الصدور.

لكن هذا مجرد فرض، فإنّنا مأمورون بطرح ما خالف الكتاب و السنّه المتواتره أو القطعيه، و ضربه على الجدار، و القدر المتيقن من هذه الأخبار الآمره بالطرح هو ما كان مخالفا للكتاب و السنّه بنحو التباين.

الثالث: أن يكون كلاهما مظنون الصدور،

فالتعارض يقع بين سند كلّ منهما بما له من الظهور و سند الآخر كذلك، و القاعده فيه أيضا هى التساقت كما مرّ، فالقاعده الأولى فى الدليلين المتعارضين بنحو التباين هى التساقت، لكنّه فى غير الخبرين المتعارضين، و أمّا فيهما فمضافا إلى عدم التساقت و وجوب الأخذ بأحدهما تعيينا أو تخيرا قد دلّت عليه الأخبار الكثيره، و هى - على ما فى الكفايه - على طوائف:

منها: ما دلّ على التخيير مطلقا، كخبر الحسن بن الجهم (١)، و خبر

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٤-٢٣٣، الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

الحارث بن المغيرة (١) و مكاتبه عبد الله بن محمد (٢) و مكاتبه الحميري (٣) و غير ذلك.

و منها: ما دلّ على التوقّف مطلقاً (٤).

و الظاهر: أنه إن أراد بذلك ما دلّ على وجوب التوقّف في الشبهه، فهي - على تقدير تسليم دلالتها - عامه للخبرين و غيرهما، فتخصّصها أخبار التخيير في الخبرين المتعارضين، بالشبهه في مورد غيرهما. و لم يكن لنا غير أخبار التوقّف في مطلق الشبهه خبر دلّ على التوقّف في خصوص الخبرين المتعارضين.

نعم، في مقبوله عمر بن حنظله بعد فرض السائل تساوى الخبرين من جميع الجهات أمر الإمام عليه السّلام بإرجاء الواقعه حتى يلقى إمامه (٥)، و لكنّه في مورد لا - بدّ من التوقّف فيه، إذ مورده مورد المخاصمه، و لا معنى للحكم بالتخيير في فرض التساوى بين الخبرين، فإنّه لا يرفع النزاع، بداهه أنّ كلّاً من المتخاصمين يختار ما يوافق ميله إذا كان مخيراً في الأخذ بأيّ الخبرين شاء.

و إن أراد بما دلّ على التوقّف ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعه بن

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٤-٢٣٤، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤١.

٢- التهذيب ٣: ٢٢٨-٥٨٣، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٤٤.

٣- الاحتجاج ٢: ٥٦٩-٣٥٥، الوسائل ٢٧: ١٢١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣٩.

٤- انظر: الوسائل أحاديث الباب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

٥- الكافي ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٦-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات

القاضي، الحديث ١.

مهران، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالأخذ به، و الآخر ينهانا؟ قال عليه السلام: «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأل» قلت: لا بد أن نعمل بواحد منهما، قال عليه السلام: «خذ بما خالف العامه» (١)، فيرد عليه أولا: أن هذا الخبر أمر أولا بالتوقف ثم بعد ما قال الراوى: «لا بد أن نعمل بواحد منهما» أمر بالأخذ بما خالف العامه، و هو مخالف لمقبوله عمر بن حنظله، حيث أمر فيها بالتوقف بقوله: «فأرجه حتى تلقى إمامك» بعد ذكر مرجحات، منها: مخالفه العامه. و العمل على المقبوله، لكونها معمولا بها عند الأصحاب.

و ثانيا: أنه مختص بزمان الحضور، و لا دلالة له على وجوب التوقف فى زمان الغيبه أيضا.

و من الغريب ما أفاده شيخنا الأستاذ قدس سره فى المقام من تقييد مطلقات التخير بما دلّ على التوقف فى زمان الحضور (٢)، فإن بعض روايات التخير - كخبر الحارث بن المغيرة - مورده زمان الحضور، و القدر المتيقن من الباقي منها هو زمان الحضور، فكيف يمكن صرفه إلى زمان إلى الغيبه، المتأخر عن زمان سؤال الراوى بكثير!؟

و منها: ما دلّ على الأخذ بما هو موافق للاحتياط، و لا يكون فى أخبار الباب ما يدلّ على ذلك إلا خبر غوالى اللثالى، حيث أمر فيه - بعد ذكر مرجحات - بالأخذ بما فيه الحائطه (٣).

١- الاحتجاج ٢: ٢٦٥-٢٣٥، الوسائل ٢٧: ١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٢.

٢- فوائد الأصول ٤: ٧٦٤-٧٦٥.

٣- غوالى اللثالى ٤: ١٣٣-٢٢٩، مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢.

و قد خدش فى كتابه و مؤلفه. و ذكر الشيخ قدس سره أنه خدش فيه من ليس دأبه الخدشه فى الروايات (١). و الظاهر أنه أراد به صاحب الحدائق (٢).

و أمّا أخبار التوقّف فى مطلق الشبهه فلا ربط لها بالمقام.

و منها: ما دلّ على الترجيح بمزايا مخصوصه، و هى روايات اقتصر فى بعضها على مرجح واحد، و فى بعضها على اثنين، و فى بعضها على أكثر.

و عمدتها و أجمعها هى المقبوله (٣) و المرفوعه (٤)، و هما مختلفتان فى ترتيب بعض المرجحات، ففى المقبوله قدّم الترجيح بصفات الراوى على الترجيح بالشهره، و بالعكس فى مرفوعه زراره.

و كيف كان فلا-ريب فى دلالة تلك الأخبار على التخيير فى الخبرين المتعارضين فى الجملة، و إنّما الكلام فى ثبوت التخيير مطلقاً و من أوّل الأمر- و لو وجدت المرجحات المنصوصه- أو ثبوته بعد فقد المرجحات.

ذهب صاحب الكفايه إلى الأوّل، و حمل روايات الترجيح مع وجود المرجحات على الاستحباب، بل جعل بعض المرجحات- كمخالفة العامه و موافقه الكتاب- ممّا يمتاز به الحجّه عن غير الحجّه بدعوى أنّ ما خالف الكتاب- بمقتضى الروايات الآمره بطرحه و ضربه على الجدار، و ما دلّ على أنه زخرف و باطل- ليس بحجّه و لو لم يكن له معارض، فإنّ هذه الروايات آبيه عن التخصيص، و أنّ أصله عدم الصدور تقيّه فى الخبر الموافق للعامه- مع الوثوق

١- فرائد الأصول: ٦٥-٦٦.

٢- الحدائق الناضره ١: ٩٩.

٣- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ٣٠١، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

٤- تقدّمت الإشارة إلى مصدرها فى الهامش (٣) من ص ٣٤٤.

بصدوره كذلك أى تقيته لو لا القطع به - غير جاريه (١).

و ما أفاده غريب منه قدس سرّه.

أمّا الوثوق أو القطع بصدور الموافق للعامه تقيته فلا - أدري من أى سبب يحصل؟ و لو حصل فهو خارج عن محلّ الكلام، فإنّ محلّ الكلام هو الخبران المتعارضان اللذان يحتمل صدق كلّ منهما و صدور كلّ منهما لبيان الحكم الواقعي بالطبع.

و ما أفاده من أنّ «ما يخالف الكتاب أو يوافق العامه فهو بنفسه غير حجّه» فهو خلط، و مخالف لصريح المقبوله و المرفوعه، حيث صرح فيهما بالأخذ بما خالف العامه و ما وافق الكتاب بعد ذكر مرجحات آخر، فلو كان ما يخالف الكتاب أو يوافق العامه بنفسه غير حجّه، فلما ذا أمر بالأخذ به إذا كان مشهورا أو كان راويه أعدل و أفقه و أوثق؟

و أمّا إباء تلك الروايات عن التخصيص فكذلك إلّا أنّها لا ربط لها بالمقام، فإنّها غير وارده فى باب التعارض.

و المراد من المخالفه فيها هو المخالفه التبايئه، فعدمها من شرائط قبول الخبر و لو لم يكن معارضا.

و المراد من المخالفه التى ذكرت فى روايات الباب هو المخالفه بنحو العموم و الخصوص، مثلا: إن وردت روايه «نهى النبى عن بيع الغرر» و أخرى «لا بأس ببيع الغرر» تكون الأولى مخالفه لعموم الكتاب، و الثانية موافقه له، و هو أحلّ الله التبيح فتقدم الثانية.

و بالجمله، تلك الأخبار ناظره إلى شىء غير ما نظرت إليه هذه الأخبار،

و المراد من المخالفه فى تلك غير المراد منها فى هذه، فلا ينبغى خلط إحداهما بالأخرى.

هذا، مضافا إلى أنه مخالف لصريح المقبوله أيضا، حيث صرح فيها بتقديم المجمع عليه و المشهور على غيرهما، و بعد التساوى من هذه الجهه رجّح المخالف للعامه و الموافق للكتاب على غيرهما، فلو كان ذلك- أى عدم كون الخبر مخالفا للكتاب- من شرائط حجّيته الخبر فى نفسه لكان المخالف ساقطا من الأوّل.

و بالجمله، المقبوله دليل قطعى على أنّ المراد بمخالفه الكتاب ليس هو المخالفه التبايئيه، بل المخالفه بنحو العموم المطلق و شبهه ممّا نعلم بصدوره من الأئمه عليهم السّلام قطعا، و حيثئذ كما نحتمل كون الصادر من الخبرين ما يوافق الكتاب و يخالف العامه دون الآخر، كذلك نحتمل صدور المخالف له و الموافق لهم.

و أمّا وروده لبيان الحكم الواقعى دون الآخر- بأن لم يصدر أصلا أو أريد خلاف ظاهره على تقدير صدوره- فليس لنا قطع و لا اطمئنان بعدم صدور المخالف للكتاب و الموافق للعامه. هذا أحد الوجوه التى ذكرها قدّس سرّه لإبطال الترجيح.

و من الوجوه التى أفادها: أنّ حمل إطلاقات التخيير على مورد فقد المرجّحات، و تقييدها بما إذا لم يكن مرجّح فى البين لا يمكن، لكونها فى مقام الجواب عمّن سأل عن حكم المتعارضين و يكون موردا لحاجته(١).

و نضيف نحن إلى ما أفاده أنّ تقييد إطلاقات التخيير بما إذا فقدت

المرجحات موجب لأن لا يبقى لها مورد إلا نادرا، إذ قلما يتفق تساوى الخبرين و عدم ترجيح أحدهما بمرجح ما.

و فيه: أن دليل المقيّد بيان، و قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس كقبح الظلم، بل كقبح الذى ربما يرتفع بمصلحه فيه، و قد أفاد شيخنا الأستاذ قدس سرّه أننا لم نجد إطلاقا أقوى من إطلاق قوله عليه السّلام: «لا يضّر الصائم ما صنع إذا اجتنب أربع خصال»^(١) و مع ذلك نقيده.

و أما عدم بقاء المورد فيلزم على القول بالتعدى عن المرجحات المنصوصه إلى مطلق ما يكون مرجحا لا على القول المختار من الاقتصار على ما فى الأخبار من المرجحات الثلاث: الشهره، و موافقه الكتاب، و مخالفه العامه، إذ ما يكون خاليا عن هذه الثلاث من الخبرين المتعارضين - ممّا لا يكونان بمشهورين و ليس مضمونهما فى الكتاب و يكون كلاهما موافقا أو مخالفا للعامه - فى غايه الكثره.

و من الوجوه التى أفادها: أن أجمع خبر للمزايا المنصوصه هو المقبوله و المرفوعه، و هما - مضافا إلى أن المرفوعه ضعيفه سندا - واردتان فى مورد الحكومه و التنازع و التخاصم، و التعدى إلى مورد الفتوى - الذى هو محلّ الكلام - لا دليل عليه^(٢).

و فيه - مضافا إلى كفايه غيرهما ممّا يدلّ على الترجيح بموافقه الكتاب و مخالفه العامه، و مضافا إلى عدم ورود المرفوعه فى مورد الخصومه -: أن الإمام عليه السّلام فى المقبوله - بعد ما سقط حكم الحكمين بالتعارض و التساوى فى

١- الفقيه ٢: ٦٧-٢٧٦، التهذيب ٤: ٣١٨-٩٧١، الوسائل ١٠: ٣١، الباب ١ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

٢- كفايه الأصول: ٥٠٤-٥٠٥.

الصفات- أرجع المتخاصمين إلى الروایتين اللتين استند الحكّمين إليهما، و أمر بالأخذ بالمجمع عليه منهما، ثمّ بالأخذ بما وافق الكتاب و خالف العامّة. و هذا الظهور في المقبوله- كما فهمه الأصحاب حتى الكليني قدّس سرّه، حيث إنّ عبارته التي نقلها الشيخ قدّس سرّه في الرسائل ظاهره في أنّه قائل بالتخيير بعد فقد المرّجحات الثلاث لا مطلقاً(١)- ممّا لا ريب فيه.

و لا يضّرّ بالمقصود أمر الإمام عليه السّلام في ذيل الروايه بإرجاء الواقعه إلى لقاء الإمام عليه السّلام، لكونه في مورد لا بدّ فيه من الترجيح.

نعم، ما أفاده- من أنّ المرفوعه ضعيفه- متين جدّاً، فإنّها منقوله في كتاب غوالي اللثالي عن العلّامة عن زراره، و نقل أنّها ليست في شيء من كتب العلّامة أصلاً، لكونها روايه غير معلومه، فلا معنى لانجبارها بعمل الأصحاب.

و الحاصل: أنّها ضعيفه جدّاً، لعدم ثبوت روايه العلّامة، و على تقدير ثبوت نقله إيّاها عن زراره لا تعلم الواسطه بينه و بين زراره، فلو كانت موجوده في كتبه، لم تكن نقلها فكيف إذا لم يثبت أصل وجودها.

و بالجمله، الّذي نستفيده من الروايات هو وجوب الترجيح، و لا نعرف في ذلك مخالفاً إلّا صاحب الكفايه، لما عرفت من أنّ الكليني قدّس سرّه أيضاً قائل بالتخيير بعد فقد المرّجحات الثلاث، و السيّد الصدر شارح الوافيه أيضاً ليس من القائلين بالتخيير الّذي هو محلّ الكلام، و هو التخيير في المسأله الأصوليه، بل هو- على ما يستفاد من كلامه- قائل بالتوقّف، و معناه الاحتياط في المسأله الأصوليه و عدم الإفتاء لا- بالترجيح و لا بالتخيير و إن كان قائلاً به في مقام العمل و في المسأله الفرعيّه. هذا كلّ في أصل وجوب الترجيح.

بقى الكلام فى جهات آخر:**الأولى: فى عدد المرجحات،**

و هو منحصر بالشهره، و مخالفه العامه، و موافقه الكتاب. و أما صفات الراوى من الأصدقيه و الأفقيه فليست من المرجحات، لعدم كونها المذكوره فى شىء من الروايات إلا المرفوعه، و قد عرفت أنها فى نهايه الضعف.

و أمّا ما ذكر فى المقبوله فهو لترجيح حكم الحاكم الأفقه على غيره بما هو حاكم لا بما هو راو، و لم يذكرها الكلينى أيضا مع ذكره المقبوله فى كتابه بل لم يذكرها أحد من المشايخ الثلاث مع أنّ المقبوله مرويه عنهم.

و اعتذار الشيخ قدس سرّه بأنّ عدم ذكرهم لها لعلّه من جهه وضوح اعتبارها(١) غريب، ضروره أنّ مخالفه العامه و موافقه الكتاب تكونان أوضح من صفات الراوى بمراتب فعدم ذكرهما أولى.

و هكذا لا يسمع إلى ما نقله الشيخ عن بعض المحدثين من أنّ عدم ذكر الكلينى قدس سرّه لها من جهه أنّ روايات الكافى كلها صحيحه عنده(٢)، لأنّ دعوى أنّ روايات الكافى كلها متساويه من جهه صفات روايه - بأن لم يكن تفاضل بينهم أصلا - دعوى غير معقوله.

نعم، جميع الروايات كانت معتبره فى نظره و لو كان بعضها صحيحا و بعضها موثقا، بل تقسيم الخبر إلى الصحيح و الموثق و الحسن و غير ذلك اصطلاح من العلامة قدس سرّه، و لم يكن ينظر من قبله إلى صفات الراوى، بل كان يعمل بما فى المجاميع المعتميره مع عمل الأصحاب كائنا ما كان.

فأتضح أنّ صفات الراوى ليست من المرجحات، لعدم الدليل على

١- فرائد الأصول: ٤٤٩.

٢- فرائد الأصول: ٤٤٩.

اعتبارها، بل نفس إطلاق المقبوله - حيث حكم بتقديم الأفقه و لو كان راوى الروايه التى تكون مستنده لحكم الحاكم غير الأفقه أفقه من راوى الروايه التى تكون مستنده للحاكم الأفقه - دليل على عدم اعتبارها كما لا يخفى، بل المرجحات منحصره بالثلاث المذكوره، كلها فى المقبوله، و غير الشهره منها فى غيرها أيضا.

الجهه الثانيه: فى ترتيب هذه المرجحات.

لا إشكال فى تقديم الشهره على غيرها، لكونها أولى المرجحات التى ذكرت فى المقبوله.

و لا معارضه للمقبوله مع المرفوعه فى ذلك، لما عرفت من أنّ الحكم بتقديم الأفقه فى المقبوله راجع إلى الحاكم من حيث هو حاكم لا - من حيث هو راو، فالشهره هى أولى المرجحات فى المقبوله و المرفوعه، ثم مخالفة العامه و موافقه الكتاب معا مرجحه - بعد فقدان المرجح الأول - بمقتضى المقبوله، ثم بعد ذلك أحد الأمرين منهما مرجح بلا ترتيب بينهما، و ذلك لأنّ الإمام عليه السلام و إن حكم بتقديم ما له كلتا المزيّتين بعد كون الخبرين كليهما مشهورين إلّا أنّ الراوى حيث فرض بعد ذلك أنّهما كليهما عرفا الحكم من الكتاب و السنّه، و أمره عليه السلام بالأخذ بما يخالف العامه يعلم منه أنّ موافقه الكتاب أيضا - كمخالفة العامه - بنفسها بلا - انضمامها إلى مخالفة العامه مرجحه، و إلّا لكان ضمّ موافقه الكتاب - مع كفايه مخالفة العامه بنفسها - من قبيل ضمّ الحجر إلى جنب الإنسان. هذا، مضافا إلى استفاده ذلك من غير المقبوله ممّا أمر بالأخذ بما يوافق الكتاب. بقى ما إذا كان أحد الخبرين موافقا للكتاب، و الآخر مخالفا للعامه، و حكمه غير مذكور لا - فى المقبوله و لا فى غيرها من روايات الترجيح، فيبقى

تحت مطلقات التخيير، لكن مقتضى ما حكى عن رساله القطب الراوندى بسنده الصحيح عن الصادق عليه السّلام- «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فردّوه و ما خالف أخبارهم فخذوه»^(١) الحديث- أنه يتعيّن الأخذ بما يوافق الكتاب في هذه الصورة.

الجهه الثالثه:

لا- يكون توثيق أحد راويا من رواه روايه، و جرح آخر إياه داخلا في الخبرين المتعارضين، و هكذا تعارض أقوال اللغويين في معنى ألفاظ الروايه بأن قال الصحاح: إنّ معنى اللفظ الكذائي كذا، و قال القاموس على خلافه، لأنّ مورد أخبار علاج التعارض هو الخبران المرويّان عن المعصوم لا مطلق الخبر.

الجهه الرابعه:

نقل الشيخ^(٢) قدّس سرّه روايات في المقام مفادها الأخذ بأحدث الخبرين، و مقتضاها أن تكون الأحديثه أيضا من المرجّحات. و لكن بعضها أجنبيّ عن المقام، لكونه في مورد القطع بالصدور، مثل ما^(٣) ما دلّ على وجوب الأخذ بأحدث الحديثين اللذين يسمعهما بلا واسطه من الإمام عليه السّلام، و معلوم أنّ الإمام عليه السّلام أعرف و أعلم بوظيفه كلّ وقت، فيجب أن يعمل بما عيّن من الوظيفه في الحال و لو كان مخالفا لما عيّنه قبل ذلك، كما في قضيه على بن يقطين. و هذا لا ربط له بمحلّ الكلام، الذي هو ورود خبرين متعارضين

١- كما في البحار ٢: ٢٣٥- ٢٠ و الوسائل ٢٧: ١١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢٩.

٢- انظر فرائد الأصول: ٤٤٧.

٣- الكافي ٢: ٢١٨- ٧، الوسائل ٢٧: ١١٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١٧.

يحتمل صدقهما و كذبهما.

نعم، بعضها لا يأبى عن ذلك، كروايه معلّى بن خنيس: إذا جاء حديث عن أولكم و حديث عن آخركم بأيهما نأخذ؟(١) إلى آخره، إلّا أنّها غير معمول بها، و مخالفه لجميع الروايات الواردة فى المقام من المقبوله و غيرها، فهى ساقطه عن الحجّيه.

الجهه الخامسه: هل التخيير فى المقام تخيير فى المسأله الأصوليه أو الفرعيه؟

بعض الأخبار لا- يأبى عن الثانى، كما عبّر بلفظ «بأيه عملت»(٢) لكن ظاهر غيره التخيير فى المسأله الأصوليه، حيث عبّر بلفظ «بأيهما أخذت»(٣) و نحوه، و ظاهره أنّه مخير فى أخذ أيهما حجّه و اختيار أحدهما دليلا له، و أخبار الترجيح أيضا شاهده على ذلك، حيث لا إشكال فى أنّها لترجيح أحدهما فى مقام الحجّيه و إسقاط الآخر، و ما يكون عند وجود المرجح هو الوظيفه- و هو أخذ ذى المزيه حجّه و إلغاء الآخر- يكون هو الوظيفه عند فقد المرجح، غايه الأمر أنّه يكون تخييرا.

و الحاصل: أنّه بعد سقوط الخبرين عن الحجّيه بالتعارض و خروجهما عن تحت أدلّه الحجّيه بسقوطهما عن الطريقيه و الكاشفيه الفعلية تدلّ أخبار الترجيح على حجّيه موافق الكتاب مثلا و كونه معينا طريقا و كاشفا، و أخبار التخيير على أنّ ما يختاره المكلف من المتساويين يكون هو طريقا و حجّه دون

١- الكافي ١: ٦٧-٩، الوسائل ٢٧: ١٠٩، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٨.

٢- التهذيب ٣: ٢٢٨-٥٨٣، الوسائل ٢٧: ١٢٢-١٢٣، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٤.

٣- الاحتجاج ٢: ٢٦٤-٢٣٣، الوسائل ٢٧: ١٢١-١٢٢، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٤٠.

الآخر، فاختيار المكلف يكون جزءا أخيرا لموضوع الحجية.

ثم إن الظاهر أن النزاع في كون التخيير ابتدائيا أو استمراريًا مبني على ذلك، فإن قلنا بأن التخيير تخيير في المسألة الفرعية، فلا إشكال في كونه استمراريًا، إذ معناه أن المكلف مخير- مثلا- في القصر و الإتمام في المورد الذي جاءه حديثان مختلفان في ذلك، و إن قلنا بأنه تخيير في المسألة الأصولية، فلا إشكال في كونه ابتدائيا، لأن معناه أن ما اختاره هو الحجته، و الآخر ساقط عن الحجية، و بعد سقوطه عنها عودها يحتاج إلى دليل.

و حيث استظهرنا من الأدلة كونه تخيرا في المسألة الأصولية- بقرينه أخبار الترجيح أولا و ظهور نفس أخبار التخيير ثانيا من جهة أن الأخذ بالخبر ظهوره في العمل بمضمونه و جعله سندا و مدركا و حجة له- يكون التخيير ابتدائيا.

و قد ذكرنا أن ما عتبر بلفظ «بأي منهما عملت وسعك» مثلا غير آب عن التخيير في المسألة الفرعية، و الآن نقول: إن ظاهر العمل بالخبر أيضا هو الأخذ بمضمونه و الالتزام بمدلوله، و من الواضح أن معنى الأخذ بأحد الخبرين- اللذين مفاد أحدهما وجوب فعل، و مفاد الآخر إباحته- ليس هو إلّا الالتزام بمفاد أحدهما من الوجوب أو الإباحه، و هكذا معنى العمل بأحدهما ليس إلّا العمل بمضمونه من الالتزام بالوجوب أو الإباحه، فعلى ذلك مفاد جميع الأخبار متحد، و هو جعل أحدهما دليلا و حجة باختياره، و لا إشكال في صحته جعل الشارع ما يكون فيه اقتضاء الطريقيه طريقا و لو بعد اختيار المكلف، فقبل اختيار المكلف لا يكون شىء منهما حجة، و بعد اختياره يجعله الشارع طريقا، نظير ما إذا جعل الشارع الاستخاره طريقا إلى حكم، فإنه مما لا محذور فيه أصلا، و لا يعقل جعل أحدهما طريقا قبل اختيار المكلف، فإن جعل الطريق

إلى المتناقضين غير معقول.

ثم إن صاحب الكفاية قدس سره أفاد في وجه استمراريته التخيير - بعد ما اختار كون التخيير تخييرا في المسألة الأصولية - وجهين:

أحدهما: إطلاق أخبار التخيير، لعدم التقييد فيها بالزمان الأول، فمقتضاه ثبوت التخيير في جميع الأزمنة.

و ثانيهما: استصحاب التخيير الثابت في الزمان الأول (١).

ولا يرجع شيء منهما إلى محصل.

أمّا الاستصحاب: فلاّنه لو كان هناك استصحاب فهو استصحاب حجّيه ما اختاره و صار باختياره حجّيه فعليّه، و استصحاب التخيير لازمه العقلي هو إلغاء حجّيه الآخر.

و أمّا الإطلاق: فهو مفقود في المقام، فإنّ خطاب «خذ بأيّهما شئت» مثلا خطاب بغير الأخذ بأحد الخبرين، و بعد الأخذ بأحدهما يرتفع الموضوع.

و توهم أنّه بالنسبه إلى الزمان الثاني غير آخذ فاسد، فإنّ ما دلّ أحد الخبرين على وجوبه، و الآخر على إباحته إمّا واجب في جميع الأزمنة أو مباح كذلك، و معنى الأخذ بأحد الخبرين هو الأخذ بالوجوب في جميع الأزمنة أو الإباحه كذلك.

هذا، مضافا إلى أنّ ظاهر ما علّق الحكم فيه على مجيء الخبرين هو التخيير البدوي، فإنّ مجيء الخبرين ليس له تعدّد، بل هما جاء مرّه واحده، و بعد الأخذ بأحدهما ليس للخبرين مجيء آخر حتى يحكم بالتخيير.

ثمّ إنه فاتنا من بحث الترجيح شيء ينبغي استدراكه،

و هو أنّهم - أي

القائلين بالترجيح - اختلفوا فى الترتيب و عدمه، و القائلون بالترتيب أيضا اختلفوا فى تقدّم المجمع عليه و غيره من المرجّحات بعضها على بعض.

فذهب صاحب الكفايه إلى أنه على القول بالترجيح لا ترتيب بين المرجّحات (١).

و المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتى إلى تقدّم مخالفه العامه على باقى المرجّحات، نظرا إلى أنّ موافق العامه ممّا يقطع أو يطمأنّ بعدم صدوره لبيان الحكم الواقعى (٢).

و شيخنا الأستاذ قدّس سرّه إلى تقدّم المجمع عليه على مخالفه العامه، و هى على موافقه الكتاب، نظرا إلى أنّ المرجّحات تنقسم إلى أقسام ثلاثه بعضها مترتب على بعض: الصدورى، و الجهتى، و المضمونى، إذ لا بدّ أولا من إحراز صدور الخبر ثمّ جهته و أنّه لبيان الحكم الواقعى ثمّ مضمونه و أنّ ظاهره مراد جدّى أو لا. و المجمع عليه من الأوّل، و مخالفه العامه من الثانى، و موافقه الكتاب من الثالث (٣).

و كلّ ذلك انحراف عن جادّه الصواب، إذ الترجيح لو كان بأيدينا، لكان لما ذكر وجه، لكن استفدنا الترجيح و الترتيب من الروايات، فجعل المجمع عليه مقدّما على غيره فى المقبوله، و جعلت موافقه الكتاب مقدّمه على مخالفه العامه فى الصحيحه المذكوره فى كتاب القطب الراوندى.

و العجب من شيخنا الأستاذ حيث التفت إلى هذه الصحيحه و قال بأنّ العمل بها مشكل (٤).

١- كفايه الأصول: ٥١٨.

٢- بدائع الأفكار: ٤٥٥.

٣- فوائد الأصول ٤: ٧٧٩ - ٧٨٠.

٤- فوائد الأصول ٤: ٧٨٤.

فصل:

إشارة

على القول بالترجيح الذى هو المختار هو يقتصر فيه على المرجحات المنصوصه من المجمع عليه و موافقه الكتاب و مخالفه العامه، أو يتعدى إلى غيرها؟ الظاهر هو عدم التعدى، إذ لا مقيّد لإطلاقات التخيير إلّا هذه الروايات التى اقتصر فيها على هذه المرجحات، فلو كان شىء آخر مرجحاً أيضاً للزم ذكره و بيانه، فلما ذا بعد فرض السائل فى المقبوله تساوى الخبرين من الجهات التى رجح بها الإمام عليه السلام قال عليه السلام: «أرجه حتى تلقى إمامك»؟

و قد تعدى عنها الشيخ قدس سرّه إلى مطلق ما يكون موجبا لأقربيه أحد الخبرين من الآخر من حيث الصدور. و استند له إلى وجهين:

أحدهما: التعليل بأنّ المجمع عليه ممّا لا-ريب فيه. و تقرّبه أنّ المراد من عدم الريب ليس هو عدم الريب حقيقه حتى يكون مقابله بين الغي، لوضوح أنّ مقابله يحتمل صدوره، و ليس من بين الغي، بل المراد هو ما لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر، و إذا كان أحد الخبرين، له مزيه توجب أقربيته من الآخر من حيث الصدور، يكون ممّا لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر (١).

وفيه: أنّ هناك شكّاً ثالثاً، و هو كون المراد ما لا ريب فيه عرفاً، و الروايه المشهوره المجمع عليها لا إشكال فى كونها يصدق عليها إنّها ممّا لا ريب فيها عرفاً.

هذا، مضافاً إلى أنّ العامه لا يفهمون من «لا ريب» الإضافي منه، و يحتاج

إلى التقييد بأن يقال: فإنَّ المجمع عليه لا ريب فيه بالإضافة إلى الآخر.

هذا، مضافاً إلى أنَّ لازم ذلك التعدى إلى كلِّ ما يكون موجبا لأقربيه أحدهما من الآخر صدورا و لو كان من جهه أن راوى أحدهما اثنان و الآخر واحد، أو أحد ينقل عن الآخر و يقول: سمعته قبل ساعه، و الآخر يقول:

سمعته قبل يوم، فإنَّ ما كان راويه اثنين و ما سمعه قبل ساعه أقرب صدورا من الآخر، لأنَّ احتمال الخطأ..(١). فيه أقلَّ من الآخر. و لا- يناسب فى ذلك هذا التعبير، بل المناسب أن يقال:..(٢). ما كان راويه أكثر لا ريب فيه، إذ أىَّ خصوصيه..(٣). إذا كان المناط هو أقربيه أحدهما من حيث إنَّ راويه أكثر؟

و لا أظنَّ أن يلتزم الشيخ قدس سره بتقدّم ما كان راويه أكثر من الآخر..(٤).

ثانيهما: التعليل بأنَّ الرشد فى خلافهم. و تقريبه أن الموافق للعامه يحتمل صدوره بالوجدان، فليس المراد أن المخالف لهم حقّ و رشد على الإطلاق و الموافق لهم باطل و ضلال على الإطلاق، بل المراد أن المخالف فيه جهه ليست فى الآخر، بها يكون أقرب من الآخر إلى الواقع، و هو حقّ بالإضافة إلى الآخر(٥).

وفيه: أن هذا اللفظ لم يرد فى روايه حتى يستدلّ به، و العجب من غفله الشيخ قدس سره و من بعده، عن ذلك! و المذى هو موجود فى مرفوعه زراره قوله: «فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم» و هو و إن كان مرادفا لما ذكروه إلّا أنّها ضعيفه السند، و ليست مدركا لهم فى باب الترجيح، و فى المقبوله قوله: «ما خالف العامه ففيه الرشاد» و هو بنفسه جواب

١- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٢- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٣- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٤- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٥- فرائد الأصول: ٤٥٠.

عن السؤال لا أنه عله للجواب- كما فى المرفوعه- حتى يتعدى منه إلى غيره.

هذا، مضافا إلى أن الخبرين بعد ما كانا كلاهما مشهورين كما فرضه السائل و كان أحدهما مخالفا للعامه يطمأن بصدورهما و أن الموافق صدر تقيته، فيصدق عرفا أن المخالف لهم هو حق و رشد و الموافق باطل و ضلال، فالمراد من كون الرشد فى الخبر المخالف لهم هو الرشد العرفى لا الإضافى.

مع أن المناط فى الترجيح لو كان أقربيه أحدهما من الآخر إلى الصدور، لم يبق مورد لإطلاقات التخيير إلا نادرا، إذ قلما يكون الخبران المتعارضان متساويين بحيث لا يكون فى أحدهما شىء يوجب ذلك و لو كان راوى أحدهما اثنين و الآخر واحدا، فإن الأول أقرب إلى الصدور من الآخر.

هذا، و لكن ما ذكرنا من أن الموافق يطمأن بصدوره تقيته قابل للمناقشه، إذ الاحتمالات كثيره، و نحتمل إرادته خلاف الظاهر من المخالف و صدور الموافق لبيان الحكم الواقعى، فالأولى أن يقال: إن حمل «الرشد» فى «فإن الرشد فى خلافهم»- على تقدير صدوره- على الرشد الإضافى- كما أفاده الشيخ- بعيد عن الأذهان، كما أن حمله على الحسن- بأن كان المعنى: فإن الحسن فى مخالفتهم- بعيد عن اللفظ، و ظاهر اللفظ أن المخالف لهم مطابق للواقع و حق، لكن من المعلوم أنه ليس دائما كذلك، فيعلم أن هذا التعليل لأجل الغلبه و أن الغالب هو موافقه الخبر الموافق لهم للتقيته، بل الغالب مخالفته للواقع إما لأجل أنه صدر تقيته فى موارد تعارض الخبرين، أو لأجل أن العامه يتعمدون الكذب على الله غالبا و لا يبالون به، فالخبر الموافق لهم بحسب الغالب غير مطابق للواقع، فالتعليل من جهه غلبه المطابقه فى الخبر المخالف، و لا بأس بالتعدى لو فرض العلم فى مورد بمثل هذه الغلبه إلا أنه ليس لنا طريق إلى ذلك فى غير ما أخبر به الإمام عليه السلام، و هو المخالف للعامه.

تذييل:

هل أخبار علاج التعارض شامله للعامين من وجه أو لا؟ فيه خلاف وإشكال.

و منشأ الإشكال أن تقديم أحد العامين من وجه تعيينا أو تخييرا موجب لإلغاء الحجّه بلا حجّه.

مثلا: تقديم «أكرم العلماء» على «لا- تكرم الفسّاق» موجب لإلغاء «لا تكرم الفسّاق» في مورد الافتراق- يعنى الفاسق غير العالم- بلا سبب و بلا حجّه، إذ لا تعارض في مورد الافتراق.

و إن قدّم في بعض مدلوله- و هو خصوص مورد التعارض- لا تمام مدلوله، فلازمه التفكيك في كلام واحد، و الالتزام بصدور بعضه دون بعض.

و من هذه الجهه ذهب شيخنا الأستاذ قدّس سرّه إلى الرجوع إلى المرّجحين الأخيرين: موافقه الكتاب، و مخالفه العامه، و ألغى المجمع عليه، نظرا إلى أنّه مرّجّح صدورى، و الكلام الواحد إمّا صادر بتمامه أو ليس بصادر، فإذا لم يكن كونه مرّجّحا لأحد العامين من وجه بتمام مدلوله، يرجع إلى المرّجحين الأخيرين: الجهتى و المضمونى (١).

و يرد عليه ما ذكرنا من أنّ الترجيح من جهه الصدور أولا ثمّ بالجهه ثمّ بالمضمون اجتهاد في مقابل النصّ، إذ هو أرجعنا في الخبرين المتعارضين إلى المجمع عليه أولا- ثمّ موافق الكتاب ثمّ مخالف العامه، فإن كان النصّ شاملا للعامين من وجه، فلا بدّ من الترجيح بكلّ من الثلاث على الترتيب، و إلّا فلا بدّ من إلغاء الجميع لا الترجيح ببعض دون بعض.

فالتحقيق أن يقال: لا يخلو المقام عن ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون كلّ من دليلين بينهما عموم من وجه شاملا لمورد التعارض بنحو العموم الوضعي، كما إذا كان أحدهما «أكرم كلّ عالم» و الآخر «لا تكرم أيّ فاسق».

الثاني: أن يكون شمول كلّ له بنحو الإطلاق، مثل «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق».

الثالث: أن يكون أحدهما بنحو العموم و الآخر بنحو الإطلاق.

و هذا القسم خارج عن محلّ الكلام، و داخل فيما يكون أحدهما قرينه عرفيه على الآخر، كما مرّ.

و لنقدّم مقدّمتين لتوضيح الحال في القسمين الأولين:

الأولى: أنّ بعض الأحكام الشرعيّه حكم للدالّ و بعضها للمدلول.

فالأول: كحرمه الكذب، فإذا قال أحد: «جاءني في يوم كذا ألف عالم» و في الواقع لم يجئه أحد، فكلامه هذا و إن كان منحلا إلى ألف إخبار في الحقيقة بدالّ واحد إلّا أنّه كذب واحد لا ألف كذب، و هكذا إذا قال أحد: «كلّ زوج غير منقسم إلى متساويين» فهو كذب واحد و إن كان كلامه هذا منحلّا إلى الإخبارات غير المتناهيّه، لأنّ العدد الزوج غير متناه، و كلّها غير مطابق للواقع، و من الضروري أنّه لم يكذب بكلامه هذا بما لا يتناهي عددا و لم يعص بمعاص غير متناهيّه، بل كذب واحد و معصيه واحده.

و الثاني: كحرمه الغيبه فإنّها حكم على المدلول، فإذا فرضنا قال أحد:

«كلّ واحد من أهل هذا البلد فاسق» فقد اغتاب بعدد أفراد هذا البلد، و لكلّ أن يقول: لما ذا اغتبتني و لعلى لم أكن فاسقا و لو كنت فاسقا لم أكن متجاهرا به؟

المقدّمه الثانيه: أنّ الدليل الواحد قابل للتبعض من حيث الحجّيه، و عليه بناء العقلاء أيضا، مثلا إذا قامت بينه على أنّ هذه الدار لزيد و أقرّ زيد بأنّ

نصفها لعمرو، فلا- ريب في سقوط حجّيه البيّنه في محاكم العرف و الشرع بالنسبه إلى النصف، فيحكم بمقتضاها بأنه مالك لنصفها.

و بعد ذلك نقول: إنّ الحجّيه ليست من آثار و أحكام الدالّ و الكاشف حتى يقال: إنّ الدليل الواحد الدالّ على العموم إمّا حجّيه أو ليس بحجّيه، بل من أحكام المنكشف و المدلول، فإذا كانت لدليل واحد كاشفيّه في بعض مدلوله دون بعض للعلم بخلافه أو للتعارض، يبقى على حجّيته بالقياس إلى ما له كاشفيّه كالمثال السابق و كما في محلّ الكلام، فإنّ سقوط كلّ من العامّين من وجه عن الكاشفيّه في مورد التعارض لا يضرّ بحجّيته في موردى الافتراق.

و يوضّح ذلك أنّه لو صرّح بالعموم بأن ورد «أكرم العالم بقسميه العادل و الفاسق» و ورد أيضا «لا تكرم الفاسق بقسميه العالم و الجاهل» فلا ريب في حجّيتهما في العالم العادل و الفاسق الجاهل.

و حينئذ نقول: إن كان شمول كلّ من العامّين من وجه لمورد التعارض بالعموم الوضعي، فلا إشكال في شمول أخبار علاج التعارض لهما في مورد، لصدق الخبرين المتعارضين حقيقه في مورد الاجتماع، إذ الخبر ليس اسما للفظ حتى يقال: إذا صدق يصدق في العامّين لا- في خصوص مورد الاجتماع، بل الخبر عباره عن نقل حكم عن المعصوم عليه السّلام، نظير نقل فتاوى المجتهدين، فحقيقه يصدق: جاءنا خبر على وجوب إكرام العالم الفاسق، و خبر على حرمة إكرامه، فيقدّم أحدهما بالترجيح أو التخيير.

و إن كان شمول كلّ له بالإطلاق و مقدّمات الحكمه، فالقاعدته تقتضى التساقط و الرجوع إلى العموم الفوق إن كان، و إلّا فالرجوع إلى الأصول، و ذلك لأنّ راوى كلّ من الخبرين يخبر بأنّ الإمام عليه السّلام علّق الحكم على الطبيعه، و بهذا المقدار نصدّقه، و أمّا أنّ هذا الحكم سار في جميع أفراد الطبيعه فليس ذلك

ياخباره بذلك بل هو و نحن فى ذلك سواء، فكما نحن نحكم بالسريان بإجراء مقدمات الحكمة كذلك هو يجرى المقدمات، و بمقتضاها يحكم بالسريان، و لذا لو اعتبر الراوى فى مقدمات الحكمة ما لا نعتبره كما إذا اعتبر عدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب، و لم يحكم بالإطلاق لذلك، لحكمنا نحن بالإطلاق، و على هذا فكلّ من «أكرم العالم» و «لا تكرم الفاسق» له ظهور فى نفسه فى الإطلاق، و يتعارض الظهوران، للعلم بعدم إرادته أحدهما، أو عدم مطابقته للواقع، و حيث لا يكون هذا التعارض من تعارض الخبرين، لما عرفت من أنّ الراوى لا يخبر بالسريان، فلا تشمله أخبار علاج التعارض، و يتساقط الظهوران، و يرجع إلى العموم الفوق أو الأصل.

بقى شىء ظهر من تضاعيف كلماتنا، و هو معارضة الخبر للكتاب، فإن كان الخبر المعارض للكتاب مخالفا له بنحو التباين، يضرب على الجدار و يؤخذ بالكتاب. و إن كان مخالفا له بنحو العموم و الخصوص و الإطلاق و التقييد، فلو كان وحده بلا معارض، يخصص أو يقيد الكتاب، و لو كان معارضا بما يوافق الكتاب يقدم ما يوافقه.

و لو كان مخالفا للكتاب بنحو العموم من وجه، فإن كان عموم كلّ بالوضع، يؤخذ بعموم الكتاب و يضرب الخبر على الجدار فى خصوص مورد الاجتماع لا مطلقا، حيث إنّه بمدلوله التضمنى يباين الكتاب فى مورد الاجتماع، و أمّا فى غيره فيؤخذ به، إذ الفرض أنّه لا معارضة له للكتاب فيه أصلا. و إن كان عموم كلّ بالإطلاق، يتساقط الظهوران فى مورد الاجتماع، كما مرّ.

خاتمته: فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد.

فصل: عرّف الاجتهاد بتعاريف:

منها: استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي.

و هذا التعريف من العامّة، و هو ساقط عندنا، للمنع عن العمل بالظنّ عموما و بالظنّ القياسى خصوصا.

و ليعلم أنّ لفظ «الاجتهاد» بالمعنى المصطلح لم يرد في روايه موضوعا لحكم.

فالأولى تعريفه بما جعل به موضوعا للحكم الشرعي. و ما تعلق بالمجتهد في الروايات من الأحكام أحكام ثلاثه: حرمة تقليده الغير، و جواز تقليد الغير إيّاه، و القضاء.

أمّا حرمة تقليده الغير: فإن كان موضوعها من تكون له ملكه الاستنباط و لو لم يستنبط فعلا- كما نقل الشيخ دعوى الإجماع على ذلك عن صاحب الضوابط(١)- فنعرّف الاجتهاد- الّذى هو موضوع لهذا الحكم- ب «ملكه استنباط الأحكام عن أدلتها التفصيليّة».

١- قال في مصباح الأصول ٣: ٤٣٥: فادّعى شيخنا الأنصارى رحمه الله- في رسالته الخاصّه بمباحث الاجتهاد و التقليد- قيام الإجماع على عدم جواز رجوعه إلى الغير. انتهى. و لم نعثر على تلك الرساله.

و إن كان موضوعها من يكون مستتبنا للحكم فعلا- و عالما بالحكم فعلا- عن دليله التفصيلي، فلا- يجوز التقليد لمثل هذا الشخص، فإنه يرى خطأ غيره و جهله، فرجوعه إلى من رجوع العالم إلى الجاهل، فنعرّفه بأنه «العلم بالحكم عن دليله التفصيلي».

و أمّا جواز تقليد الغير إياه: فموضوعه بحسب الروايات و الآيات هو عنوان «الفقيه» و «أهل الذّكر» و «العالم بالأحكام» عن أخبار الأئمّه المعصومين عليهم السّلام و شبهها لا- عن الجفر و الرمل و نحوهما، فلا بدّ من تعريف الاجتهاد الّذي هو موضوع لهذا الحكم بما عرّف به الفقهاء الفقه، و هو العلم بالأحكام الشرعيّه عن أدلّتها التفصيليّة. فلو فرض أنّ أحدا لا يعرف من الأحكام إلّا حكما أو حكمين أو مقدارا لا يكون به مصداقا للفقيه و أهل الذّكر بالحمل الشائع، لا يجوز للغير تقليده، بل لا بدّ من معرفته بالأحكام بمقدار معتدّ به بحيث يصدق عليه عرفا أنّه فقيه و عالم و من أهل الذّكر، و هكذا لا يجوز تقليد من يكون عالما بالأحكام من طريق الرمل و الجفر و شبههما و إن كان علمه حجّجه له، لكن هذا الشخص ليس موضوعا لهذا الحكم- يعنى جواز تقليد الغير إياه- فى الأدلّه.

و أمّا القضاء: فموضوعه فى المقبوله هو «من روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا»^(١) فلا بدّ من صدق هذه العناوين بأن كان عارفا بالأحكام بالمقدار المعتدّ به عن الطرق الشرعيّه لا عارفا بحكم أو حكمين، و لا عارفا عن طريق الرمل و نحوه.

١- الكافي ١: ٦٧- ١٠ و ٧: ٤١٢- ٥، التهذيب ٦: ٢١٨- ٥١٤ و ٣٠٢- ٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٣٦- ١٣٧، الباب ١١ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

نعم، فى بعض روايات القضاء «من عرف شيئاً من قضايانا» (١).

و من هنا ظهر أنّ من يرى انسداد باب العلم - كالمحقق القمى - لا يجوز له القضاء، و لا يجوز أيضاً للغير تقليده.

أمّا على الحكومه: فواضح، فإنّ العمل بالظنّ على ذلك ليس عملاً بالطريق الشرعى، بل يكون نظير العمل بالظنّ فى مورد اشتباه القبله و ضيق الوقت عن الصلاه إلى أزيد من جهه واحده، فاللازم هو الصلاه إلى الطرف الذى يظنّ أنّ القبله فيه بمعنى أنّه امتثال ظنّى فى ظرف عدم التمكن من الامتثال العلمى، لحكم العقل بعدم وجوب أزيد من ذلك، و العامل بالظنّ الانسدادى ليس عالمًا لا- بالحكم الواقعى و لا- بالحكم الظاهرى، و هو بنفسه يعترف بأنّه جاهل، غايه الأمر أنّه لا يجوز له تقليد غيره، فإنّه يرى القائل بالانفتاح جاهلاً جاهلاً مرّكباً.

و أمّا على الكشف: فهو و إن كان عالمًا بالحكم، إذ الظنّ - على الكشف - طريق شرعى إلّا أنّه طريق لمن تمتّ عنده مقدمات دليل الانسداد، التى منها بطلان تقليد الغير، و المقلّد يجوز له تقليد الغير فكيف يصحّ له تقليد من لا يكون ظنّه حجّه إلّا لنفسه؟! فإنّ التقليد باطل فى حقّه لا المقلّد.

١- الكافى ٧: ٤١٢-٤، الفقيه ٣: ٢-١، التهذيب ٦: ٢١٩-٥١٦، الوسائل ٢٧: ١٣، الباب ١ من أبواب صفات القاضى، الحديث

فصل: ينقسم الاجتهاد إلى مطلق و تجزّي،

اشاره

فالمطلق ما لا يكون مقيّدا ببعض الأحكام دون بعض، بل يكون ساريا في جميع الأحكام، و التجزّي ما يكون مقيّدا بذلك. و الأولى التعبير بالاجتهاد المقيّد، و التعبير بالتجزّي مسامحه، فإنّ الاجتهاد - سواء عرّف بالعلم بالأحكام أو القدره على استنباطها عن مداركها - عرض غير قابل للتجزئه.

و قد مرّ الكلام في المطلق، و أنّه يحرم على المجتهد المطلق تقليده الغير، و يجوز له الإفتاء و القضاء على التفصيل المتقدّم،

و أمّا التجزّي ففيه مواضع من الكلام:

الأول: في إمكانه.

و اختلف في ذلك، ف قيل باستحالته، نظرا إلى أنّ الاجتهاد عباره عن الملكه، و هي بسيطه غير قابله للتجزئه. و قيل بكونه ضروريا - كما في الكفايه (١) - بدعوى أنّ الاجتهاد المطلق لا محاله مسبوق بالتجزّي، لاستحاله الطفره.

و الحقّ هو إمكانه و بطلان القول بالاستحاله أو الوجوب.

أمّا إذا عرّف بالعلم بالأحكام: فواضح، ضروره إمكان العلم ببعض المسائل دون بعض.

و أمّا إذا عرّف بملكه الاستنباط و القدره عليه: فلأنّ النزاع ليس في لفظ التجزّي حتى يقال: إنّ الاجتهاد ملكه و هي بسيطه غير قابله للتجزّي، بل

البحث في أنه هل يمكن أن يوجد أحد يكون قادرا على استنباط مسائل باب من أبواب الفقه، كباب الطهاره مثلا دون مسائل سائر الأبواب، أو لا؟ و من الواضح إمكان ذلك، فإنّ القدره على الاستنباط في كلّ مسأله مغايره لها في أخرى، فإذا فرض شخص لا- يعرف اللغه و ليس له اطلاع في النقيّيات أصلا لكنّه طويل الباع و كثير الاطلاع في العقليّيات و لمهارته فيها استنبط مسائل اجتماع الأمر و النهي و مقدّمه الواجب و اقتضاء الأمر بالشئ ء النهي عن الضدّ و الترتّب و غير ذلك من المسائل العقليّه غير المربوطه بمعرفه اللغات و الروايات، فهو مجتهد في هذه المسائل دون غيرها.

و من ذلك ظهر الجواب عمّا في الكفايه، فإنّ الطفره و إن كانت مستحيله كما قرّر في محلّه إلّا أنّها غير متصوّره في مثل المقام الّمدى لا- ترتّب بين المسائل، لتغاير كلّ قدره مع قدره أخرى متعلّقه باستنباط مسأله أخرى، فمن الممكن حصول القدره على استنباط مسألتين معا، كما يمكن حصول القدره على استنباط إحداهما دون أخرى أو قبل حصولها على استنباط المسأله الثانيه.

و بالجمله، حيث لا ترتّب بين المسائل فلا تتصوّر فيه الطفره، فإنّها مختصّه بما يكون متدرّجا في الوجود و لا يعقل وجوده دفعه واحده، كالمشي في المكانين.

نعم، الاستنباط الخارجى لا- محاله يكون متدرّجا في الوجود، و لا يعقل استنباط جميع المسائل دفعه واحده، و هذا بخلاف الملكه و القدره على استنباط جميع المسائل، حيث لا محذور في حصولها دفعه واحده أصلا.

الموضع الثاني: في أنه هل يحرم على المتجرى تقليده الغير

فيما استنبطه من الأحكام أو لا؟ و لا ريب في حرمه ذلك، فإنّ رجوعه إلى غير مع علمه بخطئه من رجوع العالم إلى الجاهل و رجوع البصير إلى الأعمى، و كيف

يكون قول من يرى خطأه حججه في حقه!؟

الموضع الثالث: في جواز رجوع الغير إليه فيما استنبطه، و عدمه.

و لا ريب في جوازه لو كان مدرک جواز التقليد بناء العقلاء، لجريان سيرتهم على ذلك، كما إذا كان طبيب متخصصا في طبابه العين دون سائر الأعضاء، فإنه يرجع إليه في ذلك و لو لم تكن له معرفه بحال سائر الأعضاء أصلا، بل ربما يجب الرجوع إليه إذا كان أعلم من غيره في ذلك.

و أمّا إذا كان المدرک هو الروايات و الآيات الممضيه للسيره مع اعتبار أمور آخر، فلا بدّ من صدق ما أخذ في الروايات موضوعا لهذا الحكم من عنوان «الفقيه» و «العالم» و «أهل الذکر» و «العارف بالأحكام» و من المعلوم عدم صدق ذلك على العارف بحکم أو حکمین.

نعم، يصدق على العارف بالأحكام بالمقدار المعتدّ به و لو لم يكن عارفا بجميع الأحكام.

فصل: يتوقف الاجتهاد على معرفه اللغه و الصرف و النحو

بمقدار يتوقف فهم معنى الروايات و آيات الأحكام عليه، و لا يلزم أزيد من ذلك، كمعرفه الفرق بين الحال و التميز و البدل و عطف البيان و غير ذلك ممّا لا يوجب الجهل بها الجهل بمعنى الكلام، و على معرفه علم الرجال فى الجملة لمعرفه الزواه و تميز ثقاتهم عن غيرهم و لكنّ الاحتياج إليه قليل جداً، لما قرّر فى محلّه من كفايه كون الروايه موثوقا بها بأن تكون معمولاً بها عند الأصحاب، فإذا كانت كذلك، تكون حجّه و لو كان روايتها مجهولى الحال بل معلومى القدر، و عدم حجّيه الروايه التى أعرض عنها الأصحاب و لو كان جميع روايتها معدّلين بعدلين، فإذا لا ينظر إلى حال الزواه مع عمل الأصحاب أو إعراضهم، بل يعمل بها أو تطرح.

فلاحتياج إلى علم الرجال إنّما يختصّ بما إذا لم يثبت أحد الأمرين لا العمل و لا الإعراض بأن كان الفرع غير معنون فى كلام الأصحاب و وردت فيه روايه، أو كان معنونا و لكنّ الروايه الوارده فيه لم تكن موجوده فى المجاميع، فحينئذ لا بدّ من إحراز وثاقه رواه الروايه بالرجوع إلى علم الرجال، و من المعلوم أنّه فى غايه الندره.

نعم، لو قلنا بمقاله صاحب المدارك من اختصاص حجّيه الروايات بما إذا كان جميع روايتها معدّلين بعدلين، لكان الاحتياج إلى علم الرجال كثيراً جداً.

و هكذا لا بدّ من معرفه علم الأصول من مباحث الألفاظ و مباحث الحجج و الأصول العمليّه و التعادل و التراجيح، و هى العمده فى مقام الاستنباط، و لا بدّ من معرفه ذلك بالاجتهاد لا تقليداً عن الشيخ قدّس سرّه أو غيره من علماء الأصول،

فإن استنباط الحكم عن مدرک تقلیدی حقیقته هی التقليد، و لیس من الاجتهاد فی شیء، إذ نتیجه تابعه لأخس المقدمتين.
و بالجمله، لا- مناص عن معرفه هذه المباحث عن دلیل و اجتهاد، و بما أنها لم تدون فی علم من العلوم دونها الأصوليون علی حده، و سموها بعلم الأصول، كما أن صاحب الحدائق دونها فی مقدمه كتابه، و تدوينها علی حده لا یوجب كونها بدعه.

فصل: لا ريب في ثبوت التخطئه في العقليات،

فإذا رأى أحد جواز اجتماع الأمر والنهي، والآخر امتناعه، فلا محاله أحدهما مخطئ، إذ الأمر الواحد لا يمكن أن يكون ممتنعاً بالذات في حق أحد وممكن بالذات في حق آخر.

وأما النقليات: فأجمعت العدليه على التخطئه فيها أيضاً، وادّعى بعضهم تواتر الأخبار على أن له - تبارك وتعالى - في كل واقعه حكماً يشترك فيه العالم به والجاهل. ولو لم يكن في المقام إجماع ولم ترد الروايات أيضاً، لكان مقتضى القاعده الأولى هو التخطئه، لأن أدله الأحكام مطلقه غير مقيد به بالعالمين بها، فمقتضى إطلاقها هو ثبوتها في الشريعة المقدسه في حق جميع المكلفين:

العالمين بها والجاهلين، ولا دخل للعلم والجهل في ثبوت الأحكام وفعاليتها.

نعم، صاحب الكفايه قدس سره قد تكرر في كلماته أن الأحكام قبل العلم بها أحكام إنشائية، وفي بعض كلماته: أحكام فعلية من بعض الجهات، وبالعلم يصير فعلياً أو تتم فعليته (١). وقد ذكرنا ما فيه في محله.

وبالجملة، لا ريب في ثبوت التخطئه ولو على القول بالسببية التي يقول بها بعض العدليه فراراً عن شبهة ابن قبه، بمعنى أن قيام الأماره سبب لحدوث مصلحه في سلوك الأماره. وقد ذكرنا في محله أنها عين الطريقيه.

نعم، السببيه الأشعريه والمعتزليه ملازمه للتصويب، ولكن الأولى محال، والثانيه مجمع على بطلانها، كما قرّر في مقرّه.

فصل: إذا تبدّل رأى المجتهد،

فلا كلام فيما انقضى إذا لم يكن له أثر فعلا، كما إذا ذبح ذبيحه بغير الحديد و أكلها، ثم رأى بعد ذلك حرمتها.

و هكذا لا إشكال في حرمه العمل على طبق الاجتهاد الأول إذا كان الموضوع باقيا، كما إذا ذبحها بغير حديد و لم يأكلها بعد، فإنه يحرم عليه أكلها حينما تبدّل رأيه بالحرمة.

و إنّما الإشكال فيما إذا لم يكن الموضوع باقيا و لكن له أثر فعلا، كما إذا صلّى بغير سوره ثم رأى في الوقت أو خارجه وجوب السوره، فهل تجب عليه إعادة الصلاه أو قضاؤها أو لا؟ و قد مرّ الكلام في ذلك مفصّلا في بحث الأجزاء، و قلنا هناك: إنّ مقتضى القاعدة الأولى هو عدم الأجزاء في جميع الموارد: العبادات و المعاملات إلّا أن يدلّ دليل في مورد خاصّ على الأجزاء، كما في خصوص الصلاه، فإنّ حديث «لا تعاد» (١) دلّ على عدم وجوب الصلاه من غير ناحيه الإخلال بالخمسة المستثناه في الحديث، فبناء على ما اخترناه من شموله للجهل عن قصور أيضا مقتضاه هو عدم وجوب إعادة المجتهد الصلوات التي أتى بها بغير سوره بعد ما رأى وجوب السوره.

نعم، لو صلّى مدّه عند استتار القرص، ثم رأى أنّ وقت ذهاب الحمره هو المغرب، تجب عليه الإعادة أو القضاء، لأنّ الوقت من الخمسة المستثناه في الحديث.

١- الفقيه ١: ١٨١-٨٥٧، التهذيب ٢: ١٥٢-٥٩٧، الوسائل ٤: ٣١٢، الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.

فصل: فى التقليد.

و قد عرّف بتعاريف:

منها: ما فى الكفايه من أنّه أخذ قول الغير للعمل به فى الفرعيّات أو للالتزام به فى الاعتقاديّات تعبداً(١).

و منها: ما هو أوسع من الأول، و هو أنّه مجرّد الالتزام بالعمل بقول الغير- و لو لا يعلمه تفصيلاً- فإذا التزم بالعمل على طبق رساله مجتهد، فهو تقليد و لو لم يتعلّم فتوى من فتاواه.

و منها: أنّه هو نفس العمل على طبق رأى الغير، و جعل الغير مسئولاً فى هذا العمل.

و الصحيح هو الأخير، و هو المناسب لمعناه اللغوى و العرفى الدارج فعلاً، يقال: «قلّد السيف زيدا» إذا جعله قلاده عليه. و معنى التقليد فى العمل جعل العمل على رقبه من يقلّده و على عهدته كالقلاده، فقد استعير لفظ القلاده للعمل كما أنّ تقليد الدعاء و الزياره، الّذى هو مستعمل فى اللسان الدارج المتعارف فعلاً فيقال: «قلّدتك الدعاء و الزياره» معناه جعلت الدعاء و الزياره على عهدتك و رقبتك، فادع لى وزر. و المستفاد من بعض الروايات أيضاً هو هذا المعنى، كما دلّ على أنّ «على المفتى وزر من عمل بفتياه»(٢) و ما ورد حينما سأل من استفتى أحداً فى مسأله فأفتى بفتيا ثلاث مرّات: «على رقبتك؟»

١- كفايه الأصول: ٥٣٩.

٢- الكافي ٧: ٤٠٩-٢، الوسائل ٢٧: ٢٠، الباب ٤ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

فلم يجبه المفتى، من أنه: «نعم على رقبتة قال نعم أو لم يقل»^(١).

و بالجمله، المعنى الأخير هو الموافق للغة و العرف و الروايات.

و أمّا ما فى الكفايه^(٢) من أنه لو كان التقليد عباره عن نفس العمل، للزم أن يكون العمل غير مسبوق بالتقليد فمن غرائب الكلام، إذ لم ترد آيه و لا روايه على وجوب التقليد قبل العمل حتى يعدّ عدم مسبقتيه به محذورا من المحاذير.

و الذى يسهّل الخطب أنّ هذا النزاع ليس له أثر عملى أصلا، إذ ليس التقليد بهذا اللفظ موضوعا لحكم من الأحكام فى الأدله و إن وقع بهذا اللفظ متعلّقا للحكم فى قوله عليه السلام فى بعض الروايات: «فللعوام أن يقلّدوه»^(٣).

ثمّ إنّ جواز التقليد - المساوق للوجوب التعيينى فى بعض الموارد كمورد لا- يتمكّن فيه المكلف من الاجتهاد و لا- من العمل بالاحتياط، لعدم معرفته بموارده، أو لعدم كون المورد قابلا له، و المساوق للوجوب التخييرى بينه و بين أخويه أو بينه و بين أحد أخويه فيما إذا تمكّن من الاجتهاد و العمل بالاحتياط معا أو تمكّن من أحدهما فقط - ممّا لا ريب فيه و لا شبهه تعتريه، لجريان السيره القطعيه العمليه عليه من زمان النبى صلّى الله عليه و آله إلى زماننا هذا، ضروره أنه لم يكن المسلمون بأجمعهم حاضرين عند النبى صلّى الله عليه و آله أو الأئمه سلام الله عليهم، و لم يكن الطريق منحصرًا بالسؤال عن المعصوم و بنقل الروايات عنهم سلام الله عليهم، بل كانت سيرتهم على السؤال عن أحكام الدين عمّن تعلم من

١- الكافى ٧: ٤٠٩-١، التهذيب ٦: ٢٢٣-٥٣٠، الوسائل ٢٧: ٢٢٠، الباب ٧ من أبواب آداب القاضى، الحديث ٢.

٢- كفايه الأصول: ٥٣٩.

٣- الاحتجاج ٢: ٥١١-٣٣٧، الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

المعصوم عليه السّلام، و لم يكن بناء أصحاب الأئمّه- الذين تعلّموا منهم عليهم السّلام أحكام الدين- الاقتصار- عند سؤال العوام عنهم عن الأحكام- على نقل الروايات فى مقام جوابهم، بل كان يسأل السائل مثلاً عن السوره فى الصلاه، فيجاب بأنّها واجبه.

و هذا مضافاً إلى دلالة آيه النفر على ذلك بالتقريب الذى تقدّم فى بحث حجّيه الخبر، و إجماله أنّ الاستفادة من الآيه الشريفه و جوب قبول قول المنذر المتفقّه فى الدين عند إنذاره بما تفقّه من الأحكام، و تقييد و جوب القبول بصوره حصول العلم بالصدق بعيد و على خلاف الظاهر، و دلالة بعض الروايات، كما دلّ على و جوب اتّباع العلماء، و ما دلّ على أنّ للعوام تقليد الفقهاء، و مفهوم ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، و ما دلّ على إظهاره عليه السّلام المحبّه لأن يرى فى أصحابه من يفتى الناس، فإنّه بالمطابقه يدلّ على جواز الإفتاء، و بالملازمه العرفيه بين الحكمين-: جواز الإفتاء و جواز التقليد- يدلّ على جواز اتّباع المفتى و الأخذ بفتواه.

فهذه الأدلّه مخيّر صه لما دلّ على حرمة اتّباع غير العلم، و الذّم على التقليد من الآيات و الروايات لو لا المناقشه فى دلالة بعضها، كقوله تعالى: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (١)**، فإنّ ذمهم إنّما كان على تقليدهم من كان مثلهم فى الجهل و الضلاله كما تكون لذلك قرينه فى نفس الآيه الشريفه.

ثمّ إنّ قياس الأحكام الفرعيّه بالأصول الاعتقاديّه فى عدم جواز التقليد- مع كونه قياساً باطلاً- ليس من مذهبنا- مع الفارق، ضروره كفايه معرفه الأصول

الاعتقاديّـه عن دليل كلّ بحسب فهمه و لو كان مثل الدليل المعروف من العجوزه، و هذا في غاية السهوله، بخلاف المسائل الفرعيّـه التي يكون الاجتهاد فيها في غاية الصعوبه و أشدّ من طول الجهاد.

فصل: فى وجوب تقليد الأفضل و عدمه.

و الكلام يقع فى مقامين:

إشاره

الأول: فى وظيفه المقلد.

و الثانى: فيما يستفاد من الأدله.

أما المقام الأول:

فلا شك فى وجوب الرجوع إلى الأفضل، لكونه متعين الحجّيه، بخلاف غير الأفضل، حيث إنّه مشكوك الحجّيه، و الشكّ فى الحجّيه مساوق لعدم الحجّيه.

نعم، لو استقلّ عقله بتساوى الأفضل و غيره فى ذلك، أو قلّد الأعلم فى هذه المسأله و كانت فتواه جواز تقليد غير الأفضل، لصحّ الرجوع إلى غير الأفضل فى سائر المسائل.

و قد استشكل فى العروه (١) فى الرجوع إلى غير الأفضل حتى فيما إذا أفتى الأفضل بجوازه إلّا إذا استقلّ عقله بالتساوى.

و لا وجه للإشكال، فإنّه فى الحقيقه تقليد عن الأفضل.

و أما إذا أفتى الأفضل بعدم جواز تقليد المفضول و أفتى المفضول بجواز ذلك، فلا يصحّ الرجوع إلى المفضول فى ذلك، فإنّ حجّيه قوله هذا متوقّفه على جواز تقليده و عدم وجوب تقليد الأعلم، و هو متوقّف على حجّيه قوله و عدم وجوب تقليد الأفضل، و هو دور واضح.

و أما المقام الثانى: ففيه موضعان:

إشاره

١- العروه الوثقى، المسأله ٤٦ من أحكام التقليد و الاجتهاد.

الأول: فيما إذا علم تفصيلا أو إجمالا بمخالفتها

و علم أيضا بعدم موافقه فتوى المفضول للاحتياط. و لا إشكال في وجوب تقليد الأعم في هذه الصورة، لعدم شمول أدله جواز التقليد من السيره و غيرها لهذه الصورة.

أمّا السيره: فعلى الخلاف قطعاً.

و أمّا الآيات و الروايات: فلا يعقل شمولها لكليهما، و لا لأحدهما، كما مرّ في الخبرين المتعارضين، فيتساقطان، و بعد التساقت لا دليل على جواز تقليد المفضول، و لا على التخيير، و ينحصر الدليل حينئذ ببناء العقلاء على اتباع قول الأفضل.

الموضع الثاني: فيما إذا احتمل المخالفه احتمالاً بدوياً.

و الظاهر جواز تقليد المفضول في هذه الصورة، لشمول الأدله لها أيضاً حتى السيره، فإنّ بناء العقلاء ليس على الرجوع إلى الأفضل من أرباب الصنائع بحيث يبقى غير الأفضل منهم قاعدين في دارهم لا يرجع إليهم أحد.

و أمّا توهم كون الشبهه مصداقيه، لأنّ الأدله اللفظيه لا تشمل صورته المخالفه فمع الاحتمال يحتمل عدم الشمول، فمدفوع: بأنّ هذا الاحتمال مدفوع بالأصل، فإنّ الأصل عدم حصول المخالفه بينهما.

هذا، و قد استدلل على وجوب الرجوع إلى الأعم في هذه الصورة أيضاً بوجوه كلّها ضعيفه:

منها: المقبوله (١).

و فيه أولاً: أنّ موردها الحكومه، فالحكم على طبقها في مورد الفتوى قياس.

١- الكافي ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

و ثانيا: أنه قدّم في المقبوله قول من لا يكون قوله مقدّما في باب الفتوى قطعا كالأورع، فإنّ مقتضاها هو وجوب الرجوع إليه و لو كان غيره أعلم منه.

و ثالثا: أنّ مقتضاها هو وجوب الرجوع إلى الأفضل من الاثنين، و المدّعى لزوم الرجوع إلى أفضل الناس جميعا.

و من ذلك ظهر الجواب عمّا يدلّ على ذمّ من يفتى و في المصر من هو أفضل منه. و هكذا ظهر الجواب عن المنقول عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» (١) فإنّ الكلام في وجوب الرجوع إلى الأفضل من جميع الناس لا الأفضل من علماء مصر من الأمصار.

هذا، مضافا إلى أنّ موردهما كمورد المقبوله مورد الحكومه، و التعدّي قياس مع الفارق.

و منها: أنّ قول الأفضل أقرب من غيره، فيلزم الأخذ به عقلا.

و فيه أوّلا: منع الصغرى على إطلاقها، إذ كثيرا ما يكون غير الأفضل قوله أقرب منه، لاعتضاد بعضهم ببعض، و هل يكون قول فقيه واحد يكون أعلم من مائه فقيه أقرب إلى الحقّ من قول هذا الجمّ الغفير الذين يفتون على خلاف الأعلم و يرون خلاف ما يراه؟!

و ثانيا: أنّه لم يعلم أنّ تمام مناط حجّيه قول الأعلم هو أقربيته إلى الواقع.

نعم، لو كان المدرّك لوجوب التقليد بناء العقلاء أو السيره من دون تصرّف من الشارع، لكانت هذه الكبرى تامه.

بقي شيء،

و هو أنّهم ذكروا- فيما إذا علم إجمالا بأعلميه أحد الشخصين- أنّه يتعيّن الأخذ بأحوط القولين. و هذا كما ذكره. و فيما إذا لم يعلم

إجمالاً بذلك ذكروا أنه يتعين تقليد مضمون الأعلميّه أو محتملها، و يتخير إذا احتمل أعلميّه كلّ منهما.

و لنا فى جميع ذلك إشكال، لما عرفت من عدم شمول الأدلّه لمورد التعارض بين الفتويين، و عرفت أنّ مقتضى القاعده حينئذ هو التساقت و الرجوع إلى الأعلم ببناء العقلاء إن كان متعيناً، و أمّا عند الاشتباه كمورد الكلام فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل، و لا دليل على ما ذكروه، فإنّ الظنّ بالأعلميّه لا يغنى من الحق شيئاً فضلاً عن احتمالها، فالرجوع إلى مضمون الأعلميّه أو محتملها بلا وجه. و هكذا التخيير فى صورته احتمال أعلميّه كلّ منهما، فإنّه بلا دليل.

نعم، لو ثبت إجماع على عدم وجوب الاحتياط على المقلمد مطلقاً حتى فى مورد الكلام، لتّم جميع ما ذكروه، لكن دون إثباته خراط القتاد، فإنّ الثابت به عدم وجوب الاحتياط فى الأحكام لا مطلقاً حتى فى هذه الموارد، فالمتعين هو الرجوع إلى الاحتياط، أى الأخذ بأحوط القولين بعد قيام الإجماع على عدم وجوب الاحتياط الكلى و إدراك الواقعيّات.

فصل: اختلفوا فى اشتراط الحياه فى المفتى

على أقوال عمدتها ثلاث:

الاشتراط مطلقا، و عدم الاشتراط مطلقا، و التفصيل بين التقليد الابتدائى فيشترط و الاستمرارى فلا يشترط.

و استدلال القائل بعدم الاشتراط بالاستصحاب بتقريب أنه كان فى زمان حياته جائز التقليد قطعا و كان رأيه حجه، و بموته يشك فى جواز بقائه، لاحتمال اشتراط الحياه فى ذلك فالآن كما كان.

و هذا الاستصحاب لا إشكال فيه من حيث اليقين السابق، لأن الحجية بأى معنى كانت - سواء كانت بمعنى المنجزية و المعدريه، كما بنى عليه صاحب الكفايه (١)، أو بمعنى العلم و الطريقيه، كما ذهب إليه شيخنا الأستاذ (٢) قدس سره، أو كان أمرا انتزاعيا مجعولا يتبع جعل منشأ انتزاعه كإيجاب العمل على طبق المؤدى، كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ قدس سره - حكم شرعى مجعول بنفسه أو يتبع جعل منشأ انتزاعه كان ثابتا قبل الموت يقينا.

و توهم أن لا- يقين بثبوت سابقا إلما بالنسبه إلى الموجودين فى زمانه فاسد، فإن فيه - مضافا إلى عدم تماميته فى التقليد الاستمرارى، و فى الابتدائى فى حق من بلغ فى زمان حياته و لم يقلده فيه - أن هذا الإشكال ليس إلما إشكال استصحاب الأحكام الكليه. و الجواب هو الجواب. و الكلام متمحض فعلا فى الإشكال من حيث احتمال اشتراط الحياه فى المفتى مع الفراغ عن سائر

١- كفايه الأصول: ٣١٩.

٢- أجود التقريرات ٢: ٧٥.

الجهات، و لا-ريب في حجّيه رأى الميّت على الموجودين بالفعل لو كانوا في زمان حياته، و أزيد من هذا المقدار ليس في استصحاب الأحكام الكلّيه.

و هكذا لا-إشكال من حيث الشكّ اللاحق، لأنّ موضوع الحجّيه في الأدلّه ليس هو الفقيه و العالم حتى يرتفع بالموت عند العرف بنحو يعدّ عوده يوم القيامة عندهم من إعادته المعدوم و إن لم يكن كذلك في الحقيقه، بل الموضوع هو الرأى، كما أنّ موضوع حجّيه الخبر و الشهاده هو الروايه و الشهاده، و ليست الحجّيه دائره مدار الرأى حدوثا و بقاء، بل الحجّيه ثابتة إلى الأبد بمجرد حدوث الرأى لو لا احتمال اشتراط الحياه.

و الحاصل: أنّ بعض موضوعات الأحكام يكون الحكم تابعا له وجودا و عدما، كالخمر، فإنّ زوال عنوان الخمرية مساوق لزوال حرمة، و لو كان بعد ذلك حراما، لكان بحسب الفهم العرفى حكما جديدا لموضوع جديد، و بعضها تكون الأحكام تابعه لحدوثه، و بمجرد الحدوث يبقى الحكم إلى الأبد، كما في الروايه و الشهاده عند بعض، فإنّ مجرد حدوثهما موضوع لوجوب القبول إلى الأبد فيبقى و لو مات الراوى و الشاهد، فلو كان موضوع الحجّيه هو الفقيه و العالم مثلا، لكان الحكم مرتفعا بالموت قطعاً و لم يكن شكّ في البقاء، لكنّ الأمر ليس كذلك، فإنّ الموضوع هو الرأى، و نشكّ في حجّيته بحدوثه ما دام الحياه أو إلى الأبد.

و أمّا ما في الكفايه من أنّ بقاء الرأى ممّا لا بدّ منه في جواز التقليد، و لذا لو زال أو تبدّل لارتفعت الحجّيه قطعاً(١)، ففيه: أنّه لا فرق بين رأى المجتهد و روايه الراوى في موضوعيتهما للحكم في لسان الدليل، فكما أنّ الروايه

بحدوثها تكون موضوعا كذلك رأى المجتهد.

و أما زوال الحكم بتبدل الرأى فمن جهة أنه حكم ظاهرى يزول بانكشاف الخلاف، و الروايه و الشهاده أيضا كذلك، فإذا رجع الراوى عن روايته و قال: «اشتبهت فى النقل» لارتفع حكمها. و هكذا الشاهد إذا رجع عن شهادته أو انكشف خطؤه.

و أما زوال الحكم بزوال الرأى بجنون و نحوه فأولا بالإجماع كما ادعى.

و ثانيا بالفرق بين الموت و غيره، فإن الموت يكون كمالا- للإنسان، فالعرف و إن كان يرى الرأى زائلا بالموت إلا أنه لا يرى صاحبه جاهلا عاميا، بل يزور قبره و يقبل ضريحه مثلا، و هذا بخلاف ما إذا زال رأيه بالجنون، فإن تقليده عندهم تقليد للعامى بل لمن يلحق بالحيوانات.

و الحاصل: أن مقتضى الاستصحاب هو حججه الرأى إلما أن يدل دليل على خلافه من إجماع و نحوه، و لولاه لكان اللازم هو القول بحججه رأى من صار مجنونا أيضا.

فظهر أن الاستصحاب من حيث اليقين السابق و الشك اللاحق لا إشكال فيه، و لكن مع ذلك لا يجرى، لأمرين:

أحدهما: ما بنينا عليه سابقا من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه إذا نشأ الشك من سعه دائره الجعل و ضيقها.

ثانيهما: أن جريان الاستصحاب فى مورد لم يكن فيه دليل فى البين، و الدليل موجود فى المقام، و هو إطلاقات الأدله من الآيات و الروايات، فإن المنع عن كونها فى مقام البيان من هذه الجبهه بلا- وجه- و ليعلم أن المدعى وجود الإطلاق فيما لم تعلم المخالفه بين الميت و الحى فى الفتوى، و سيجىء الكلام فى مورد العلم بالمخالفه- فإنها فى مقام بيان المقلد و ما يعتبر فيه،

والمستفاد منها حجّيه قول «المقلّد» و «الفقيه» و «أهل الذّكر» و «المنذر» و «راوى الحديث» على اختلاف التعابير، سواء كان المقلّد حيّا بعد الرجوع إليه أو لم يكن.

و السيره المتشرّعه أيضا على ذلك، إذ لم يكن التوقّف بعد ممات المرجوع إليه معهودا ممّن رجع إلى أصحاب الأئمّه و أخذ منهم حكما.

و لو لم تكن السيره المتشرّعه على ذلك، لكان فى بناء العقلاء غنى و كفايه، و منكره منكر للأمر الضرورى، ضروره عدم توقّفهم فى أمورهم إذا راجعوا أهل الخبره بمجرد موت من رجعوا إليه، فإذا راجعوا طبيبا فكتب نسخه و عيّن دواء ثمّ مات، لم يراجعوا طبيبا آخر.

هذا، لكنّ الإطلاقات غير شامله لتقليد الميّت ابتداء، بل ظاهرها بحسب عناوينها و ما اعتبر فيها من القيود هو فعليّه هذه العناوين و القيود عند الرجوع إليه و السؤال عنه، فلا بدّ من صدق عنوان «السؤال عن أهل الذّكر» و «الرجوع إلى رواه الحديث» و «النّظر إلى من عرف الأحكام» و «تقليد من يكون من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا لهواه» و أمثال هذه التعابير، و من المعلوم أن لا تصدق عرفا هذه العناوين بعد الموت.

نعم، السيره العقلايّه جاريه على الرجوع إلى رأى العالم مطلقا حتى ابتداء، فإنّهم كما لا يتوقّفون فيما رجعوا إلى الحيّ بعد موته كذلك يرجعون إلى الميّت ابتداء إذا كان من أهل الخبره، فنرى أنّهم يرجعون إلى قانون «أبو على سينا» فإذا رأوا أنّه عيّن فيه دواء لمرض خاصّ، يعالجون به مع تشخيصه.

لكن هذه السيره مردوعه إمّا بالإجماع- و الظاهر كفايه هذا الإجماع، إذ لم ينسب إلى أحد من الطبقة الأولى و الطبقة الوسطى جواز تقليد الميّت ابتداء، و القول بالجواز إنّما نشأ من بعض المتأخّرين بعد الشهيدين،

و المحققين من الأصوليين المحقق القمى فى القوانين، و من الأخباريين المحدث الأسترآبادى و الكاشانى، و لا يضّر خلافهم مع أنّ خلاف الأخباريين من جهه أنّهم لا يرون أصل التقليد جائزا، و يرون العمل بقول المفتى هو العمل بالروايه لا الفتوى.

و ممّا يؤكّد هذا الإجماع أنّه بناء على ما ذكرنا من أنّه مع العلم بالمخالفه لا تشمل الأدلّه شيئا من الفتاوى المختلف.. (١). و الدليل حينئذ منحصر بالسيره، و هى قائمه على تقليد الأعلم من غير فرق بين كونه حيا أو ميتا، و لازم ذلك هو الرجوع فى كلّ عصر إلى من يكون أعلم من الجميع كان حيا أو ميتا، ففى عصر الشيخ الطوسى مثلا، لا بدّ من الرجوع إليه فى زمانه و بعده حتى يأتى زمان يوجد فيه أحد أعلم منه، و هكذا إلى زماننا هذا، فينحصر مرجع التقليد بأشخاص مخصوصه، و هذا بعينه مذهب العامه الذين حصروا مراجع تقليدهم بالأربع، و بذلك تأخروا فى الفقه و الأصول عن الشيعة تأخرا فاحشا، و هو ممّا يقطع بأنّ الخاصه على خلافه، بل ادعى - و ليس ببعيد - أنّ بقاء العلم فى الشيعة إنّما هو من جهه عدم تجويز تقليد الميت و تجديد نظرهم يوما فيوما فى مدارك الأحكام - الذى ادّعاه الأكابر على عدم جواز تقليد الميت، أو بالأدلّه اللفظيه التى حصر جواز التقليد فيها بالعناوين التى قلنا: إنّ صدقها يتوقّف على حيا المفتى عند الرجوع إليه.

و بالجمله، من ضمّ بعضها - و هو ما له مفهوم، كقوله عليه السّلام: «من كان من الفقهاء صائنا لنفسه» (٢) إلى آخره - إلى بعض يستفاد عدم جواز تقليد غير

١- مكان النقاط مخروم فى الأصل.

٢- الاحتجاج ٢: ٥١١ - ٣٣٧، الوسائل ٢٧: ١٣١، الباب ١٠ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢٠.

المتّصف بالصفات المذكوره فيها.

هذا كلّه فيما إذا لم تعلّم مخالفه فتوى الميّت مع فتوى الحيّ، أمّا فيما إذا علم بالمخالفه، فلا ينبغي الشكّ في وجوب الرجوع إلى الحيّ إذا كان أعلم و كان قوله موافقا للاحتياط، إذ أمر الميّت لا يزيد عن الحيّ، و الرجوع من غير الأعلم إلى الأعلم واجب حتى في الحيّ.

و أمّا إذا كان الميّت أعلم و كان قول الحيّ مخالفا للاحتياط بأن أفتى الميّت بوجوب السوره، و الحيّ بعدم وجوبها، فالظاهر وجوب البقاء، لما مرّ من سقوط دليل حجّيته قول كلّ منهما بالمعارضه، و لا دليل على جواز التقليد إلّا بناء العقلاء، و هو على اتّباع قول الأعلم من غير فرق بين الحيّ و الميّت.

نعم، إذا كان قول الحيّ موافقا للاحتياط، لا يجب البقاء بل يتخير.

و أمّا إذا لم تحرز أعلميه أحدهما، فلو كان إجماع على عدم وجوب الاحتياط، يجوز البقاء، كما يجوز الرجوع إلى الحيّ، و إلّا- كما هو كذلك- يجب الاحتياط.

و الحاصل: أنّه لا بدّ من فرض الميّت حيّا، فيجرى جميع ما جرى في المجتهدين المخالفين في الفتوى، إذ لا خصوصيه للميّت بعد شمول إطلاق الدليل له، فتقع المعارضه بين فتواه و فتوى الحيّ، و يجرى فيه ما ذكرنا هناك.

بقي أمران:

الأول: أنّ التقليد و إن كان عباره عن نفس العمل كما ذكرنا إلّا أنّ جواز البقاء لا يحتاج إلى العمل، بل يكفي فيه التعلّم و السؤال و الأخذ للعمل، لشمول الأدلّه و جريان السيره العقلانيه، فإنّ السيره قائمه على العمل بمجرّد الأخذ و التعلّم.

و بالجمله، العقلاء بعد الرجوع إلى من هو من أهل الخبره فيما هو خبره

فيه يعملون بقوله و لو مات و لم يعملوا به فى زمان حياته.

و الموضوع فى الأدله هو «الرجوع إلى رواه الحديث» و «السؤال من أهل الذكر» و «النظر إلى من عرف الأحكام» و أمثال ذلك، فإذا راجعه أو سأله، يجوز له العمل بقوله، و يكون حججه عليه- و لو مات بعد ذلك- بمقتضى الإطلاق.

الثانى: أن معنى الأعلميّه و الأفقيّه بحسب لفظ «أعلم» و «أفقه» هو أكثر علما و فقهيا، فإذا كان أحد عالما بألف مسأله من الفقه أو غيره، و آخر بألفين، يكون الثانى أعلم و أفقه، و المراد من لفظ «أفقهما» فى مقوله عمر بن حنظله (١) أيضا هذا المعنى، فإنه هو معناه العرفى.

لكن هذا المعنى غير مراد فى المقام قطعاً، لما ذكرنا من أن الرجوع إلى الأعلم لا دليل له إلا السير، و من المعلوم أن السير غير قائمه على الرجوع إلى الأعلم بهذا المعنى، مثلا: إذا كان هناك طبيبان أحدهما طبيب العين فقط، و الآخر طبيب البدن بأجمعه، لا يرجع العقلاء فى مرض العين إلى خصوص من يكون طبيبا للعين و لغيرها من أجزاء البدن دون من يكون طبيبا للعين فقط، بل يرجعون إليه أيضا إذا كان مساويا مع غيره فى الحذاقه، بل المراد منه فى المقام هو من يكون أدق نظرا و أعرف بمزايا الكلام و قرائنه الداخليه و الخارجيه، كما هو كذلك فى جميع الصناعات، فنرى أن أحد الخياطين يخط ثوبا كأنه قالب البدن، و الآخر أيضا يخط لكنّه ليس بهذه الجوده، و هو الذى جرت سيره على الرجوع إليه مع الاختلاف، فإذا كان هناك مجتهدان أحدهما عارف بجميع الأحكام عن اجتهاد و نظر، و الآخر عارف بمقدار أقلّ منه بكثير لكنّه أدقّ نظرا منه- و المراد بالدقه هى الدقه التى إذا أطلع عليها العرف

١- الكافى ١: ٦٧-٦٨-١٠، الفقيه ٣: ٥-٢، التهذيب ٦: ٣٠١-٨٤٥، الوسائل ٢٧: ١٠٦-١٠٧، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ١.

يعدّونها في محلّها لا الدقّة الفلسفيّة، فإنّها ربّما تنافى الاجتهاد- و أعرف منه بمزايا الكلام، يكون الثاني أعلم منه، و لا بدّ من الرجوع إليه مع الاختلاف و لو كان الأوّل أكثر علما منه.

هذا تمام الكلام في الاجتهاد و التقليد. و الحمد لله خير ختام، و الصلاة على محمّد خير الأنام، و على آله البرره الكرام.

و قد تمّ في ليلة الاثنين، السادس و العشرين من شهر ذى الحجّه الحرام سنة ١٣٦٩ من الهجره.

٥- فهرس مصادر التحقيق

(١)

١- أجود التقريرات:

تأليف آية الله العظمى السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٤١٣ هـ، نشر مكتبة المصطفوي- قم.

٢- الاحتجاج:

تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب من أعلام القرن السادس الهجري، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادرى و الشيخ محمد هادى به، انتشارات أسوه التابعه لمنظّمه الحجّ و الأوقاف و الشؤون الخيريّه.

٣- اختيار معرفه الرجال:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تصحيح و تعليق حسن المصطفوي، نشر دانشگاه مشهد.

٤- الأربعون حديثاً:

تأليف الشيخ البهائى محمد بن الحسين العاملى، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ. تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

٥- الإرشاد:

تأليف الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبري، المتوفى سنة ٤١٣ هـ، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران، نشر المؤتمر العالمي بمناسبة ذكرى أئمة الشيعه المفيد.

٦- أساس البلاغه:

تأليف جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، تحقيق الأستاذ عبد الرحيم محمود.

٧- الاستبصار:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوي الخراساني. نشر دار الكتب الإسلاميه ١٣٩٠ هـ.

٨- الأسفار الأربعة:

تأليف صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ، المطبعه الحيدريه- طهران.

٩- الإشارات و التنبهات:

تأليف الشيخ أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، المتوفى سنة ٤٢٨ هـ، المطبعه الحيدريه- طهران.

١٠- الإقبال:

تأليف رضي الدين أبي القاسم علي بن موسى بن جعفر بن طاوس، المتوفى سنة ٦٦٤- أو ٦٦٨ هـ، الطبعة الثانيه، دار الكتب الإسلاميه- طهران.

ص: ٤٣٧

١١- الأمالى:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، منشورات الأعلمى، بيروت- لبنان.

١٢- الأمالى:

تأليف الشيخ المفيد أبى عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبى، المتوفى سنة ٤١٣ هـ.
تحقيق الحسين أستاذ ولى- على أكبر الغفارى، منشورات مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

١٣- الأمالى:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق قسم الدراسات الإسلاميه- مؤسسه البعثه- نشر دار الثقافه.

١٤- الأنوار النعمائيه:

تأليف السيد نعمه الله الموسوى الجزائرى، المتوفى سنة ١١١٢ هـ، مطبعه شركه چاپ، تبريز- إيران.

١٥- أوائل المقالات (ضمن مصنفات الشيخ المفيد):

تأليف الشيخ المفيد أبى عبد الله محمد بن محمد بن النعمان العكبى، المتوفى سنة ٤١٣ هـ، تحقيق الشيخ إبراهيم الأنصارى، نشر المؤتمر العالمى لألفيه الشيخ المفيد.

١٦- إيضاح الفوائد:

تأليف فخر المحققين محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر العلامه الحلى، المتوفى سنة ٧٧١ هـ، تحقيق عدّه من العلماء، المطبعه العلميه، ١٣٨٧ هـ، قم- إيران.

(ب)

١٧- بحار الأنوار:

تأليف المولى محمد باقر بن محمد تقى العلامة المجلسى، المتوفى سنة ١١١٠ هـ، نشر مؤسسه الوفاء، بيروت- لبنان.

١٨- بصائر الدرجات:

تأليف المحدث أبى جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار، المتوفى سنة ٢٩٠ هـ، تصحيح و تعليق الميرزا محسن كوچه باغى التبريزى، منشورات مكتبه آيه الله العظمى المرعشى النجفى، ١٤٠٤ هـ، قم- إيران.

(ت)

١٩- تاريخ الأمم و الملوك (تاريخ الطبرى):

تأليف أبى جعفر محمد بن جرير الطبرى، المتوفى سنة ٣١٠ هـ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار التراث، بيروت- لبنان.

٢٠- التبيان:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، تقديم البحاثه الشيخ آغا بزرك الطهرانى، نشر دار إحياء التراث العربى، بيروت- لبنان.

٢١- تجريد الاعتقاد (بشرح كشف المراد):

تأليف محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الجهرودى القمى، المتوفى سنة ٦٧٢ هـ، تحقيق عبد الله نورانى، منشورات مكتبه المصطفوى، قم- إيران.

٢٢- تحف العقول:

تأليف أبى محمد الحسن بن على بن الحسين بن شعبه الحرانى من أعلام القرن الرابع الهجرى،

تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدريّة- النجف الأشرف ٣٨٠ هـ.

٢٣- تذكّره الفقهاء:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي، المتوفّي سنة ٧٢٦ هـ، الطبعة الحجرية، منشورات المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة.

٢٤- تفسير العياشي:

تأليف محمد بن مسعود بن عياش السلمى السمرقندى من أعلام القرن الثالث الهجرى، تحقيق السيد هاشم الرسولى المحلّاتى، المكتبة العلميّة الإسلاميّة.

٢٥- تفسير القمّي:

تأليف أبى الحسن على بن إبراهيم القمّي من أعلام القرن الرابع الهجرى، تحقيق السيد طيب الموسوى الجزائرى، نشر دار الكتاب، قم- إيران.

٢٦- تلخيص المحضّل (المعروف بنقد المحضّل):

تأليف أبى جعفر نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسى، المتوفّي سنة ٦٧٢ هـ، انتشارات مؤسسه مطالعات إسلامى دانشگاه مكّ گيل، شعبه تهران.

٢٧- تنقيح المقال فى أحوال الرّجال:

تأليف الشيخ عبد الله بن محمد حسن المامقانى، المتوفّي سنة ١٣٥١ هـ، الطبعة الحجرية، انتشارات جهان- تهران.

٢٨- التهذيب (تهذيب الأحكام):

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسى، المتوفّي سنة ٤٦٠ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوى الخراسانى، نشر دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٩٠ هـ.

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تصحيح و تعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، مكتبة الصدوق، طهران ١٣٨٧ هـ.

(ث)

٣٠- ثواب الأعمال:

تأليف الشيخ أبي جعفر الصدوق محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تصحيح و تعليق علي أكبر الغفاري، نشر مكتبة الصدوق- طهران و كتاب فروشي كتيبي نجفي- قم.

(ج)

٣١- جامع أحاديث الشيعة:

ألف تحت إشراف آية الله العظمى السيد آغا حسين الطباطبائي البروجردي، المتوفى سنة ١٣٨٠ هـ.

٣٢- جامع المقاصد:

تأليف المحقق الثاني علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المتوفى سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

٣٣- جواهر الكلام:

تأليف الشيخ محمد حسن النجفي، المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ. الطبعة السابعة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

(ح)

٣٤- حاشية الأسفار:

تأليف الحاج ملا هادي السبزواري، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ. نشر مكتبة المصطفوي.

٣٥- حاشيه شرح المطالع:

تأليف السيد الشريف على بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٢هـ، انتشارات كتيبي نجفي.

٣٦- حاشيه فرائد الأصول:

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني، المتوفى سنة ١٣٢٩هـ، منشورات بصيرتي، قم- إيران.

٣٧- حاشيه المكاسب:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي المتوفى سنة ١٣٣٧هـ، الطبعة الحجرية، مؤسسه إسماعيليان، قم- إيران.

٣٨- الحدائق الناضره:

تأليف الشيخ يوسف بن أحمد البحراني، المتوفى سنة ١٢٤٥هـ، تحقيق و تعليق محمد تقى الايرواني، الطبعة الثالثه ١٤٠٥هـ، نشر دار الأضواء، بيروت- لبنان.

٣٩- حليه الأولياء:

تأليف الحافظ أبى نعيم أحمد بن عبد الله الأصفهاني، المتوفى سنة ٤٣٠هـ، نشر دار الكتب العلميه، بيروت- لبنان.

(خ)

٤٠- الخصال:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة

٣٨١ هـ، تعليق على أكبر الغفاري، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران.

٤١- خلاصه الأقوال فى معرفه الرجال:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامه الحلي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، تحقيق مؤسسه نشر الفقاهه، الطبعه المحققه.

(د)

٤٢- الدر المنثور:

تأليف عبد الرحمن بن الكمال جلال الدين السيوطى، المتوفى سنة ٩١١ هـ، نشر دار الفكر، بيروت - لبنان.

٤٣- دعائم الإسلام:

تأليف القاضى نعمان بن محمد التميمى المغربى، المتوفى سنة ٣٦٣ هـ، تحقيق آصف بن على أصغر فيض، دار المعارف ١٣٨٣ هـ ١٩٦٣ م، أفست مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

(ذ)

٤٤- ذخيره المعاد:

تأليف المولى محمد باقر السبزواري، المتوفى سنة ١٠٩٠ هـ، الطبعه الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم - إيران.

٤٥- الدرعيه إلى أصول الشريعة:

تأليف أبى القاسم على بن الحسين الموسوى الشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦ هـ، تحقيق أبو القاسم گرجى، جامعه طهران ١٣٦٣ هـ، ش.

«و»

٤٦- رساله الصلاه فى المشكوك:

تأليف الميرزا محمد حسين الغروى النائينى، المتوفى سنة ١٣٥٥ هـ، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

٤٧- رساله فى قاعده نفى الضرر المكاسب.

٤٨- روضه الناظر:

تأليف عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه المقدسى، المتوفى سنة ٦٢٠ هـ، تحقيق و تعليق الدكتور عبد الكريم بن على بن محمد النمله، نشر مكتبه الرشد- الرياض.

(ز)

٤٩- زبده الأصول:

تأليف الشيخ البهائى محمد بن حسين العاملى، المتوفى سنة ١٠٣١ هـ، الطبعة الحجرية.

(س)

٥٠- السرائر:

تأليف أبى عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّى، المتوفى سنة ٥٩٨ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

٥١- سلاسل الذهب:

تأليف الإمام بدر الدين الزركشى، المتوفى سنة ٧٩٤ هـ، تحقيق محمد المختار بن محمد الأمين الشنقيطى، نشر مكتبه ابن تيميه- القاهرة.

٥٢- سنن ابن ماجه:

تأليف أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، تعليق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٣- سنن أبي داود:

تأليف الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، تعليق محمد محي الدين عبد الحميد، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٤- سنن البيهقي:

تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٥- سنن الترمذي:

تأليف محمد بن عيسى بن سوره الترمذي، المتوفى سنة ٢٩٧ هـ، تحقيق أحمد محمد شاكر، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥٦- سنن الدار قطنى:

تأليف الحافظ علي بن عمر الدار قطنى، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

٥٧- سنن النسائي:

تأليف أبي عبد الرحمن أحمد بن علي بن شعيب النسائي، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٥٨- السيره النبويه:

تأليف أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، المتوفى سنة ٢١٣- أو ٢١٨ هـ، تحقيق مصطفى السقا- إبراهيم الأبياري- عبد الحفيظ شبلي، منشورات مصطفى، قم- إيران، ١٣٦٨ هـ.

(ش)

٥٩- شرائع الإسلام:

تأليف أبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي المحقق الحلبي، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، تحقيق و تعليق عبد الحسين محمد علي البقال، الطبعة الثالثة، نشر مؤسسه إسماعيليان.

٦٠- شرح الكافية:

تأليف الشيخ رضى الدين محمد بن الحسن الأسترآبادي، المتوفى سنة ٦٨٦ هـ، نشر دار الكتب العلميه، بيروت- لبنان.

٦١- شرح المطالع:

تأليف قطب الدين محمد بن محمد الرازي البويهى، المتوفى سنة ٧٦٦ هـ، الطبعة الحجرية، انتشارات كتبي نجفى، قم- إيران.

٦٢- شرح المواقف:

تأليف المحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني، المتوفى سنة ٨١٢ هـ، منشورات الشريف الرضى، قم- إيران.

ص

٦٣- الصحاح:

تأليف إسماعيل بن حماد الجوهري من أعلام القرن الرابع الهجرى، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، نشر دار العلم للملايين، بيروت- لبنان.

٦٤- صحيح البخارى:

تأليف أبى عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخارى، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان، ١٤١١ هـ.

٦٥- صحيح مسلم:

تأليف أبى الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيشابوري، المتوفى سنة ٢٦١ هـ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

ع

٦٦- عده الأصول:

تأليف الشيخ أبى جعفر محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة ٤٦٠ هـ، الطبعة الحجرية، طبعه بمبئي.

٦٧- عده الداعي:

تأليف أحمد بن فهد الحلبي، المتوفى سنة ٨٤١ هـ، تصحيح و تعليق أحمد الموحدى القمى.

٦٨- العروه الوثقى:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدى، المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ.

٦٩- العروه الوثقى:

تأليف السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدى، مطبعة العرفان، صيدا، سنة ١٣٤٨ هـ.

٧٠- علل الشرائع:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ١٣٨٥ هـ.

٧١- عيون أخبار الرضا عليه السّلام:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، المتوفّي سنة ٣٨١ هـ، تصحيح السيّد مهدي الحسيني اللاجوردي، نشر انتشارات جهان- طهران.

(غ)

٧٢- الغنيه (ضمن الجوامع الفقيهيه):

تأليف السيّد حمزه بن علي بن زهره الحسيني، المتوفّي سنة ٥٨٥ هـ، منشورات مكتبة آيه الله العظمى المرعشي النجفي، قم- إيران.

٧٣- غوالي اللثالي:

تأليف الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحسائي المعروف بابن أبي جمهور، المتوفّي سنة ٩٤٠ هـ، تحقيق الشيخ مجتبي العراقي، الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ، مطبعة سيد الشهداء.

(ف)

٧٤- فرائد الأصول:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصاري، المتوفّي سنة ١٢٨١ هـ، الطبعة الحجرية، نشر مطبوعات ديني، قم- إيران.

٧٥- الفصول الغرويّه:

تأليف الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم، المتوفّي سنة ١٢٥٠ هـ، نشر دار إحياء العلوم الإسلاميه، ١٤٠٤ هـ، قم- إيران.

٧٦- الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السّلام:

تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السّلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ، نشر المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السّلام، مشهد المقدّسه.

٧٧- فوائد الأصول:

تأليف الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٣٦٥ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامي، قم- إيران.

٧٨- الفوائد الأصولية:

تأليف السيد محمد مهدي الطباطبائي العلامة بحر العلوم، المتوفى سنة ١٢١٢ هـ، الطبعة الحجرية.

٧٩- الفوائد المدنية:

تأليف المولى محمد أمين الأسترآبادي من أعلام القرن العاشر الهجري، الطبعة الحجرية، المطبعة أمير، نشر دار النشر لأهل البيت عليهم السلام.

(ق)

٨٠- قاعده لا ضرر ولا ضرار:

تأليف الشيخ فتح الله النمازي الشيرازي الشهير بشيخ الشريعة الأصفهاني، المتوفى سنة ١٣٣٩ هـ، تحقيق مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران، نشر دار الأضواء، بيروت- لبنان.

٨١- قرب الإسناد:

تأليف أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري القمي، من أعلام القرن الثالث الهجري، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى المحققة ١٤١٣ هـ.

٨٢- قواعد الأحكام:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، منشورات الرضي، قم- إيران.

٨٣- القواعد و الفوائد:

تأليف شمس الدين محمد بن مكّي العاملی (الشهيد الأول) المستشهد سنة ٧٨٦ هـ، تحقيق السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبه المفيد، قم- إيران.

٨٤- قوانين الأصول:

تأليف الميرزا أبي القاسم بن الحسن الجيلاني القمي، المتوفى سنة ١٢٣١ هـ، الطبعة الحجرية.

(٥)

٨٥- الكافي:

تأليف الشيخ أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ، تصحيح و تعليق على أكبر الغفاري، الطبعة الثالثة ١٣٨٨ هـ، نشر دار الكتب الإسلامية.

٨٦- الكامل في ضعفاء الرجال:

تأليف الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدى الجرجاني، المتوفى سنة ٣٦٥ هـ، الطبعة الثالثة ١٤٠٩ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

٨٧- كتاب الصلاة:

تأليف الشيخ محمد تقى الآملى (تقرير أبحاث المحقق النائيني) المتوفى سنة ١٣٩١ هـ، مكتبة البوذرجمهرى- المكتبة الحيدرية- طهران.

٨٨- الكشاف:

تأليف أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان- ١٣٩٧ هـ.

٨٩- كشف الغطاء:

تأليف الشيخ جعفر بن الشيخ خضر الجناجى النجفى الحلى، المتوفى سنة ١٢٢٨ هـ، الطبعة الحجرية، طهران ١٣١٧ هـ.

٩٠- كفايه الأصول:

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني، المتوفى سنة ١٣٢٩ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه النشر الإسلامى - قم ١٤١٥ هـ.

٩١- كفايه الأصول (المحشى):

تأليف الشيخ محمد كاظم الخراساني، تحقيق الشيخ سامى الخفاجى، و الحواشى للشيخ الميرزا أبى الحسن المشكينى، المتوفى سنة ١٣٥٨ هـ، نشر دار الحكمة، قم - إيران ١٤١٣ هـ.

٩٢- كمال الدين:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم - إيران ١٣٩٠ هـ.

٩٣- كنز العمال:

تأليف علاء الدين على المتقى بن حسام الدين الهندى، المتوفى سنة ٩٧٥ هـ، نشر مؤسسه الرساله ١٤٠٩ هـ.

(J)

٩٤- لسان العرب:

تأليف جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصرى، المتوفى سنة ٧١١ هـ، نشر دار إحياء التراث العربى، بيروت - لبنان ١٤٠٨ هـ.

٩٥- مجمع البحرين:

تأليف فخر الدين الطريحي، المتوفى سنة ١٠٨٥ هـ، تحقيق السيد أحمد الحسيني، نشر مؤسسه الوفاء، بيروت- لبنان.

٩٦- مجمع البيان:

تأليف أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، المتوفى سنة ٥٤٨ هـ، انتشارات ناصر خسرو، طهران.

٩٧- مجمع الفوائد و البرهان:

تأليف الشيخ أحمد بن محمد المحقق الأردبيلي، المتوفى سنة ٩٩٣ هـ، تحقيق الحاج آغا مجتبي العراقي و الحاج شيخ علي پناه الإشتهاردى و الحاج آغا حسين اليزدى الأصفهاني، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

٩٨- المحاسن:

تأليف أبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، المتوفى سنة ٢٧٤- أو- ٢٨٠، تصحيح و تعليق السيد جلال الدين الحسيني، الطبعة الثانية، نشر دار الكتب الإسلاميه.

٩٩- محاضرات فى أصول الفقه:

تأليف الشيخ محمد إسحاق فياض (تقرير أبحاث السيد الخوئي) نشر دار الهادى للمطبوعات، قم- إيران ١٤١٠ هـ.

١٠٠- مختلف الشيعة فى أحكام الشريعة:

تأليف جمال الدين الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي، المتوفى سنة ٧٢٦ هـ، تحقيق و نشر مركز الأبحاث و الدراسات الإسلاميه، قم- إيران.

١٠١- مدارك الأحكام:

تأليف السيد محمد بن علي الموسوي العاملي، المتوفى سنة ١٠٠٩هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث فرع مشهد المقدسه.

١٠٢- المسائل الناصريه (ضمن الجوامع الفقيهيه):

تأليف أبي القاسم علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى، المتوفى سنة ٤٣٦هـ، الطبعة الحجرية، نشر مكتبه آيه الله العظمى المرعشي، قم- إيران.

١٠٣- مستدرک الوسائل:

تأليف الشيخ ميرزا حسين المحدث النوري، المتوفى سنة ١٣٢٠هـ، الطبعة الأولى المحققة، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٠٤- مستمسك العروه الوثقى:

تأليف آيه الله العظمى السيد محسن الطباطبائي الحكيم، المتوفى سنة ١٣٩٠هـ، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٠٥- مسند أبي عوانه:

تأليف أبي عوانه يعقوب بن إسحاق الأسفراييني، المتوفى سنة ٣١٦هـ، نشر دار المعرفه، بيروت- لبنان.

١٠٦- مسند أحمد:

تأليف أحمد بن محمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني، المتوفى سنة ٢٤١هـ، الطبعة المحققة، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان.

١٠٧- مشارق الشموس:

تأليف آغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري، المتوفى سنة ١٠٩٩ هـ، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٠٨- مصباح الفقيه:

تأليف العلامة الحاج آغا رضا الهمداني، المتوفى سنة ١٣٢٢ هـ، الطبعة الحجرية- منشورات مكتبة الصدر- طهران.

١٠٩- المصباح المنير:

تأليف أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المتوفى سنة ٧٧٠ هـ، نشر مؤسسه دار الهجرة، قم- إيران.

١١٠- المصنّف:

تأليف أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المتوفى سنة ٢١١ هـ، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي في (سملك سورت) الهند.

١١١- مطارح الأنظار:

تأليف الشيخ أبي القاسم الكلانتری، الطبعة الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١١٢- معالم الأصول (المعالم):

تأليف جمال الدين حسن بن زين الدين، المتوفى سنة ١٠١١ هـ، تحقيق عبد الحسين محمد علي البقال، نشر دار الحكمة، قم- إيران.

١١٣- معانى الأخبار:

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تعليق على أكبر الغفارى، نشر مكتبه الصدوق- طهران.

١١٤-المعتبر:

تأليف أبى القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلى المحقق الحلّى، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ، تصحيح و تعليق ثله من الأفاضل، نشر مؤسسه سيد الشهداء، قم- إيران.

١١٥- مقالات الأصول:

تأليف الشيخ آغا ضياء الدين العراقى، المتوفى سنة ١٣٦١ هـ، تحقيق الشيخ محسن العراقى- السيد منذر الحكيم، نشر مجمع الفكر الإسلامى، قم- إيران.

١١٦- المكاسب:

تأليف الشيخ مرتضى الأنصارى، المتوفى سنة ١٢٨١ هـ، الطبعة الحجرية، تبريز- إيران.

١١٧- من لا يحضره الفقيه (الفقيه):

تأليف الشيخ أبى جعفر الصدوق محمد بن على بن الحسين بن بابويه القمى، المتوفى سنة ٣٨١ هـ، تحقيق و تعليق السيد حسن الموسوى الخراسانى، نشر دار الكتب الإسلاميه.

١١٨- المناقب:

تأليف رشيد الدين محمد بن على بن شهر آشوب، المتوفى سنة ٥٨٨ هـ، تصحيح السيد هاشم الرسولى المحلّاتى، انتشارات علامه، قم- إيران.

١١٩- مناهج الأصول:

تأليف المولى أحمد بن محمد بن أبي ذر النراقى، المتوفى سنة ١٢٤٥ هـ، الطبعة الحجرية.

١٢٠- منيه الطالب فى حاشيه المكاسب:

تأليف الشيخ موسى الخوانسارى النجفى، المتوفى سنة ١٣٦٣ هـ، الطبعة الحجرية، المطبعة المرتضوية فى النجف الأشرف ١٣٥٧ هـ.

١٢١- المهذب:

تأليف القاضى عبد العزيز بن البراج الطرابلسى، المتوفى سنة ٤٨١ هـ، إشراف الشيخ جعفر السبحانى، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

(ن)

١٢٢- نجاه العباد:

تأليف الشيخ محمد حسن النجفى، المتوفى سنة ١٢٦٦ هـ، الطبعة الحجرية ١٣٢٣ هـ.

١٢٣- النهايه:

تأليف مجد الدين المبارك بن محمد الجزرى ابن الأثير، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، تحقيق طاهر أحمد الزاوى- محمود محمد الطناحى، نشر دار الفكر، بيروت- لبنان.

١٢٤- نهايه الأفكار:

تأليف الشيخ محمد تقى البروجردى (تقرير أبحاث آغا ضياء العراقى) المتوفى سنة ١٣٩١ هـ، نشر مؤسسه النشر الإسلامى، قم- إيران.

١٢٥- نهايه الدرايه:

تأليف المحقق الشيخ محمد حسين الأصفهانى، المتوفى سنة ١٣٦١ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

١٢٦- نهاية النهايه:

تأليف المحقق الحاج ميرزا علي بن عبد الحسين الغروي الإيرواني، المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ، نشر دار الكتب الشقيه- طهران.

١٢٧- نهج البلاغه:

تأليف أبي الحسن الشريف الرضى محمد بن الحسين الموسوى، المتوفى سنة ٤٠٦ هـ.

(٥)

١٢٨- هدايه المسترشدين:

تأليف الشيخ محمد تقى الأصفهاني، المتوفى سنة ١٢٤٨ هـ، الطبعه الحجرية، نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

(٥)

١٢٩- الوافى:

تأليف محمد محسن المشتهر بالفيض الكاشاني، المتوفى سنة ١٠٩١ هـ، تحقيق و تعليق ضياء الدين الحسينى العلامه الأصفهاني، نشر مكتبه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان- إيران.

١٣٠- الوافيه:

تأليف عبد الله بن محمد البشروي الخراساني الفاضل التونى، المتوفى سنة ١٠٧١ هـ، تحقيق السيد محمد حسين الرضى الكشميرى، نشر مجمع الفكر الإسلامى، قم- إيران.

١٣١- وسائل الشيعه:

تأليف محمد بن الحسن الحرّ العاملى، المتوفى سنة ١١٠٤ هـ، تحقيق و نشر مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم- إيران.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقاتی و ترجمانی

اصفهان

گام‌های

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹